

soter
Sociedade de Teologia
e Ciências da Religião

ISSN 2317-0506

**Mobilidade
Religiosa**

Linguagens - Juventude - Política

Anais do Congresso da SOTER

25º Congresso Internacional da
Sociedade de Teologia e Ciências da Religião



PUC Minas | Belo Horizonte - MG

9 a 12 de Julho de 2012

SOTER (Org.)

Anais do Congresso da SOTER

25º. Congresso Internacional da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Mobilidade Religiosa – Linguagens – Juventude - Política

PUC-Minas, 09 a 12 de Julho de 2012

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Conferências

Comunicações: Grupos Temáticos - GTs

Edição digital – Textos completos

Soter

ISSN: 2317-0506

Belo Horizonte

2012

ISSN: 2317-0506

Anais do Congresso da SOTER

25º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER 2012

TEMA: Mobilidade Religiosa – Linguagens – Juventude - Política

LOCAL: PUC-Minas, 09 a 12 de Julho de 2012

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico: Studio Ninho

Diagramação: Paulo Agostinho N. Baptista

Capa: Tiago Parreiras

Publicação eletrônica: Disponível em:

<http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&vw=31>.

Belo Horizonte, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

A532	Anais do Congresso da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - v. 1, n. 1 (2012-). – Belo Horizonte: PUC Minas, 2012- . v. Anual ISSN: 2317-0506 1. Teologia - Periódicos. 2. Ciências da religião. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. IV. Instituto Santo Tomás de Aquino. SIB PUC MINAS CDU: 2(05)
------	---

DIRETORIA DA SOTER

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

COMISSÃO ORGANIZADORA DO 24º CONGRESSO

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

Membros:

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

SECRETARIA

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

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Livre-docente Dr. Afonso Maria Ligorio Soares: PUC SP, SP, Brasil
Prof^a. Dr^a. Brenda Maribel Caranza Dávila: PUC/Campinas, SP, Brasil
Prof. Dr. Eduardo Silva Arévalo: Univ. Alberto Hurtado y PUC- Chile - Santiago, Chile
Prof. Dr. Gilberto Cavazos-González: Catholic Theological Union in Chicago, IL – USA
Prof. Dr. João Batista Libanio: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, MG – Brasil
Prof. Dr. Luis Carlos Susin: PUC-RS, Brasil
Prof. Dr. Marcio Fabri dos Anjos: Centro Universitário São Camilo, SP - Brasil
Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade: PUC Rio, RJ - Brasil
Prof. Dr. Steven Engler: Mount Royal University, Calgary, Alberta, Canadá

APOIO

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
ADVENIAT - Bischofliche Aktion Adveniat
MZF – Missionzentrale der Franziskaner

PATROCÍNIO

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

ÍNDICE

Apresentação	05
Conferências	07
De la religion surmoderne en général (et des religions afro-atlantiques en particulier)	08
O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas	25
Releituras do Congresso	34
Congresso da SOTER - Mobilidade religiosa	35
Uma releitura do Congresso	43
Homenagem ao Pe. João Batista Libanio pelos seus 80 anos	50
Grupos Temáticos – Comunicações Científicas	58
GT 1 - Protestantismo	59
Coord: Ronaldo Cavalcante ; Adilson Schultz	
GT 2 - Filosofia da Religião	161
Coord: Flávio Augusto Senra Ribeiro; Agnaldo Cuoco Portugal	
GT 3 - Religião e Educação	420
Coord: Afonso M.Ligorio Soares; Sérgio R. A.Junqueira; Remí Klein; Eunice Simões L. Gomes	
GT 4 - Pluralidade Espiritual e Diálogo inter-religioso	676
Coord: Gilbraz de Souza Aragão; Roberlei Panasiewicz	
GT 5 - Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo	906
Coord: Érico Hammes, João Decio Passos, Vitor Feller	
GT 6 - Mística e Espiritualidade	1002
Coord: Ceci Baptista Mariani; Maria José Caldeira do Amaral	
GT 7 - Teologia (s) da Libertação (TdL)	1053
Coord: Paulo Agostinho N. Baptista; Luiza Tomita	
GT 8 - Religião, Ecologia e Cidadania Planetária	1169
Coord: Afonso Murad; Pedro Ribeiro de Oliveira	
GT 9 - Interculturalidade	1222
Coord: Ênio José da C. Brito; Alain P. Kaly; Marcos Rodrigues da Silva; Selenir G.Kronbauer	
GT 10 - Exegese e Teologia Bíblica	1383
Coord: Geraldo Dondice Vieira; Leonardo Agostini Fernandes; Paulo Jackson N. de Sousa	
GT 11 - Religião, Arte e Literatura	1591
Coord: Alex Villas Boas; Joe Santos	
GT 12 - Religião e Gênero	1778
Coord: Anete Roesse; Sandra Duarte de Souza; Clóvis Ecco	
GT 13 - Ética, Teologia e Religião	1824
Coord: Maria Inês Miller; Márcio Fabri dos Anjos	
GT 14 - Sociedade, Laicidade e Tolerância religiosa	1904
Coord: Marília De Franceschi Neto Domingos; Luis Tomas Domingos	
GT 15 - Juventude, Educação e Ação Estudantil	1990
Coord: Emerson José Sena da Silveira; Flávio Munhoz Sofiati	
GT 16 - Linguagem e Religião: perspectivas bakhtinianas	2118
Coord: Paulo Fernando Dalla-Déa; Ivenise T. Gonzaga Santinon; Ângelo Cardita	
GT 17 - Movimentos Sociais – Ciências Sociais – Teologia	2247
Coord: Luiz Carlos Susin; Francisco de Aquino Júnior	
GT 18 - Diversidade Afro-religiosa e Contemporaneidade: mudanças e perspectivas	2335
Coord: Rosalira dos Santos Oliveira; Zuleica Dantas Pereira Campos	
Iniciação Científica	2656
Coord: Áurea Marin Burochi; César Alves; Cleto Caliman	
GT 6 - Mística e Espiritualidade – (continuação)	2764
GT 13 – Ética, Teologia e Religião – (continuação)	2789

Apresentação

O 25º congresso da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – realizou-se entre os dias 09-12 de julho de 2012, na PUC Minas, Belo Horizonte, MG – Brasil – e refletiu sobre **Mobilidade Religiosa. Linguagens - Juventude – Política**.

O Congresso de 2012 contou com mais de 400 participantes e cerca de 300 comunicações. O tema da mobilidade religiosa permitiu uma melhor compreensão do novo mapa religioso do Brasil (tal como aparece nas pesquisas da FGV e do Censo 2010), das tendências religiosas que revela, as linguagens que elas exploram, o lugar que nelas ocupam as juventudes e o espaço que dão à relação entre religião e política.

A Diretoria e a Comissão Organizadora propuseram também para 2012 uma série de Conferências, Mesas Redondas e Grupos Temáticos (18 GTs e um Grupo para Iniciação Científica) que propiciaram a discussão do tema central do congresso e das pesquisas que a Teologia, as Ciências da Religião e as Áreas Afins têm feito atualmente no Brasil.

A Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER – (www.soter.org.br) é uma associação civil, sem fins lucrativos, fundada em julho de 1985 por um grupo de teólogos/as e cientistas da religião do Brasil. Com sede em Belo Horizonte, MG, seus objetivos são: 1) incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia, das Ciências da Religião e de Áreas Afins; 2) divulgar os resultados da pesquisa; 3) promover os serviços dos/as teólogos/as e cientistas da religião às comunidades e organismos não governamentais na perspectiva da construção da cidadania e da inclusão social; 4) facilitar a comunicação e a cooperação entre os/as sócios/as; 5) defender sua liberdade de pesquisa (cf. Estatuto, Art.3.).

Concretizando seus objetivos, a SOTER promove congressos gerais anuais, seminários e encontros de pesquisa nos Regionais; patrocina publicações e cadastro de professores/as e pesquisadores/as de Teologia, Ciências da Religião e Áreas Afins, e trienalmente organiza sua Assembleia eletiva. A sociedade conta atualmente com cerca de 500 sócios/as e permanece aberta à adesão de novos/as associados/as, dentro das normas do Estatuto (Art. 5.), acolhendo professores/as e pesquisadores/as que atuem academicamente na área da Teologia, das Ciências da Religião e de Áreas Afins, possuindo ao menos o grau acadêmico de mestre na sua área de conhecimento. No último quadriênio, cerca de 120 novos/as sócios/as foram aceitos na Sociedade, mostrando sua vitalidade e capacidade de agregar novos valores.

Desde sua fundação, em 1985, a SOTER tem se fortalecido continuamente. Seus Congressos, de periodicidade anual, têm abordado temas relevantes no contexto dos estudos de Teologia e das Ciências da Religião. Têm gerado também publicações importantes, como o Livro que reúne as principais conferências do congresso do ano, alguns deles traduzidas no exterior; os Cadernos de Resumos, com a Programação do Congresso e as ementas das Comunicações científicas; os Anais dos Textos Completos das Comunicações. Estes, a partir de 2008, eram publicados na Ciberteologia (<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/>) em edição digital. A partir de 2012 passam a ser publicados no Portal da Soter (<http://www.soter.org.br/>).

Os objetivos do Congresso de 2012 foram: 1. analisar, em perspectiva multidisciplinar, os resultados das últimas pesquisas sobre a pertença e a mobilidade religiosa no Brasil; 2. oferecer chaves de interpretação para o processo de recomposição do campo religioso nacional e internacional, sobretudo no que se refere ao fenômeno da mobilidade e do trânsito religioso; 3. refletir mediante pesquisa filosófica, teológica, das ciências sociais e das ciências

da religião, sobre as linguagens e instituições que emergem do atual caleidoscópio de crenças nacional; 4. discutir os parâmetros analíticos que estabelecem relações entre juventude e religião na atual dinâmica sociocultural do Brasil, tendo em conta o protagonismo juvenil em vários processos sociopolíticos em curso (primavera árabe, estudantes chilenos, movimento dos indignados etc.); 5. analisar a relação que as novas tendências religiosas em curso no Brasil estabelecem com a política; 6. oferecer amplo espaço para exposição - por meio de Grupos Temáticos (GTs) - das pesquisas em andamento na área da Teologia e das Ciências da Religião e de Áreas Afins.

Os Anais deste ano contam também com alguns textos de conferencistas que não foram publicados no Livro do Evento. O primeiro, com a conferência do Prof. Dr. Erwan Dianteill, da Universidade Paris Descartes, França; o segundo e o terceiro, com as releituras do Congresso feitas pela Profa. Dra. Ana Maria Tepedino, da PUC Rio e pelo Prof. Dr. Luis Carlos Susin, da PUC/RS; o último, com o texto da *laudatio* feita pelo Prof. Me. Edward Neves M. B. Guimarães, da PUC Minas, ao Pe. João Batista Libanio, na homenagem prestada pela SOTER ao seu primeiro presidente por seus 80 anos. Os textos dos Grupos Temáticos foram revistos e aprovados por seus respectivos coordenadores/as, mas a responsabilidade pelo conteúdo é de cada autor.

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

Boa leitura.

Geraldo De Mori (FAJE) - Coordenador da Comissão Preparatória do 25º Congresso.

Conferências

DE LA RELIGION SURMODERNE EN GENERAL (ET DES RELIGIONS AFRO-ATLANTIQUES EN PARTICULIER)

*Erwan Dianteill**

Il y a maintenant plus de trente ans que le débat sur la *postmodernité* a émergé dans les sciences sociales. Même si la notion de société post-industrielle¹ avait déjà été élaborée dans les années 1960, c'est en effet en 1979 que Jean-François Lyotard a forgé le concept de post-modernité et en a proposé la première analyse². La caractéristique décisive de la post-modernité est la décrédibilisation des grands récits qui légitimaient la modernité. Ces grands récits avaient pour finalité de fonder les projets scientifiques, techniques et politiques de la modernité, conçue comme *époque du progrès*. Ces méta-récits modernes ne se réfèrent donc pas à un âge d'or perdu, à la différence des sociétés de la tradition dont le mode de légitimation socio-politique est le *mythe* : le fondement de la société traditionnelle se trouve dans le temps des origines où les dieux et les hommes se côtoyaient. Dans la modernité, selon Lyotard, le grand récit relate comment un avenir radieux va advenir, comment l'humanité progresse vers le bonheur universel, comment l'obscurantisme laisse la place aux Lumières. Avant la constitution de la condition post-moderne, cinq grands récits organisaient la vision du monde occidental: le récit chrétien, les Lumières, le récit spéculatif de type hégélien, le récit capitaliste et libéral, le récit marxiste. De tous ces récits, notons que seul le premier est de nature religieuse et, en outre, qu'il est le seul à être antérieur au XVIII^e siècle. Ajoutons que le métarécit chrétien est fondamentalement ambivalent dans la perspective de Lyotard puisqu'il tient à la fois du mode de légitimation par le mythe (le jardin d'Eden et la Chute) et par le progrès, conçu sous la forme de la Providence dans l'Histoire. En outre, les quatre autres métarécits ont pris la religion pour cible ; en d'autres termes, les idéologies de la modernité sont aussi des machines de guerre contre la religion. Les Lumières voltairiennes visent à détruire l'obscurantisme, chez Hegel, le moment religieux doit finalement céder sa place au savoir absolu, le libéralisme économique substitue le profit et l'utilité au Salut, et dans le marxisme, la religion est une idéologie nuisible dans la marche vers le communisme. Que se passe-t-il donc lorsque les vecteurs discursifs de la modernité se brisent ? Si les pires ennemis théoriques de la religion ont échoué, qu'advient-il de la religion elle-même ?

* Professeur d'anthropologie à la Sorbonne. Université Paris Descartes - Institut Universitaire de France.

¹ Voir en particulier Alain Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969

² Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979

Pour les sciences sociales des religions, se pose donc immédiatement, on le comprend aisément, la question du devenir de la religion dans la condition post-moderne, dont l'axe central est la désillusion à l'égard de l'idée de progrès. Il faut immédiatement noter que la plupart des sociologues, des anthropologues et des historiens des religions n'ont pas adopté la terminologie philosophique de Lyotard. Les sciences sociales ont d'abord élargi la focale : il faut s'intéresser aux institutions concrètes, aux individus, à leurs pratiques et à leur représentations, et pas seulement aux systèmes d'idées philosophiques (les métarécits), si l'on veut comprendre l'époque contemporaine, en particulier ce que devient la religion. En deuxième lieu, les chercheurs ont dû éclaircir la relation entre la modernité et ce qui lui succède aujourd'hui. Est-on sorti de la modernité ? Y a-t-il une seule ou plusieurs modernités ? Faut-il parler de post-modernité, et penser comme Lyotard que notre époque est d'une nature différente de la précédente ? En d'autres termes, y a-t-il solution de continuité entre notre époque et la précédente ? Ou bien ce que nous vivons n'est-il qu'une accentuation de tendances déjà présentes dans la modernité, auquel cas il faudrait parler d'ultramodernité dans la continuité avec la modernité ? Nous adopterons ici un point de vue distinct de celui des « discontinuistes » autant que de celui des « continuistes », c'est celui qui considère l'époque contemporaine comme *surmoderne*, concept forgé par Marc Augé en 1992, c'est-à-dire comme dépassement et conservation de la modernité, en nous inspirant de l'*Aufhebung*, parfois traduit en français par *sursomption*, ou par *relève*, au sens où la surmodernité prendrait la relève de la *modernité*, sans pour autant l'annuler. On commencera par définir ce que nous entendons par surmodernité religieuse. Puis, en suivant toujours Marc Augé, on prendra les religions afro-américaines comme exemple privilégié d'une anthropologie des mondes contemporains.

Qu'est ce que la surmodernité religieuse ?

Danièle Hervieu-Léger a consacré une grande partie de son œuvre à étudier la modernité religieuse, en particulier dans le contexte catholique. Le concept de modernité religieuse était, au moment où il a été formulé par la sociologue française dans les années 1980, une sorte de coup de force : jusqu'à cette période, dominait le paradigme de la sécularisation. Les sociologues prenaient acte de l'avancée de la modernité et du recul de la religion à tout point de vue. La pratique religieuse reculait, les Eglises étaient vides, l'Eglise avait une influence politique déclinante. Or, si l'on conçoit la modernité comme un processus de rationalisation, d'individualisation et de segmentation (la division du travail social de

Durkheim), alors la modernité elle-même peut être religieuse, loin que les deux concepts s'excluent. Il s'agit simplement de concevoir la religion autrement que sur le mode institutionnel, collectif, dogmatique.

Ainsi, le christianisme moderne, selon Danièle Hervieu-Léger³, se caractérise par une relation centrée sur le salut individuel, avec un lien lâche à l'égard de l'institution ecclésiale, libre du point de vue des croyances, c'est-à-dire non dogmatique. La pratique dominicale est effectivement en déclin, mais cela signifie-t-il que les Français « croient » moins ? A une sociologie de la pratique doit se substituer une sociologie de la croyance dérégulée et instable, hors des dogmes, caractérisée par une forte autonomie individuelle. La transmission des identités religieuses, la mémoire religieuse et la constitution des lignées croyantes dans la modernité deviennent des objets centraux de cette sociologie⁴. Même si Danièle Hervieu-Léger a considérablement enrichi cette problématique dans les vingt dernières années, elle a toujours maintenu l'idée que nous étions toujours aujourd'hui dans la modernité, avec des traits plus ou moins accentués. Dans cette perspective, il n'y a pas de post-modernité, mais une modernité *généralisée*, dont participe la religion.

C'est un modèle sensiblement différent que propose Jean-Paul Willaime⁵, en s'inspirant d'Anthony Giddens, qui écrivait : « loin d'aborder une ère postmoderne, nous entrons plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation de la modernité », une phase que Willaime qualifie d'ultramoderne.

En proposant le concept d'ultramodernité religieuse⁶, Willaime pointe le passage à une autre étape des relations entre religion et société. En Europe, si la modernité se caractérise en Europe par un processus de sécularisation, l'ultramodernité conduit à *une sécularisation de la sécularisation*. L'ultramodernité ne consiste pas seulement en une radicalisation des traits typiques de la modernité européenne, en particulier l'individualisme et la désinstitutionnalisation des croyances et des pratiques, elle conduit aussi à une désacralisation des instances de sécularisation moderne elles-mêmes: l'Etat, l'Ecole républicaine, la science conçus comme vecteurs de progrès sont décrédibilisés par l'expansion de l'individualisme marchand, de plus en plus globalisé et de plus en plus utilitariste⁷. Du même coup, les relations entre les « puissances » modernisantes et la religion se reconfigurent significativement, puisque les premières connaissent elles mêmes un affaiblissement notable.

³ Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986

⁴ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993

⁵ Jean-Paul Willaime, *Sociologie de la religion*, Paris, PUF, (2010) 1998

⁶ Jean-Paul Willaime, *Sociologie de la religion*, Paris, PUF, (2010) 1998, p. 88

⁷ Jean-Paul Willaime, « La sécularisation, une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, vol 47? pp. 755-783

Par une sorte de système de vases communicants, ce que perdent les instances « modernes » se reporte en partie sur les systèmes de croyances et de rites, sans pour autant qu'il s'agisse d'un retour à une situation pré-moderne. L'ultramodernité n'est pas la pré-modernité en matière religieuse. Il ne s'agit ni d'un retour à une hégémonie de la religion sur la société, ni d'une disparition de la religion⁸:

« L'ultramodernité, écrit Willaime, ce n'est pas moins de religieux, mais du religieux autrement. Ces autres figures du religieux se manifestent particulièrement dans deux directions : à travers des réaménagements dans la façon de se rapporter à une vérité religieuse, d'une part ; à travers des mutations dans la façon de vivre socialement le religieux, d'autre part. »

Les deux grandes figures de l'ultramodernité religieuse seraient donc d'une part, la subjectivisation antidogmatique de la croyance et du rite, et d'autre part, une hétérogénéisation du champ religieux, autrefois dominé par quelques acteurs institutionnels, aujourd'hui soumis à un processus de pluralisation généralisé.

Ce constat se retrouve largement dans les propositions de Marc Augé⁹, qui préfère parler de « surmodernité » plutôt que d'« ultramodernité ». La surmodernité se présente en effet non comme modernité *extrême*, mais comme modernité *excessive*. En d'autres termes, la surmodernité va *au-delà* de la modernité. L'excès se manifeste d'abord temporellement ; la surmodernité se présente comme une profusion d'événements se succédant de façon permanente. Le temps de la surmodernité est celui des grandes agences d'information qui alimentent continuellement les médias. Le temps surmoderne est à la fois *instantané*, puisque l'événement est vécu en direct, où qu'il advienne, et *contingent*, les événements se succédant à grande vitesse, en désordre et en permanence dans les media, sans rapport nécessaire.

La surmodernité est aussi un excès d'espace. La surabondance spatiale est celle des transports accélérés des marchandises, des personnes, des informations. Le terme usuel de « globalisation » ne désigne rien d'autre que cet *hubris* de l'espace planétaire. L'expansion du capitalisme, associé à l'affaiblissement des barrières nationales, est bien sûr l'un des facteurs déterminants de cette surmodernité spatiale. La recherche de nouveaux marchés pour la consommation, de bassins de main d'œuvre au meilleur coût, de moyens de transports rapides et économiques, tout doit concourir à la recherche du profit, moteur du capitalisme. Augé, dans une description remarquable, montre ainsi comment la surmodernité génère des non lieux, c'est-à-dire des espaces lisses, sans âme, des lieux de passages que sont les aéroports,

⁸ Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, P.U.F. , 2010 (1998), p. 88

⁹ Marc Augé, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, p. 136

les zones de transit de marchandises, mais aussi les « malls », les centres commerciaux impersonnels, les chaînes de restauration standardisées que l'on trouve partout dans le monde. La surmodernité, en tant qu'excès d'espace, détruits les lieux pour fabriquer des non lieux adaptés à la marchandise.

Enfin, la surmodernité selon Augé est l'ère de l'individu. Certes, l'individualisme, comme apologie de l'individu comme instance subjective autonome et rationnelle, est une invention de la modernité, mais il était contrebalancé par des institutions garantissant le bien collectif, au premier rang desquelles l'Etat Nation. La surmodernité place en revanche l'individu au sommet de ses valeurs, sans contrepoids. L'individu s'institue en un monde propre, chacun créant ses propres références symboliques, avec le risque d'une perte des repères collectifs et des valeurs communes. Dans la perspective d'Augé, la surmodernité est un « excès » d'individu, et donc un « défaut » de société.

Vingt ans après leurs publications, les intuitions de Marc Augé restent toujours extrêmement stimulantes. Je me propose de les reformuler et de les compléter dans un sens dialectique. Dans l'esprit de Marc Augé, la surmodernité peut être définie comme:

- 1) réduction de la durée tendant vers l'instantanéité
- 2) réduction de l'espace tendant vers l'ubiquité
- 3) déliaison de l'individu allant jusqu'à la monade, et même plus loin jusqu'à l'éclatement de la subjectivité en « moi » distincts.

Mais la surmodernité porte aussi en elle-même la négation de la modernité, c'est-à-dire:

- 1) la re-totalisation des individus en communautés fortement intégrées
- 2) l'ancrage territorial imposant l'immobilité
- 3) le refus de l'accélération au profit de la lenteur

Autrement dit, la surmodernité véhicule à la fois un excès et un défaut de modernité.

Venons en maintenant à ce qui définit la surmodernité religieuse. Elle comporte deux volets. Il s'agit d'abord de ce qu'il advient de la religion *dans* les sociétés surmodernes. Dans la dialectique entre l'excès moderne et la réaction anti-moderne, en quoi la religion est-elle affectée par ces mouvements contradictoires ? Le deuxième volet concerne la surmodernité de religion elle-même, non comme instance passive, mais comme activité humaine travaillée de l'intérieur par la dialectique surmoderne. A titre d'exemple, la façon dont une institution religieuse se sert des nouveaux moyens de communication relève de la première

problématique ; en revanche, on entre dans le deuxième type de questionnement lorsque un mouvement religieux intègre pleinement la surmodernité comme élément théologique ou liturgique. La religion devient alors elle-même effectivement surmoderne.

Nous allons illustrer notre point de vue en prenant comme objet les religions africaines et afro-américaines que nous étudions depuis une vingtaine d'années.

Religions africaines et afro-américaines *en* surmodernité

Nous prendrons ici l'exemple des religions afro-américaines, qui présentent une forme originelle en affinité avec la surmodernité, comme le notait déjà Marc Augé¹⁰. Puis nous reviendrons à l'Afrique elle-même en montrant ce qu'il advient du vaudou à l'époque contemporaine. Religions afro-américaines et religions africaines autochtones sont des cas particulièrement intéressants pour qui s'intéresse aux religions dans la surmodernité, car elles ont longtemps été tenues pour des religions *traditionnelles*, ce que les sciences sociales permettent de démentir tout à fait.

a) Religions afro-américaines en surmodernité

L'histoire des religions afro-américaines est par définition une histoire de déterritorialisation et de reterritorialisation, au Brésil¹¹ comme à Cuba¹². Se succèdent ainsi une époque traditionnelle, une époque moderne et une époque surmoderne des religions afro-américaines, *cette dernière récapitulant les deux premières*.

En Afrique de l'Ouest, à l'époque de l'empire d'Oyo, chaque orisha était associé à un lieu, et le temple principal de ce dieu était localisé dans la ville dont il était l'entité tutélaire et dont le souverain était fréquemment tenu pour le descendant. Par exemple, Shango était le dieu d'Oyo, Orula celui de la ville d'Ifé, Oshun était la déesse d'Oshogbo. Cette conception du lien entre territoire et religion était proche de celle de la cité grecque telle que la décrit M.

¹⁰ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994

¹¹ Motta, Roberto, « Déterritorialisation, standardisation, diaspora et identités : à propos des religions afro-brésiliennes », in Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion & Kathy Rousselet (eds.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, pp. 61-72 ; « L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : réenchantement et décomposition », *Archives de sciences sociales des religions*, 117: 113-125

¹² *Des dieux et des signes - Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris : Editions de l'EHESS, 2000 ; "De-territorialisation and re-territorialisation of the Orisha religion in Africa and in the New World (Nigeria, Cuba, United-States)", *International Journal of Urban and Regional Research (Oxford, UK)*, March 2002, pp. 121-137 ; *La Samaritaine noire – Les Eglises spirituelles noires américaines de La Nouvelle-Orléans*, Paris : Editions de l'EHESS, 2006

Weber (1995, p. 162) : "En nette opposition avec notre "Etat", qui est conçu comme une "institution", la *polis* demeure essentiellement une association personnelle de compagnons de culte du dieu de la cité, association qui, pour sa part, s'articule en associations culturelles de divinités lignagères, tribales et domestiques, s'excluant à leur tour en ce qui concerne leur culte individuel." La construction d'un empire autour de la cité d'Oyo eut pour conséquence une large diffusion du culte de Shango hors les murs de sa cité d'origine et celle d'un grand nombre d'autres orisha en pays yoruba. Le lien entre un orisha, un lignage et un lieu avait donc déjà été partiellement affaibli par les guerres de conquête et l'institution d'une entité politique impériale en pays yoruba.

Les esclaves yoruba déportés à Cuba y réimplantèrent leur religion, surtout dans l'ouest du pays autour de La Havane. Mais le culte des orisha perdit toute fonction de légitimation monarchique ; il devint une religion d'esclaves. L'oubli des généalogies et le brassage de populations d'origine africaine, européenne et chinoise qui s'accéléra au XXe siècle conduisit à la transformation de la conception de la filiation entre un individu et un orisha. Aujourd'hui, l'adoption du culte d'un orisha par un individu n'est plus lié à un lignage spécifique, ni même au fait d'avoir des ancêtres africains. Tout individu peut être initié sans aucune condition d'ascendance. La vie commune dans les mêmes quartiers de Noirs et de Blancs pauvres a mené à une diffusion assez importante de cette religion dans la population blanche. Dépolitisée et désethnicisée, le culte des orisha s'est associé au catholicisme populaire. Les orisha ont été identifiés aux saints catholiques, si bien que cette religion est connue sous le nom de santeria à Cuba. En ce qui concerne le rapport au territoire, certaines églises catholiques ont été investies par les santeros qui en font un usage détourné du point de vue de l'orthodoxie catholique. La basilique de El Cobre, dédiée officiellement au culte de la Vierge, est aussi un lieu de pèlerinage pour les adorateurs d'Oshun, tout comme le sanctuaire de Saint Lazare pour les dévots de Babalu Aye. Il y a donc eu une reterritorialisation du culte des orisha à Cuba par le biais des églises catholiques.

Si la référence au pouvoir politique et au lignage s'était perdue à Cuba, la santeria s'est partiellement "ré-ethnicisée" aux Etats-Unis. Les réfugiés cubains ont commencé à pratiquer la santeria aux Etats-Unis dans les années 1960, principalement en Floride et à New York. Dans ce contexte, deux tendances religieuses divergentes sont apparues, qui s'enracinent dans des communautés distinctes. La santeria s'est latinisée dans la population porto-ricaine. Elle s'est associée au spiritisme déjà pratiqué à Porto-Rico, si bien que l'on parle parfois de "santerismo". Dans certains cas, l'évolution va jusqu'au rejet de la santeria cubaine, accusée de "sorcellerie", quand bien même de nombreuses pratiques du "santerismo" en sont directement

issues. Une autre tendance issue de la santeria est le mouvement "orisha voodoo" qui s'est développé (modestement) dans la population noire américaine. Il consiste en une ré-africanisation du rituel et des croyances, avec en particulier une élimination des références au catholicisme incorporées pendant la période cubaine. L'initiation est réservée au Noirs dans ce mouvement qui s'est organisé en communauté villageoise sur des bases "africaines" en Caroline du Sud. Dans ce sanctuaire, on est en présence d'une tentative de réarticulation entre pouvoir politique de type monarchique, lignage et culte des orisha. Enfin, une autre évolution touche la santeria "orthodoxe" aux Etats-Unis: celle de l'ecclésiification. L'église Lukumi Babalu Aye tente actuellement de fédérer tous les santeros américains dans une organisation centralisée basée en Floride. Néanmoins, ces tendances (latinisation, néo-africanisation, ecclésiification) sont beaucoup moins patentes en Californie que sur la côte est des Etats-Unis.

Après la désarticulation cubaine du lien entre religion, politique et ethnicité, ce n'est donc pas un retour à la situation africaine pré-coloniale qui se produit aux Etats-Unis. Le culte des orisha s'y développe au contraire conformément aux grandes tendances de la modernité américaine.

Mais l'umbanda brésilien redouble ce processus. Il ne s'agit pas d'une religion africaine déplacée, et plus ou moins transformée. Elle est pratiquée aujourd'hui par une majorité d'individus sans lien généalogique avec l'Afrique, et pour qui ce continent n'est qu'une vague référence idéologique, parfois même sur un mode dépréciatif. Constituée dans le sud du Brésil à partir de sources africaines et spiritiques, l'umbanda a été introduit dans le Ceará dans les années 1950, dans une sorte de double déplacement entre le Sud industriel et le Nordeste. Mais, si les gens se déplacent, les esprits aussi ; ils descendent du ciel pour intervenir dans les affaires humaines, en interagissant avec une personne par le truchement d'un médium ou par téléphone. Cette intrusion peut prendre la forme d'une transgression : la traversée des frontières cosmologiques va souvent de pair avec des comportements incongrus, c'est-à-dire *déplacés*, comme celui du caboclo Simbamba. Qu'y a-t-il de plus invraisemblable que la situation suivante que j'ai vécue à Fortaleza¹³ ? Simbamba est un Indien mort, obsédé par les femmes, s'exprimant par la bouche d'un Blanc homosexuel et exigeant d'un Français qu'il dise des obscénités par téléphone à une personne qu'il n'a jamais vue, et qui se trouve à Rio, à près de 3000 kms de là... Nous savons depuis Leiris¹⁴ (1958) et Métraux¹⁵ que toute forme de possession implique des aspects théâtraux, en particulier dans le cas de

¹³ Erwan Dianteill, « Le caboclo surmoderne », *Gradhiva*, 7, 2008, pp. 24-37

¹⁴ Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Gallimard, 1958

¹⁵ Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958

l'Umbanda¹⁶, mais l'âge de la globalisation ajoute quelque chose à cette dramaturgie : il multiplie les possibilités de courts circuits sociaux et symboliques, les *courts circuits de la pensée* qui sont une source essentielle du rire selon Bastide¹⁷.

Ce que nous avons observé à Fortaleza n'est pas si rare ailleurs. Les téléphones cellulaires rendent les consultations de voyance plus facile. C'est le cas par exemple des génies *patrosi* étudiés par Bertrand Hell à Mayotte qui répondent au téléphone lorsqu'ils possèdent un médium, mais aussi de certains leaders d'Eglises spirituelles à La Nouvelle-Orléans que j'ai moi-même étudiées¹⁸, qui mènent des consultations inspirées par l'esprit *Black Hawk* par téléphone avec des consultants appelant de Las Vegas ou de Los Angeles. Cette communication dématérialisée a assurément une affinité avec l'idée d'un cosmos rempli d'esprits désincarnés, qui « flottent » dans l'astral. La communication instantanée, la réduction du temps et de l'espace caractérisent la surmodernité selon Marc Augé ; ces traits sont aussi constitutifs d'une vision du monde où les esprits peuvent se déplacer instantanément d'un lieu à un autre, ou même être dans plusieurs lieux à la fois. N'est-ce pas ce que permettent le téléphone mobile et la vidéoconférence ?

L'umbanda est aujourd'hui pratiquée à Paris même, où j'ai pu récemment observer et participer à plusieurs cérémonies cette année. Le temple a été fondé par le pai de santo Gerardo venant de ... Belo Horizonte ! Depuis une dizaine d'années, il se rend à Paris où il est accueilli par une troupe de théâtre qui organise son séjour. Une fois par semaine la scène se transforme en *terreiro*, et les esprits africains (les eshus) et brésiliens (les caboclos) investissent les lieux, avec tambourinaires et costumes. Les esprits parlent portugais mais aussi français par sa bouche ; ils boivent pour certains d'entre eux du pastis, une boisson anisée très populaire en France. Non seulement Gerardo incorpore ces esprits, mais les participants français aussi. Il faut noter qu'aucun des umbandistes français de ce groupe n'est allé au Brésil.

Lorsque le *pai* a passé un mois environ à Paris (il organise aussi des cérémonies sur une péniche sur la Seine), il rentre dans le Minas Gerais ; les activités du groupe s'espacent dans le temps mais elles ne disparaissent pas. Une fois par mois, Sylvie, comédienne professionnelle, la *maï pequenha* qui a été initiée à Paris, organise une session qui réunit une

¹⁶ Turner, Victor, "Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning", in *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications, 1986, pp. 33-71

¹⁷ Roger Bastide, « Le rire et les courts-circuits de la pensée », in Pouillon, Jean & Pierre Maranda (eds), *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, tome II. Paris-The Hague, Mouton, 1970, pp. 953-963

¹⁸ Erwan Dianteill, *La Samaritaine noire - Les Eglises spirituelles noires américaines de La Nouvelle-Orléans*, Paris, Editions de l'EHESS, 2006

vingtaine de personnes. Toute la cérémonie se fait alors en français, avec les *caboclos* et les *pombas giras* parlant dans la langue de Molière. On assiste ainsi actuellement in vivo à l'invention d'un umbanda français, qui ne comporte pas, par exemple, de culte du *preto velho*, entité bien connue au Brésil mais qui serait *trop long à faire venir* selon Gerardo: cet umbanda se concentre sur les esprits de type eshu et caboclo qui *se gallicisent*.

Nigéria, Cuba, Etats-Unis, Brésil, France : on voit que les esprits afro-américains courent le monde, en totale affinité avec la globalisation actuelle. Voyons maintenant un deuxième exemple, cette fois en Afrique aujourd'hui.

b) La ville africaine, laboratoire de la surmodernité religieuse

Je conduis depuis 2007 une enquête sur le vaudou dans la ville de Porto-Novo au Bénin. Il ne s'agit en rien d'une religion traditionnelle, mais au contraire d'une religion inscrite dans la surmodernité africaine.

Le vaudou au Bénin comporte de nombreux cultes spécifiques correspondant à des entités spirituelles distinctes. On peut identifier des esprits attachés à un lignage et/ou à un lieu donné, des divinités dont le culte est répandu dans la zone de peuplement fon, des divinités dont le culte excède les limites de la population fon. Ajoutons que le vaudou est partout en contact avec le catholicisme et le protestantisme, avec les Eglises chrétiennes africaines et avec l'islam ; rares sont les adeptes de ces religions ne participant pas à l'occasion à un rituel vaudou, en particulier lors de funérailles, comme le montre précisément Joël Noret¹⁹. Comment aborder ce complexe religieux protéiforme ? J'ai choisi d'étudier le vaudou par la divination de Fa (ou Ifa en yoruba). Cette pratique a ceci de particulier qu'elle touche tous les adeptes du vaudou, quelle que soit la divinité dont ils sont les adeptes: Les interprètes légitimes de Fa, les bokono (babalao en yoruba), interviennent en effet pour élucider les problèmes auxquels sont confrontés les chefs de cultes du vaudou. En étudiant le Fa, on a donc accès à l'ensemble des lieux de culte.

En outre, mon enquête de terrain se fait à partir de Porto Novo, ce qui n'est pas le fruit du hasard. Pourquoi ce choix ? Porto Novo est une ville dont l'histoire et la sociologie font un creuset religieux et politique original. Situé à une trentaine de kilomètres de Cotonou, la capitale économique de la République du Bénin, Porto Novo est localisée sur une lagune, à la frontière du Nigéria. C'est l'ancienne capitale coloniale du pays. C'est en effet dans cette ville

¹⁹ Noret, Joël, *Enterrer à tout prix*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 2010

que les Français installèrent leur gouvernement après la conquête du royaume de Dahomey en 1894, qui était le rival du royaume de Porto Novo. C'est une ville d'environ 250 000 habitants aujourd'hui, beaucoup plus petite que Cotonou, mais qui conserve un important poids politique et culturel (le gouvernement se trouve à Cotonou, mais l'Assemblée nationale est à Porto-Novo).

La ville est peuplée majoritairement de Goun, qui s'expriment dans une langue proche du Fon, et de Yoruba, dont la langue est distincte, et qui sont majoritaires dans le sud ouest du Nigéria. Les Goun et les Yoruba sont en contact depuis très longtemps, et beaucoup de Portonoviens ont des parents issus des deux groupes, et maîtrisent donc les deux langues. La ville, du fait de son importance politique, est aussi peuplée de gens venant de tout le Bénin, ne parlant ni le Goun ni le Yoruba. C'est pourquoi l'usage du français revêt une importance cruciale dans le contexte urbain : c'est la langue véhiculaire utilisée par beaucoup.

Comme tout le sud du Bénin, Porto Novo est le lieu d'un intense brassage religieux tout à fait typique de la surmodernité. On y trouve donc des musulmans, des chrétiens catholiques et protestants, des chrétiens appartenant à des Eglises africaines indépendantes (c'est ici qu'a été fondée l'Eglise du christianisme céleste, qui a essaimé dans toute l'Afrique occidentale et même en Europe), et des pratiquants du vaudou et de la religion des orisha. Les esprits vodun sont d'origine Fon et Goun, les orisha sont yoruba à l'origine. Porto Novo est une grande ville où se croisent ces religions, de façon conflictuelle ou pacifique, dans l'affrontement ou l'osmose. Le caractère bi-culturel (goun et yoruba) et pluri-religieux de Porto Novo, à quoi s'ajoute une culture urbaine ancienne, font de cette ville un lieu particulièrement pertinent pour l'étude d'une religion africaine en *surmodernité*.

Il ne s'agit pas, en effet, de considérer le vaudou comme une religion africaine *traditionnelle*, au sens où on aurait affaire à des rites et des croyances transmis à l'identique de génération en génération depuis toujours²⁰. Ce sont au contraire les *variations* du vaudou dans le temps, ses *variantes* dans l'espace, et son caractère *politique* – c'est-à-dire dynamique au sens de Balandier, que je prends actuellement comme objet d'étude.

La première idée directrice de cette enquête est ainsi de mesurer l'évolution du vaudou en partant de la divination par le Fa (nommé Ifa en zone de peuplement Yoruba) depuis

²⁰ C'est par exemple le point de vue de A. Beffay-Dégila (2010) qui se propose d'enregistrer rites et croyances avant qu'ils ne disparaissent. Son ouvrage, qui se présente comme un abécédaire du vaudou, est néanmoins une excellente source d'information sur les cultes locaux.

Melville Herskovits²¹, puis l'ouvrage fondateur de Bernard Maupoil, *La géomancie à l'Ancienne Côte des esclaves*²², et les recherches de William Bascom²³ au Nigéria et d'Albert de Surgy au Togo²⁴. Quelles ont été les variations du vaudou depuis le début XXe siècle ? Le culte de Fa est particulièrement bien documenté depuis un siècle, c'est donc une façon qui me semble judicieuse d'aborder cette question.

Le culte des vodun s'est enrichi de divinités venues du Ghana et du Togo. Il s'agit notamment de Mami Wata, de Tron Alafia et de Gambada : ce sont des entités relativement récentes, introduites depuis une cinquantaine d'années au Bénin. Dans les trois cultes, la divination et le sacrifice animal sont pratiqués, notamment le lancer de cola, mais les praticiens de Fa interviennent-ils dans ce cadre ? J'ai rencontré un prêtre de Tron Alafia, religion africaine fortement influencée par l'islam, qui était aussi un bokono actif : Ifa et Tron peuvent parfois se combiner.

Par ailleurs, l'expansion du christianisme évangélique et l'émergence d'un christianisme africain original ont affecté le vaudou. Le protestantisme évangélique et le christianisme céleste sont hostiles au vaudou. Néanmoins catholiques et musulmans consultent les devins de Fa, tout comme les célestes (officieusement en tout cas). Les dons de prophétie et de guérison jouent un rôle central dans ces christianismes africains : ces pratiques revêtent une forme proche de leur équivalent dans le vaudou (divination et guérison par le « bo », c'est-à-dire par le travail magique). Les adeptes doivent développer des argumentaires, publics ou privés, pour contrer les attaques rhétoriques de ces groupes chrétiens : il existe aujourd'hui des « théologiens » du vaudou qui s'y emploient.

Je mène aussi une comparaison *synchronique* avec le corpus mythologique et les pratiques des babalaos cubains. J'ai en effet collecté des centaines de mythes à La Havane, la plupart déjà transcrits par les pratiquants eux-mêmes ; ce corpus (source d'un article publié dans *L'Homme* en 2008) constitue une base de comparaison exceptionnelle avec leur équivalent africain. Au Bénin, j'ai déjà enregistré une récitation complète des seize signes doubles du système divinatoire, ainsi que quelques signes composés importants, soit 24 clips

²¹ Herskovits, Melville, *Dahomey, An Ancient West African Kingdom* (Vol. I), New York, Augustin Publisher, 1938 ; Herskovits, Melville & Frances, *A Dahomean narrative – A cross cultural analysis*, Evanston, Northwestern University Press, 1958

²² Maupoil, Bernard, *La géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie, 1988 (1943)

²³ William Bascom, *Ifa divination : communication between gods and men in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1969 ; *Sixteen cowries: Yoruba divination from Africa to the New World*, Bloomington, Indiana University Press, 1980

²⁴ Surgy, Albert, *La géomancie et le culte d'Afa chez les Evhé du littoral*, Paris, publication orientaliste de France, 1981

vidéo, et une trentaine d'histoires. Lorsque le devin pratique la divination, c'est ce corpus limité qu'il utilise, ce sont ces histoires qu'il a « en tête » au moment de la consultation : cet ensemble d'histoire est donc le noyau de la compétence théorique du devin. Le devin Fakoya, de Porto Novo, commence par réciter les prières propitiatoires du signe en yoruba, puis il raconte une ou deux histoires par signes. Ce petit corpus est une base de départ pour la comparaison : trouve-t-on ces histoires dans le Nouveau Monde ? Possèdent-elles des variantes ? Quel sens donner à ces narrations, sachant qu'elles sont accompagnées le plus souvent d'une moralité, aussi bien à Cuba qu'en Afrique ?

Si le devin Fakoya utilise seulement une trentaine d'histoires régulièrement, il a à sa disposition un corpus beaucoup plus important. En effet, les babalaos du Bénin se transmettent encore des mythes oralement, mais j'ai pu constater que des documents écrits, venant du Nigeria et des Etats-Unis circulent parmi eux, tout comme des copies des textes ethnographiques de Maupoil et Surgy. Fakoya possède ainsi une bibliothèque d'une vingtaine d'ouvrages dédiés au Fa en français, en anglais, en yoruba et en goun, que j'ai intégralement numérisée. J'ai en outre demandé au devin de commenter ces ouvrages et l'usage qu'il en fait. Parmi les livres de Fakoya, on trouve la bible du Fa, un texte écrit en yoruba par le fondateur de l'Eglise d'Ifa au Nigeria. Fakoya, associé à d'autres devins, a traduit une partie de cet ouvrage, qui sert de base au culte rendu les dimanches. La formulation de « seize commandements de Fa » est comparable dans ce texte au travail de « théologisation » accompli à Cuba par certains babalaos, qui ont rédigé « douze commandements » à partir des signes divinatoires. Je poursuis l'analyse de ce phénomène de formalisation biblique en examinant attentivement, et en traduisant cette « bible yoruba » comme la nomme les bokono.

Cette tendance est associée à la constitution d'une Eglise de Fa au Nigeria et au Bénin, ce qui n'est pas le cas dans les Amériques. J'ai déjà assisté à plusieurs services religieux de l'Ijo Orunmila Ato que j'ai filmés dans cette Eglise. Il s'agit d'une liturgie très proche de celles des Eglises protestantes historiques, mais sans référence à Jésus : le culte est centré sur les seize signes de Fa. Il s'agit d'une cérémonie dont la forme est manifestement chrétienne (jusqu'aux robes blanches des pasteurs), mais dont le contenu ne l'est pas. Le sermon s'appuie par exemple sur l'un des mythes de Fa dont le pasteur tire un précepte moral à l'intention des fidèles.

Ajoutons qu'une tentative d'unification entre pratiquants d'Ifa en Afrique et dans les Amériques est actuellement lancée à partir des Eglises d'Ifa du Nigeria. Il s'agit du Conseil International de la religion d'Ifa, dont le siège est à Oke Itasé (Ilé Ifé) au Nigeria. Cette fédération d'Eglises d'Ifa possède un site internet en anglais, avec des contacts au Mexique et

en Floride. J'ai rencontré en janvier 2010 des représentants de cette fédération venus spécialement du Nigeria chez l'un des pasteurs devins de l'Eglise de Porto Novo, afin de resserrer les liens avec l'Eglise de Fa au Bénin (que le Nigeria finance en partie). Ces pasteurs devins du Nigeria m'ont proposé de visiter leur temple au Nigeria. L'association me semble surtout bien implantée au Nigéria, peu dans les Amériques, mais ses activités pourraient devenir rapidement internationales.

La troisième orientation de ma recherche en Afrique occidentale consiste à étudier le vaudou dans sa dimension *politique*. Du niveau le plus local jusqu'au sommet de l'Etat béninois, le vaudou est en relation avec le pouvoir politique. Cette relation apparaît avec clarté à l'occasion de la fête des religions endogènes, organisée tous les ans le 10 janvier. Cette fête est soutenue par l'Etat depuis 1992, date où le président Nicéphore Soglo a soutenu le festival Ouidah 92, consacré au souvenir de la traite des esclaves, mais aussi au culte des vodun. Après 18 ans de régime communiste hostile à toute forme religieuse (en particulier au vaudou), le gouvernement démocratique du Président Soglo souhaitait établir l'égalité entre les confessions, et donner toute sa légitimité aux religions « non-importées », d'où son soutien à Ouidah 92, en coordination avec l'UNESCO. Ce n'est que quelques années plus tard que la fête des vodun fut officialisée. Elle est ainsi devenue fête des religions endogènes afin d'inclure les cultes du nord du pays. L'islam et le christianisme avaient avant cette date des journées chômées et payées correspondant aux fêtes religieuses (Noël, Aid El Kébir), reconnues par l'Etat béninois. J'ai obtenu de l'administration de l'Assemblée Nationale une copie des débats ayant conduit à l'adoption de ce jour férié : les controverses qui se sont manifestées lors de cette séance ont apparemment une double origine : religieuse (certains députés chrétiens et musulmans) ou géographique (la fête est une invention méridionale, qui inquiète certains députés du Nord).

Même adoptée officiellement, la fête des religions autochtones suscite toujours des réticences implicites au plus haut sommet de l'Etat béninois : le Président Boni Yayi n'a jamais participé à aucune cérémonie officielle d'ouverture des festivités depuis 2006 (il est officiellement en voyage à l'étranger), alors qu'il est toujours présent lors des fêtes chrétiennes ou musulmanes. En janvier 2010, quelques jours après la fête, les responsables nationaux des religions autochtones ont été invités à rencontrer le président, mais ils ont

décliné cette proposition. Boni Yayi étant chrétien évangélique²⁵, on peut supposer qu'il ne souhaite pas être mêlé à un culte « païen ».

Néanmoins, le président, aisément réélu en 2011, n'a jamais manifesté publiquement son hostilité à la religion des vodun. Le fait que l'actuel ministre de la culture soit M. Galiou Soglo, fils de l'ancien président de la république, dont on a vu qu'il était très bienveillant à l'égard des religions autochtones, peut même être interprété comme un signe à l'égard des pratiquants des religions autochtones. En outre, le gouvernement béninois alloue une subvention à toutes les organisations religieuses pour appuyer « leur rôle de médiation sociale et de gardien de la paix », y compris les religions autochtones. En 2010, cette subvention s'élevait à plus de deux cent millions de francs CFA pour les religions autochtones, soit environ 400 000 USD, destinés aux chefferies traditionnelles et aux chefs de culte. En ce qui concerne les festivités du mois de janvier, le ministère de la culture et celui de l'intérieur préparent une « communication » chiffrée qui est transmise pour approbation au conseil des ministres.

Cette subvention donne lieu à de nombreux contentieux que gère le ministère de la culture et le ministère de l'intérieur. Les fonctionnaires du ministère de la culture en charge de ce dossier reçoivent une importante correspondance (des lettres de réclamation et de dénonciation) issue des associations culturelles autochtones en concurrence pour l'octroi de la subvention d'Etat. Ce type de conflit est révélateur d'intérêts économiques, mais aussi politiques et religieux, intimement mêlés.

Le fait politique ne se réduit pas, au Bénin, à l'activité étatique²⁶. Il existe en effet une royauté de grande influence locale depuis son rétablissement par le régime démocratique dans les années 1990. Ainsi, Akpon III, actuel roi de Porto Novo et descendant du fondateur de la ville Té Agbanlin, exerce-t-il par exemple une autorité certaine sur les affaires la ville. Il est par exemple la tutelle des *zangbeto*, la société initiatique masquée qui fait régner l'ordre dans la ville, la nuit tombée. Le roi est conseillé par Mito Akplogan, ministre des vodun, qui contrôle et arbitre les conflits entre chefs de culte des vodun. La royauté est ainsi intimement liée au culte des vodun à Porto-Novo : aucune cérémonie royale ne peut avoir lieu sans divination et sacrifice aux dieux. J'ai été reçu plusieurs fois par le roi depuis 2007 et j'ai pu ainsi assister au sacrement du roi des villages lagunaires en novembre 2010, ainsi qu'aux cérémonies qui l'accompagnaient, que présidait le roi de Porto Novo. Le Fa a d'abord été

²⁵ Notons que Mathieu Kérékou, qui a d'abord été un dictateur marxiste, s'est converti au christianisme évangélique dans les années 1990, et a été élu président à nouveau en 1996. Sur cette évolution politique et religieuse, voir Strandsbjerg, 2008.

²⁶ Le lien entre royauté traditionnelle et religion des orisha est attesté aussi au Nigéria : voir Apter, 1992.

interrogé pour déterminer qui, dans le lignage, devait succéder au roi décédé. C'est ainsi que j'ai appris que le fils du défunt avait été écarté, alors qu'il pouvait potentiellement monter sur le trône. La divination est donc bien un opérateur de choix politique de première importance.

On voit ainsi combien s'enchaînent de façon complexe dans la ville de Porto Novo, religions traditionnelles et religions modernes, dans une configuration typique de la surmodernité.

Conclusion

Il ne faudrait pas croire que les phénomènes décrits plus haut se limitent au champ bien particulier des religions africaines et afro-américaines. Les institutions pentecôtistes sont depuis longtemps passées maîtres dans l'usage des nouvelles technologies, télévision et radio depuis les années 1960 aux États-Unis, internet dans le monde entier depuis les années 1990.

Mais les églises chrétiennes historiques ont-elles aussi adopté les nouveaux moyens de communication. Dès 2004, l'Église d'Angleterre a ainsi créé une *paroisse virtuelle*. L'évêque d'Oxford présentait le projet de la façon suivante²⁷ : « I-church is different from a local congregation. Although i-church is a sacramental community, there is no obligation on members to meet together. » Or, la présence des chrétiens réunis physiquement en assemblée était jusque là au cœur de la liturgie chrétienne, y compris anglicane ; cette innovation dématérialise le lien communautaire, puisque les chrétiens de cette paroisse ne sont pas en co-présence. Et pourtant, ils constituent bien une communauté sacramentelle selon l'évêque anglican.

Faut-il s'en étonner ? Certainement pas si l'on pense que l'Esprit Saint est le vent paraclet qu'aucune frontière ne peut arrêter, et qui en outre a donné le don des langues aux apôtres le jour de la Pentecôte. Si la majorité des études sur la globalisation prennent pour objet la dialectique entre le local et le global, les anthropologues doivent prendre en compte une autre dimension lorsqu'ils s'intéressent à la religion : les mouvements d'ascension et de descente de l'Esprit ou des esprits, déplacements qui jouent un rôle décisif dans la liturgie. Toutes les religions (ou presque) conçoivent ainsi la relation avec les êtres surnaturels en leur assignant un lieu de résidence, le ciel, les grottes, le fond des lacs ou la cime des arbres. La hiérarchie des esprits correspond souvent à une hiérarchie spatiale, du dieu suprême résidant

²⁷ Thomas Wagner, « Church of England creates virtual parish », *Associated Press*, 5 mai 2004 ; consulté en ligne le 30 juin 2012 ; http://www.msnbc.msn.com/id/4458082/ns/technology_and_science/t/church-england-creates-virtual-parish/#.T-9rk5EUMpd

dans les nuées aux esprits infernaux. Nous savons bien sûr que cette hiérarchie n'est pas universelle, elle varie en fonctions des cultures considérées. Mais l'important reste que l'étude la globalisation religieuse, comme *circulation généralisée des agents, biens et services religieux*, passe par la prise en compte des représentations spatiales et cosmologiques des croyants : celles-ci orientent assurément les flux, les implantations, les déplacements. En d'autres termes, on comprendra peut-être la globalisation économique en observant le transport des marchandises d'un point à un autre de la *surface* du globe, mais il nous faut examiner la façon dont les croyants conçoivent la relation entre le monde humain et l'empire des esprits pour saisir la globalisation religieuse.

O QUE OS HOMENS E AS MULHERES PODEM FAZER COM NÚMEROS QUE FAZEM COISAS

Clara Mafra*

Neste comunicação vou dar continuidade a uma meta-reflexão sobre os números de religião no censo realizado pelo IBGE, algo que iniciei em 2004, com o artigo “Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável?” (MAFRA, 2004). Como o título indica, minha intenção não era discutir a nova informação gerada pelo censo, mas o levantamento censitário como um instrumento de conhecimento. Como preliminar, naquele artigo eu valorizava a “longevidade” dos números sobre religião nos censos brasileiros – a série que começa em 1872, tem um breve intervalo entre 1920 e 1930, e segue contínua até os dias de hoje. No contraste, devemos lembrar que a França, esta nação ícone da formação do Estado republicano, parou de fazer o levantamento censitário das religiões neste mesmo ano. Os Estados Unidos da América, onde as religiões muito claramente ocupam o espaço público constituindo-o, o Estado deixou de realizar o levantamento censitário sobre a filiação religiosa em 1926, transferindo, desde então, a tarefa para um *pool* de instituições religiosas. Além disso, eu também valorizava a metodologia desenvolvida pelo IBGE – enquanto vários institutos de estatística dos outros países tendem a apresentar uma grade fechada de alternativas religiosas para o respondente – em leques de diversidade composto a partir de dados históricos e do reconhecimento de fluxos migracionais - , o IBGE permite que o respondente indique de forma livre o nome da religião ou culto que faz parte. Isto, em um levantamento censitário – ainda que realizado apenas em um plano amostral – envolve um trabalho monumental, pois o número de declarações sempre será mais amplo e surpreendente que o esperado. No Censo 2000, coletamos mais de 15 mil nomes de religiões de pertencimento. Estes 15 mil nomes foram posteriormente classificados em 144 categorias. Para o censo de 2010 os técnicos do IBGE também indicaram uma lista quilométrica de declarações que foram classificadas em 66 categorias. Vale notar que esta metodologia – que privilegia a expressão livre do respondente diante do estímulo da pergunta – vai na contramão

* Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Professora adjunta do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – PPCIS da UERJ.

de uma tendência dos institutos de estatística estatais dos países do norte, que tendem para a contenção da resposta dentro de um limite previamente estabelecido.

Depois de explicitada as qualidades dos números da religião no censo, eu me voltava para o que considero seu maior problema: a vulnerabilidade dos números de religião. Conversando com líderes religiosos e colegas de profissão, convenci-me que uma única questão: “qual a sua religião ou culto?”, era algo breve demais para garantir a consistência dos números sobre religião no Brasil. Afinal, estamos falando de milhões de respondentes que, diante do agente censitário, respondem algo sobre um pertencimento social e pessoal de livre escolha. Portanto, não é uma questão fácil. Por isto, ao invés de uma única questão no questionário do censo, eu sugeria que deveríamos incluir outras²⁸. Retrospectivamente, eu observo que foi muita ingenuidade de minha parte esperar que o IBGE atendesse tal demanda!

Como é que os eventos se encadearam? Em primeiro lugar, no Censo de 2010 não houve a inclusão de uma segunda questão sobre religião. A demanda dos líderes religiosos e pesquisadores de religião não foi atendida e o número continua a ser produzido e divulgado com uma “alta taxa de vulnerabilidade”. Em segundo lugar, a parceria do IBGE com o ISER, como índice de interlocução com a sociedade civil, seguiu como trabalho menor e subordinado: no Censo de 2000 e no Censo 2010 as equipes do ISER trabalharam exaustivamente sobre as informações preliminares que o IBGE fornecia, sugerindo alternativas e soluções aos problemas apresentados porém, em nenhum momento as equipes ISER tiveram acesso preliminar aos dados do Censo. Nas duas ocasiões, o IBGE teve uma postura ética dúplice: proibiu até o último momento o acesso aos números do censo atual para os parceiros do ISER, mas divulgou com alguns dias de antecedência as informações para alguns órgãos da imprensa. Em terceiro lugar, se avaliarmos, em termos relativos, em 2012 houve um adiamento da divulgação dos dados do censo de religião. Na divulgação do Censo de 2000, os primeiros resultados do Censo, contendo as características gerais da população como educação, migração, nupcialidade, trabalho, famílias, domicílios também incluía o item religião. Para o Censo de 2010, que teve como data de aplicação 31 de julho de 2010, os primeiros dados foram divulgados em novembro daquele ano. Em abril de 2011 saiu a publicação “Censo demográfico: resultados preliminares do universo” que incluía dados da composição da população por sexo, idade, situação de domicílio, cor ou raça, educação,

²⁸ Na época eu falava da inclusão de apenas uma segunda questão, sobre prática, mas atualmente considero mais consistente agregar outras duas: 1. Uma questão que viria como “averiguação da informação”: a apresentação da mesma questão sobre religião ou culto, mas agora oferecendo ao respondente uma grade fechada de alternativas. Assim, muitas dúvidas sobre a consistência da autodeclaração da primeira questão seriam respondidas. 2. Uma terceira questão sobre frequência de participação nas atividades da religião ou culto. Com isto os números avançariam no campo da prática, algo que subsidiaria as duas primeiras questões de identidade e vice-versa.

rendimento, óbitos e emigração internacional. Ao mesmo tempo, foi organizada uma edição especial sobre os “Aglomerados Subnormais – primeiros resultados”. Apenas em 29 de junho de 2012 foram divulgados os números sobre religião do Censo 2010, ou seja, um ano e dez meses depois da aplicação do questionário. Entendo que esta postergação da divulgação dos dados censitários de religião não é resultado do mero acaso, de problema técnico mas inclui uma decisão institucional estratégica.

Ao longo dos últimos anos, alguns pesquisadores sugeriram que os números censitários, aqueles que descrevem a pluralidade religiosa do país, estavam fazendo coisa demais. Pior, estes números pareciam ganhar autonomia e vida própria e estariam favorecendo atores sociais intolerantes. Seguindo este raciocínio, para conter uma atuação equivocada dos números, optou-se por uma tática de invisibilização.

Nesta comunicação, além de apresentar de modo sucinto os argumentos que subsidiariam, a meu ver, esta estratégia de invisibilização dos números, vou defender que os homens e as mulheres sempre podem criar interlocução com o que os números fazem, fazendo com que eles façam outra coisa que o previsto por uma teleologia histórica parcial e fechada. Neste sentido, vou inclusive defender que o Estado brasileiro não abra mão da vantagem que acumulou ao longo de uma série de mais 13 censos aplicados.

* * * * *

Sei que estou caminhando no terreno das hipóteses, mas suponho que o fato da divulgação dos números do censo de religião de 2010 ter ocorrido um ano e dez meses depois da aplicação de um questionário digitalizado, não é um evento fortuito mais uma decisão institucional de cunho político. Sugiro, além disso, que este evento é resultado de uma interpretação equivocada da capacidade de agência dos números de religião.

Para não nos alongarmos, nesta comunicação, vou me ater aos argumentos levantados por Emerson Giumbelli no artigo “Minorias religiosas”, que apareceu em uma coletânea organizada por Faustino Teixeira e Renata Menezes (org) sobre “As Religiões no Brasil – continuidades e rupturas” (2006). Este procedimento, que tem lá suas desvantagens, tem a vantagem de nos poupar tempo. Com a clareza retórica de Emerson, sua escrita sistemática e coerente iremos mais diretamente aos pontos chave do argumento que pretendo criticar.

Em primeiro lugar, o autor reconhece que seu argumento é devedor de uma tradição disciplinar específica no interior das ciências humanas, da filosofia política, que pressupõe que por princípio, a relação entre identidades religiosas e o Estado moderno sempre será

problemática. Isto pela simples razão que o princípio da laicidade ou do secularismo, que está no coração do Estado moderno, exige a separação do Estado e das religiões. Esta separação – que não é simples - se daria, por um lado, no plano “da crença”, com um Estado que abre mão do controle das crenças privadas dos indivíduos. E por outro lado, na busca da neutralização e da autonomização dos aparelhos burocráticos em relação aos engajamentos religiosos dos cidadãos. Quer dizer, para efetivar a separação, o Estado laico ou secular deve recusar os vínculos materiais e simbólicos com as religiões e suprimir a referência religiosa no plano da lei.

Por esta tradição disciplinar, alicerçada em tipos ideais, podemos compreender porque a realização de levantamentos censitários sobre filiação religiosa é tarefa problemática. Se o tema da “crença” é uma questão de fórum privado, o Estado Moderno não deveria se engajar na questão, inclusive, não deveria demandar que o cidadão em sua individualidade a declarasse. Porém, na história da formação de diferentes Estados nacionais, os coletivos religiosos são atores relevantes não apenas na vida privada dos cidadãos, mas na vida pública, muitas vezes constituindo-se como aliados fundamentais para a criação e/ou manutenção do Estado Laico ou secular. De qualquer forma, como nos lembra Bourdieu, os números censitários são constituintes e constituidores de identidades sociais. Com ou sem polêmica, realizar um censo já é um ato político que serve alguns interesses e fere outros.

No artigo citado, Emerson vai além do reconhecimento do caráter problemático de levantamento censitário. Em um passo à frente, o autor afirma que, particularmente no Brasil, os dados do censo de religião estão reforçando uma mudança mais geral: o modo como nós brasileiros imaginamos nossa pluralidade religiosa e nos relacionamos com ela passa, não sem tensões, de um “Brasil sem minoria” para um Brasil constituído por maiorias e minorias”.

O que seria um “Brasil sem minoria”? Para o autor, no leque internacional das nações, o Brasil é um caso interessante porque em sua história “há sinais de pluralidade religiosa em “recuos de variada extensão”, ou seja, (Giumbelli 2006:235), “jamais o vocabulário derivado das noções de maioria e minoria se tornou dominante ou mesmo recorrente para descrever essa pluralidade” (Giumbelli, 2006: 235). Para adensar o argumento, o autor realiza um sobrevoo sobre a história das diferentes tradições religiosas que compõem a nação brasileira.

A Igreja Católica, mesmo sendo a religião de adesão majoritária da população, foi pensada, segundo Giumbelli, como “totalidade” e não como maioria. Nas suas palavras, “Religião da colonização, religião do Estado, religião da nação, religião do povo: sucessivas encarnações da totalidade. Cada uma dessas imagens alimentou a ideia do “Brasil Católico”, de que temos ainda hoje tantas marcas e manifestações” (Giumbelli 2006:236). Esta religião

de totalidade conviveria com uma diferenciação interna – nas práticas sincréticas – e com uma diversidade externa – jogos complexos de complementariedade com alteridades que não se submetem ao poder eclesial, mas que também não estão muito longe de sua influência. O preço que se paga por este “inclusivismo”, afirma o autor, é ocupar um lugar subordinado em uma configuração hierárquica que tem o catolicismo como referência.

Assim estariam as religiões espíritas e de culto afro que formam a nossa pluralidade, mas que, porém, não se comportam exatamente como minoria. Isto porque estas religiões podem ter pouca expressão política, mas tem uma enorme influência cultural. Um universo do ‘neo-esoterismo’, “misticismo, “Nova Era” também, segundo o autor, não se comportaria como “minoria” pois “existem sem causar muitas controvérsias”(Giumbelli 2006:237). O único segmento social que se apresenta com vocação minoritária, afirma Giumbelli, é o dos evangélicos. São eles que acionam os princípios modernos de conversão, de exclusivismo, de realce de fronteiras – elementos constitutivos do estilo minoritário moderno (Giumbelli 2006:238). São eles que, poderíamos agregar, se sintonizam com a linguagem secular e fazem campanhas proselitistas tendo o Censo como referência. No fim dos anos 90, a Assembleia de Deus publicava: “Nos anos 2000 o Brasil será uma nação evangélica”!

Quanto ao campo dos estudos de religião, o autor é breve, mas encontra também ali uma recusa em se operar com o par conceitual maioria/minoria. Em sua síntese do estado da arte dos estudos, Giumbelli afirma que os pesquisadores brasileiros tenderiam a reconhecer uma tríade: catolicismo, protestantismo e religiões mediúnicas (idem: 239). Com este recorte, os pesquisadores tendem a não operar com o par conceitual de maioria e minoria.

Noto que para construir seu argumento, Giumbelli aproxima o caso brasileiro do modelo de Estado Consorciado proposto por Michael Walzer. Segundo este filósofo político, no Estado Consorciado um regime de tolerância mútua se estabelece entre duas ou três comunidades, (na prática, salienta, líderes e elite destas comunidades), enquanto houver confiança mútua e uma relativa segurança sobre a continuidade de uma dominação constitucionalmente limitada de uma das partes sobre as outras (Walzer 1999: 32). Porém, dificilmente o regime consorciado se perpetua em democracias modernas pois a tolerância entre as partes, neste regime, se sustenta na defesa de direitos coletivos que se sobrepõem, muitas vezes, aos direitos individuais.

Em sintonia com esta formulação, Giumbelli afirma que “a pluralidade no campo religioso brasileiro não é traduzível em minorias e majorias”, pois em realidade sua pluralidade se constitui como um “mosaico crivado de muitos centros de referência e de experiência, cujo arranjo obedece ao marco posto pelo catolicismo” (2006: 240).

Mais adiante, Giumbelli afirma que nestes novos tempos, com a perda de consistência do “Brasil católico”, sem uma referência mais consensual do catolicismo como constituidor da “totalidade”, os números censitários seriam lidos como intensificadores dos processos de individualização e como promovedores de uma politização excessiva do campo religioso, ampliando o campo de atuação dos atores sociais intolerantes, ou seja, daqueles que sabem navegar em um campo social articulado pelo par maioria-minoria.

Como recurso retórico complementar, o autor cita ainda duas situações exemplares. 1. Uma pequena reportagem publicada no Globo, de uma pesquisa realizada entre moradores das favelas. Emerson destaca como a reportagem destaca o contraste entre moradores católicos e evangélicos no município e na favela. Outras minorias não são mencionadas. 2. O outro exemplo, se refere ao planejamento do ensino religioso confessional no Estado, em respeito ao decreto 29.228. Em 2004 foram abertos 500 postos de ensino, repartidos entre católicos, evangélicos e diferentes credos. A distribuição teria seguido o resultado de um censo escolar aplicado em 2001, que levantou a filiação religiosa dos alunos da rede estadual. Neste caso, de maneira similar, o autor sublinha a força dos números na sustentação da política de distribuição dos postos de trabalho.

Vindo ao encontro do autor, posso dizer que a transformação de um “Brasil sem minorias” em direção a um “Brasil sem maioria” tanto é indicada como é produzida pelos números censitários. Porém, procurar conter a politização dos dados censitários sobre a pluralidade religiosa postergando a sua divulgação ou buscar disciplinar o modo como estes dados tem sido recebidos pelos diferentes coletivos sociais e pelos cidadãos individuais, tem a mesma eficácia que botar fogo em uma folha de papel para fumar o cachimbo ali desenhado.

No artigo, o autor parece lamentar a perda de um “Brasil sem minorias” pois esta é a marca da excepcionalidade brasileira. Muitas transformações ocorreram no campo religioso nas últimas décadas, e o seu temor é que estas mudanças não se somem para confirmar a excepcionalidade historicamente consolidada. Sua esperança de continuidade da excepcionalidade se assenta no fato de que são poucos os coletivos que ganham com a ratificação das mudanças ou, que ganham com um novo modo de nomear e negociar as diferenças em um campo religioso brasileiro.

De minha parte, apoiada em José Casanova, sugiro que a marca da excepcionalidade brasileira – se houver alguma – está em outro lugar. José Casanova se define como um sociólogo comparativo. Sua obra de referência é o livro *Public Religions in the Modern World* (1994), onde ele defende que distintamente do que foi idealizado pelos cientistas políticos, em nenhum caso, Estados e nações modernas foram constituídas na pura e radical separação entre

Estados e religiões. Para compreender como as categorias religião e Estado tem se constituído e as configurações sociais modernas realizadas no seu bojo, José Casanova se dedica a pesquisar a relação entre Estados e tradições religiosas em diferentes contextos nacionais, comparando-os. Um dos casos analisados no *Public Religion* é o Brasil. Sua análise permite que façamos um gancho com a interpretação de um “Brasil sem minorias” de Giumbelli.

Onde Giumbelli vê “sinais de pluralidade religiosa em “recuos de variada extensão” (Giumbelli 2006:235), José Casanova reconhece sistemas de autoridade e subordinação da igreja no Brasil Império, no Brasil do Estado Novo, no Brasil Republicano. Para Casanova, a Igreja Católica só conquista uma efetiva posição hegemônica, acolhedora de uma pluralidade social diversa e heterogênea – do Brasil urbano e rural, das classes médias e camadas populares, da intelectualidade católica, protestante e lideranças afro-brasileiras – quando da chegada do governo ditatorial nos anos 1960. No período negro da história nacional que se seguiu, de repressão e autoritarismo desenvolvimentista, a Igreja Católica se fortaleceu como a instituição receptora da diferença na oposição a um inimigo comum. Graças à capacidade da igreja católica de se opor como instituição às forças repressivas, e a capacidade de atuação de alguns bispos exemplares, os movimentos sociais ganharam fôlego e as forças políticas de oposição se juntaram, forçando a passagem para a constituição de um Estado de Direito e Democrático.

Na visão de Casanova, a Igreja Católica nunca teve na história nacional, nem antes nem depois, a mesma força hegemônica. Posteriormente, a dinâmica de pluralização das religiões se intensificou em sintonia com a intensificação da vida democrática. Casanova considera que uma das primeiras manifestações de cidadania e vida democrática em um espaço público como o brasileiro, onde a crença é definidora do sujeito moral e político, é a busca de novas opções religiosas. Neste contexto, a religião que se impõe pela adesão formal, não tem grande capacidade de reposição social.

Em entrevista recente para a Istoé (13/03/2012), José Casanova descreveu nos seguintes termos o campo religioso brasileiro: “*O Brasil se converteu em um centro mundial de catolicismo global, de pentecostalismo global e de movimentos afro-americanos globais. O Brasil está surgindo como uma potência econômica global, mas também como uma potência religiosa.*” Para este autor, a excepcionalidade brasileira está em uma capacidade de valorizar os processos de individualização sem deixar de produzir um “sagrado secular” consistente. Este “sagrado secular” é um conceito cunhado pelo autor para se referir ao processo de profanação do religioso no interior da moderna secularização e que envolve certa sacralização da esfera política secular (nação sagrada, cidadania sagrada, constituição

sagrada) e, em especial, se refere ao culto do indivíduo e à sacralização da humanidade via defesa dos Direitos Humanos (tradução livre, Casanova 2011: 65). Estes valores estariam, a seu ver, sendo difundidos nas diferentes frentes de migração ou de trânsito dos líderes religiosos e missionários brasileiros nos diferentes continentes. Esta interpretação da excepcionalidade brasileira não circunscrita às fronteiras do território nacional tende a ser confirmada pela informação de que atualmente o segundo maior exportador de missionários no mundo, depois dos Estados Unidos, é o Brasil.

As notícias que trago de pesquisas sobre missionários brasileiros em Angola e Moçambique tendem a reforçar o ponto. Nestes países, a IURD não desenvolveu uma atuação político-partidária. Recém saídos de longos períodos de guerra por independência e entre diferentes frentes políticas, o recém formado espaço público democrático ainda é bastante frágil e restrito. Estrangeiros não são incentivados a se aventurar na vida pública regional. Isto não torna a IURD uma força social insignificante. Em sua tese, Linda van de Kamp (2011) descreve como a crescente popularidade desta igreja brasileira em Moçambique está relacionada com uma capacidade inusitada de seus pastores oferecerem pontes entre o “tradicional” e o “moderno” levando em conta as diferenças de gênero e de geração dos fiéis. Através da igreja, mulheres de diferentes gerações negociam a condição de mãe e esposa, com as de trabalhadora e de mulher com carreira. Para a autora, cristianismos europeizados tendem a ser mais monocromáticos e dogmáticos que este que vem do Sul.

Se compreendi adequadamente a interpretação de Casanova, a excepcionalidade brasileira não estaria, a seu ver, em um modo particular de imaginação da totalidade, como quer Giumbelli, mas na formação de homens e mulheres com habilidade de interação em uma pluralidade desordenada, em relação a “um mosaico crivado de muitos centros de referência e de experiência”, promovendo, em sua ação individual ou coletiva, a constituição de “sagrados seculares”.

Na verdade, pessoalmente, tenho dificuldade em me alinhar a diagnósticos tão genéricos sobre a “excepcionalidade brasileira”. No entanto, se pressionada, prefiro apostar em um futuro aberto e desconhecido de uma “comunidade global” em formação, como sugere Casanova, que me juntar ao lamento anacrônico de uma imagem de totalidade perdida.

Nesta comunicação, em especial, lamento que os tomadores de decisão de uma instituição do porte do IBGE tenham preferido se alinhar com a posição expressa por Giumbelli, postergando a divulgação dos dados sobre religião e assim, precarizando ainda mais a interlocução social sobre a construção dos números de religião no país. Sem medo de

errar, prevejo que a pressão das diferentes tradições religiosas sobre o IBGE para a construção mais democrática e transparente dos números de religião do censo de 2010 será ainda maior.

REFERÊNCIAS

CASANOVA, José. *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DEKAMP, Linda Van. Violent Conversion. *Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*. 2011. PhD Thesis. Free University. Amsterdam.

GIUMBELLI, Emerson. Minorias Religiosas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As Religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 229-248.

MAFRA, Clara. Censo de Religião: um instrumento descartável ou reciclável?. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

WALZER, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Releituras do Congresso

CONGRESSO DA SOTER - MOBILIDADE RELIGIOSA

Ana Maria Tepedino*

Na busca de um fio condutor para, ao final deste Congresso, que tratou da mobilidade religiosa²⁹, tentar pontuar as reflexões dentro de uma lógica, optei por escolher pontos principais das apresentações, e pensa-los como num álbum de retratos, de onde tiraria as fotos. Achei que Paul Ricoeur, no seu livro *Percurso do reconhecimento*, poderia nos ajudar organizando as apresentações, que foram feitas nestes dias. Também buscarei articular os diferentes enfoques com a sociologia de Michel Maffesoli, que tem uma leitura positiva de nossa contemporaneidade e de Danielle Hervieu-Léger, que embora crítica da Modernidade não assume falar em pós-modernidade.

No livro mencionado, Paul Ricoeur procura realizar uma caminhada em busca do *reconhecimento*, passando por uma série de filósofos: Aristóteles, Descartes, Kant, Hobbes, Hegel, sem se perder na sua finalidade.

Neste percurso ele vai elaborando vários momentos, que utilizarei para ajudar a sintetizar os principais pontos das trabalhos.

- A 1ª foto, o primeiro momento-*Reconhecimento por identificação*³⁰-

Neste Congresso, o 1º. *Reconhecimento* é que estamos *identificando* um acontecimento ocorrido há 50 anos, o *Concílio Vaticano II* que mudou não só a face da Igreja católica, suas relações *ad intra e ad extra*, mas também, apontar o que mudou em relação às outras igrejas cristãs. O reconhecimento se dá a partir *do vivido*, da valorização da *experiência*, tão importante para a pós-modernidade³¹. D. José Maria Pires (bispo emérito da Paraíba, que participou do evento como jovem padre) nos traz o “*olhar de dentro*”, e nos apresenta dados a respeito do Papa João XXIII, dos acontecimentos dentro do Concílio, em linguagem viva e coloquial, que nos faz evocar e nos convoca a *colocar* alma e coração naquele tempo de tanta esperança. O pastor luterano Walter Altmann (nos traz “*o olhar de*

* Doutora em Teologia Sistemática-pastoral pela PUC-Rio, com pós-doutorado na Sorbonne-René Descartes. Professora de Eclesiologia na Graduação e Pós Graduação da PUC-Rio e na Teologia a distância.

²⁹ A mobilidade religiosa é uma perspectiva da mobilidade humana. Fala-se que 214 milhões de pessoas até 2010, ou seja, 3% da população mundial estava em movimento cf. Relatório *Pew* apud Carranza.

³⁰ Cf. Paul RICOEUR, *Percurso do reconhecimento*, São Paulo, Loyola, 2006 p.34-39. De agora em diante citado P.R.

³¹ Cf. Michel Maffesoli, *A Lógica da razão sensível*, Petrópolis, Vozes, 1996, p.159-176. As categorias da pós-modernidade (P-M) são tiradas deste livro.

fora”), e nos fala “do fascínio do ecumenismo”, demonstrando seu conhecimento dos documentos, explicitando: a *Lumen Gentium* (sobre a Igreja), a *Dei Verbum* (sobre a Revelação de Deus) e a *Unitatis redintegratio* (sobre o Ecumenismo). Ambos palestrantes valorizaram o extraordinário esforço de renovação, a inestimável contribuição ao ecumenismo, a mudança de clima na relação entre as igrejas, enfim “os ares revigorantes vividos”. Altmann diante do aparente esquecimento das idéias do Concílio, termina sua fala com a inquietante pergunta, que fica ressoando nos ouvidos “teremos envelhecido precocemente?”.

- O 2º retrato, neste segundo momento Ricoeur apresenta o *reconhecimento da responsabilidade, do homem que age e sofre e é capaz de realização, que reconhece a si mesmo*³², e que é sujeito do Direito. “A obra do homem é inseparável da idéia de virtude, esta dirige a decisão, cuja norma é a regra moral, e atinge o âmago do *reconhecimento da responsabilidade*”³³.

Paulo Fernando Carneiro de Andrade apresenta o fenômeno da Teologia pública, aparente nos discursos de algumas lideranças políticas e, paradoxalmente o fenômeno da secularização, que busca ressignificar a religião na América Latina, enfatizando a *desinstitucionalização*, o que se percebe com o abandono das religiões tradicionais e através da migração para outras igrejas ou do transito religioso (mudança para uma ou várias outras religiões e até, posterior volta para a primeira). Coloca em relevo os *fundamentalismos*, eixo transversal a todas as religiões, que recusa as mediações, pois se considera “*um saber direto*”. O sujeito no fundamentalismo não crê, ele sabe! Outra forma de Teologia Pública que ele apresenta são os *Direitos Humanos*, que foi o tema de Carlos Alberto Steil que apresenta um deslizamento dos Direitos Humanos como direitos sociais e políticos (dos presos políticos, e, especialmente dos pobres), que foi vivido pela Teologia da Libertação; para os direitos morais (aborto e relações entre pessoas do mesmo sexo), que prevaleceu nas discussões das últimas eleições. Pontuou os Encontros Nacionais de Direitos Humanos- ENDH, mostrando a mudança ocorrida, pois estes encontros eram uma atividade da Igreja Católica que se tornam uma atividade do Estado. Este traço da *desinstitucionalização* é típico do contexto da P-M em que vivemos, assim como o *deslizamento da perspectiva política para a perspectiva social, moral*; pois demonstra a ênfase concedida anteriormente à vida pública, e, que agora é concedida à *vida privada*.

³² Cf. P.R. p.85.

³³ Cf. cf Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, livro III, apud P. R. p. 99-100 .

- O 3º retrato, o terceiro momento Ricoeur aponta o *reconhecimento das alteridades*. Trata-se de um *olhar atento* relacionado ao conhecimento do outro-a como agente, que ainda não é igual ao reconhecimento mútuo³⁴.

Carolina Teles Lemos vai apontar uma circularidade entre as mudanças provocadas pela mobilidade religiosa e a inversão público-privado, valorizando a categoria *da vida cotidiana, da família, da intimidade, do espaço, do afeto, da concretude, do dia-a-dia, da valorização da subjetividade e da sexualidade*. Aparece a *racionalidade permeada pela emoção, pela intuição, pela imaginação, pelo senso comum*.

As pesquisas realizadas em várias partes do Brasil apontam para uma grande mobilidade religiosa, especialmente, de pessoas saídas da Igreja Católica e Igrejas evangélicas históricas em direção às igrejas Pentecostais e neo-pentecostais. O motivo é “*sentir-se bem*”. Um dado polêmico apresentado pela autora foi que “merece destaque, pela primeira vez na história do Brasil, há menos mulheres que homens que se declaram católicos”.

Brenda Carranza aponta a *mobilidade como palavra-chave* para o momento que vivemos e valoriza a mutualidade dos conhecimentos intersubjetivos, que eu ousaria chamar de *olhar estético*, (do grego *aísthesis*, o que experimentamos em comum), portanto, uma emoção comum. A pluralidade com a qual nos defrontamos, demonstra que se trata de juventudes unidas em torna da WEB, se expressando com novas linguagens, numa rede de relações em movimento, traços valorizados na P-M. Típico das *tribos urbanas* é se constituir através de redes, que são formadas por grupos que se *reúnem pelo afeto, por algum interesse*, (que não são fixos, nem permanentes), pois, os grupos se fazem, se desfazem, e se refazem ao sabor dos acontecimentos (outra característica da P-M). Neste momento, aparecem as demandas, não dos direitos humanos, em geral, mas dos direitos de alguns grupos dentro da sociedade: os homossexuais, afrodescendentes e mulheres.

Outra diferença aparece com a perspectiva política. Como já havia sido apontado por Steil, a política tradicional se defronta com a nova política, que B. Carranza apresenta como: “*a consciência cidadã, que busca expressar nas ruas seus direitos; as campanhas das idéias espalhadas pelas redes sociais, que transmitem em tempo real, as micro-experiências*”³⁵.

Porém o ponto fulcral do discurso desta pesquisadora aponta a característica da *contradição, do paradoxo, como específico* para o momento que vivemos, ao enfatizar a

³⁴ Cf P.R. p. 105.

³⁵ B. CARRANZA cita como marco político do século XXI, a novidade iniciada em 2008: os indignados ou Revolução espanhola, os occupiers do EUA, a Primavera árabe, os movimentos estudantis do Chile e do Brasil.

missão fora do Brasil, como novo contexto missionário: “*a missão reversa*”. “*Os colonizados vão missionar aos seus colonizadores*”.

Neste contexto, a autora valoriza a *mobilidade objetiva*, onde jovens se deslocam pelo fervor missionário; e a *mobilidade subjetiva*, que é produzida pelo impacto das transformações geradas pelos avanços tecnológicos e suas linguagens, bem como, pelas mudanças nas concepções e práticas políticas, que incorporam à sua experiência religiosa outras formas de relação com as instituições religiosas e suas hierarquias.

Outra *contradição* que aparece é a *presença da “religiosidade sem religião”*, versus “*experiências voltadas para a sobrevivência e fortalecimentos institucionais*”.

Nesta mesma linha de valorização do cotidiano Gilberto Cavassos Gonzalez nosso “*espirituólogo*” latino vai nos apresentar a *mobilidade espiritual*, que penetra o cotidiano e se encontra com os grandes clássicos da nossa tradição cristã. Cita G. Gutierrez que, em seu livro *Beber no próprio poço*, nos ensina muito. O pesquisador apresenta cinco níveis para se entender a espiritualidade; 1- como ontologia; 2- como experiência; 3- como tradição clássica; 4- como ciência; 5- como uma arte. Lembrei de Santa Teresa de Ávila que afirma a espiritualidade como relação “*tratar de amor com quem sabemos que nos ama*”.

O autor sublinha a *espiritualidade do cotidiano*, as relações entre nós, entre nós e Deus, entre nós e nossas tradições religiosas, e valoriza nossos santos. É a espiritualidade dos leigos, do povo no seu caminhar diário, sentindo o sopro do Espírito que anima nossa vida, com suas alegrias e tristezas, problemas e esperanças.

- A 4ª. Foto, o quarto ponto de Ricoeur se refere ao *reconhecimento mútuo*, que é o *auge do processo*. Este começa na interação, abre caminho para a interação, articulando a voz ativa *reconhecer* com a voz passiva *ser reconhecido*. *Articula autonomia e ligação*.

O exegeta Johann Konings, na sua palestra “Palavra de Deus e linguagem humana”, apresenta as religiões como “*linguagens que exprimem a experiência de Deus*”, que nos introduz neste espaço do diálogo, do reconhecimento mútuo- do divino que se fala, se auto-revela, se auto-exprime, a Palavra que se manifesta a nós, que a acolhemos. “*A religiões são moradas e manifestação do divino*, mas só percebe isto quem mora com ele na casa”. O divino não é o “*totalmente outro*” de forma que sua presença torna-se imperceptível, mas o “*sempre-outro*” que possibilita, ao homem e à mulher, radical autonomia, que faz que sua percepção possa ser experimentada como heteronomia. *A Palavra que se faz carne* (Jo 1,14) participa do nosso mundo existindo em mútua comunicação.

- A 5ª foto, o quinto momento: *reconhecimento de si*, a consciência reflexiva de si-*Iipseidade*, (*selfhood*)³⁶ reconhece dois momentos: um que se volta para o passado, com a memória, e outro, que se volta para o futuro, com a Promessa. Mas, precisam ser pensadas conjuntamente no presente ativo do reconhecimento de si³⁷.

As apresentações das pesquisas: de Solange Rodrigues “Jovens, experiência do sagrado, pertencimento religioso” apresentando uma larga biografia e demonstrando o interesse que a questão das Juventudes e mobilidade religiosa está levantando, especialmente, nos ambientes acadêmicos. De modo geral, os jovens apresentam uma desinstitucionalização onde, possam articular o emocional e a expressão religiosa³⁸. O Pentecostalismo Protestante e a Renovação Carismática Católica são exemplos do sucesso desta perspectiva, embora esta última tenha sido incorporada à instituição.

As juventudes vivem num momento existencial de insegurança e experimentação e apresentam algumas diferenças como: 1) um quadro de desfiliação religiosa (20-24 anos), 2) conversão a outro credo religioso, 3) re-adesão à religião de origem, não mais como herança familiar, mas como decisão própria, 4) jovens pentecostais concentrados nas camadas mais pobres da população são os que apresentam menos mobilidade, 5) jovens sem religião, são os que constituem a maior % dentro do conjunto da pesquisa sobre religião no Brasil.

A outra pesquisa apresentada por Jorge Claudio Noel Ribeiro Jr. “Juventude e Religião. Diversidade e autonomia” versa sobre a auto-consciência dos jovens universitários da PUC-SP sobre a questão religiosa, e parte da definição que G. Simmel dá de religiosidade: “*disposição irreduzível e fundamental da alma, uma energia sem conteúdo prévio, que confere a grandeza aos altos e baixos da vida, estabelece um relacionamento espiritual contínuo em relação ao conjunto da existência e a conforma ao destino da alma*”. Não significa uma religião formal, mas a crença descomprometida em um deus informal, muitas vezes entendido como energia.

A pesquisa revela diversidade entre os universitários em sua relação com o ambiente religioso. Este pesquisador identifica quatro categorias “*Crentes pluralistas, crentes sem religião, devotos, seculares*”. Ele afirma que a maior escolaridade faz a pessoa perceber a amplitude do real, guiar-se por princípios éticos, superar o egocentrismo, se abrir para a solidariedade e dar importância às amizades. Sua visão de mundo incide na compreensão política, na modernização social e na adesão à democracia. Para estes jovens, a existência tem

³⁶ Cf. P.R. p. 105-122. Ipseidade é o que faz com que um ser seja ele próprio e não outro.

³⁷ Cf. ibidem p. 123.

³⁸ Cf. D.HERVIEU-LEGER, *De l'émotion en religion*, Paris, Cerf, 1990, p.51

sentido e valoriza-se a fé enquanto confiança na vida, em si mesmo-a, na família e amigos e no transcendente”. O pesquisador constata que todas as categorias de jovens estudados têm em comum, o *gosto pelas conversas sérias e a musicalidade*.

- A 6ª foto, o sexto momento de Ricoeur é o *reconhecimento como respeito ao indivíduo*. Aqui surge a *estima social*, e aparece o afeto ligado ao *olhar ético*. Respeito pelo indivíduo, o direito e a solidariedade.

Eduardo Silva nos apresenta a “Teologia dos sinais dos tempos latino-americanos-considerações hermenêuticas e linguagem teológica”. Partindo da pergunta: qual o papel da Teologia, se volta para o texto de GS 1 e se indaga pelos sinais dos tempos, nas constantes reinterpretações, realizadas desde o Concílio até hoje. A conferência de Medellín (1968), afirmou que ‘os sinais dos tempos’ são um ‘*locus theologicus*’³⁹, que, em cada momento, nos desafia a olhar nosso contexto, como o fazemos agora “*interpretatio temporis*”. Depois de citar autores como Paul Tillich, Claude Geffré, David Tracy o autor apresenta “a situação atual como chamado de Deus”. Adverte que não serve pensar num esquema pergunta-resposta. “*Uma coisa é responder a uma pergunta e outra é responder a um chamado, no sentido de corresponder à maneira de existir, proposta por Deus*. Para terminar, elabora alguns critérios para descobrir no presente do continente a ação-paixão do Deus de Jesus Cristo, por meio do seu Espírito. Olha a realidade LA desde a Palavra e a ação de Deus e olha a Palavra de Deus e a ação de Deus desde a realidade do continente. *Circularidade hermenêutica complexa* para evitar cair no dualismo, e no monismo.

Lembra a obrigação de reconhecer a voz de Deus, que nos obriga a julgar a realidade a partir de critérios antro-po-ético-filosófico-teológicos, para poder passar de condições menos humanas a condições mais humanas⁴⁰.

Considera critérios de uma hermenêutica teológica para interpretar este tempo:

1) uma pluralidade regulada de interpretações: nem um único sentido, nem infinitos sentidos, 2) o sentido teológico de uma realidade que tem outros sentidos (olhares das ciências humanas), 3) dialética acontecimento-sentido, 4) um critério cristológico aberto à pneumatologia, 5) o caráter atual e metafórico da atuação de Cristo na história: a atualidade da Teologia dos Sinais dos tempos.

³⁹ Cf. Documento de Medellín “A Igreja na atual transformação da América Latina” doc VII, 13, Petrópolis, Vozes 1969.

⁴⁰ Cf. Paulo VI, *Populorum Progressio*, 1967.

Todas estas fotos foram contempladas debaixo de uma luz proporcionada pelas inspiradoras-inspiradas liturgias, que através de mantras interiorizadores, de Palavras evocadoras e belíssimos vídeos-músicas provocadores preparavam a atmosfera para a realidade que seria apresentada. Outra luz multicolorida foi a afetiva homenagem ao prof. Libanio pela comemoração dos 50 anos de fecundo ministério como sacerdote, pastor, professor, escritor, pesquisador, e pelo serviço como 1º presidente da Soter.

- Na última página do álbum, uma nova foto aparece. Foto tirada recentemente, neste tempo em que vivemos. Não está muito clara, porque as pessoas estão em movimento. A mobilidade religiosa é fruto da religião em movimento⁴¹. Nosso tempo contraditório e paradoxal, onde nada é sabido de uma vez por todas, onde vamos descobrindo passo-a-passo, ensaiando nos abrir para o pluralismo cultural, no qual estamos imersos, para colocar em relação verdades parciais, mas, que nos fazem avançar. Tempo de relacionalidade entre religiões e saberes. A foto chama nossa atenção, é preciso acolher e acompanhar os processos que estão nascendo, e nos convida a fazer caminho juntos. Olhar a realidade como aparece, e não como gostaríamos que fosse.

As fotos das pesquisas apresentadas nos alertam para tornar nossas instituições religiosas mais leves, desconstruindo estruturas que foram significativas e importantes em outros tempos, mas que hoje, são fardos pesados. Sugerem construir uma nova imagem de Deus, mais de acordo com nosso tempo. Um Deus onipotente no amor, um filho de Deus que se encarna de forma kenótica (Fil 2,7-9) e de um Espírito Santo que nos inspira a interpretar a pluralidade de sinais à luz do único sinal, Jesus Cristo; de uma igreja dinâmica, processual, relacional, evolutiva, humilde e corajosa. As fotos da espiritualidade, da mística, estão bem manuseadas, e demonstram a importância de valorizar as experiências de Deus realizadas hoje, sentindo a intercomunicação em nossa vida concreta, cotidiana, infundindo coragem e alegria para a vida ter sentido, e a solidariedade com a vida dos pobres, os preferidos de Deus, ser protegida. Aparecem pequenas fotos de um tempo importante, os momentos vividos juntos, as emoções comuns, as alegrias e tristezas, o aprofundar as relações e as novas experiências de grupos, “as tribus urbanas”, e construir um novo tecido eclesial e social.

⁴¹ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

- Outra foto meio desfocada parece nos chamar a ousar inovar, com coragem e discernimento para perceber a ação do Espírito Santo, que sopra nesta mobilidade religiosa, neste pluralismo cultural, como vento soprando sementes de um tempo novo.

- Na última foto aparece um vento levantando a areia das pesquisas apresentadas em direção ao mar, (melhor metáfora para nosso tempo), que nos convida a mergulhar, sem medo. No mar não há caminhos já feitos. Há correntezas, e neste tempo novo, ainda não sabemos reconhecer para onde estamos sendo levados!

UMA RELEITURA DO CONGRESSO

*Luiz Carlos Susin**

1 A temática do congresso

a) O congresso se propôs como eixo temático a “mobilidade” religiosa, buscando compreender um fenômeno específico, o atual momento religioso brasileiro e em boa medida também global. Através das migrações de linguagens, de presença e atuação política, que são formas da práxis da fé vivida em sociedade, e do “sintoma” por antonomásia do tempo, a juventude, o congresso aglutinou diversas sugestões temáticas sob a “mobilidade” religiosa e conferiu coerência ao conjunto.

b) A mobilidade mais primária, material e corporal, é a do migrante em deslocamentos geográficos cujo motivo principal é econômico, a busca de trabalho para melhorar sua vida e de sua família (Brenda). A questão econômica atual, a mobilidade produzida pelas crises econômicas e agora climáticas, a busca de novas oportunidades de trabalho, os sofrimentos dos deslocamentos decorrentes, passaram quase em silêncio.

c) A mobilidade produzida pelas novas condições tecnológicas, pelas mídias e meios de comunicação e transporte, como também a mobilidade simbólica por deslocamentos de sentido religioso através das mídias, podem ser encontradas reunidas na juventude, nas gerações X,Y,Z, o que a revisão bibliográfica e a pesquisa da Pucsp apontaram (Solange e Jorge Claudio). Nos movimentos da primavera árabe, dos “indignados”, dos *Occupies*, o protagonismo político da juventude utilizando mídias de última geração - as redes sociais - mereceria uma atenção especial. No Brasil, os “Levantes da juventude” corroborando a Comissão da Verdade, descobrindo torturadores, constitui um pouco a nossa parte neste momento de união entre juventude, mídias, retorno da política recalcada.

d) A mobilidade que tem raízes na modernidade atinge o nível do “ex-cesso”, até a *híbris* (Erwan). Na megalópolis se concentra todo tipo de excesso atual. O “não-lugar”, a vertigem do caos, a violência espontânea, a pressão que estoura em depressão, a busca de narcóticos que fazem surgir o narcotráfico urbano e a violência organizada, que, por sua vez, cria novos deslocamentos, etc. e tem influência forte sobre a juventude. A cidade, seus limites, seu deslocamento em direção ao futuro, não esteve presente no congresso. Uma lição

* Doutor em Teologia, professor do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-RS.

é que – parafraseando Eduardo Silva na última conferência do congresso – não toda mobilidade é saudável ou possível.

e) O excesso de mobilidade produz o seu avesso, a busca desesperada de estabilidade, de certeza e segurança. Esse subproduto é o fundamentalismo, os “jovens conservadores”, aparente paradoxo. Entregam-se a uma tribo, a um grupo que exerça poder sobre eles, ou a instituições identitárias fortes. “A certeza não é fé”, pois quem tem certeza não precisa acreditar (Paulo Fernando citando Zizek). Mas precisa que outros compartilhem a certeza, donde decorre a violência do fundamentalismo sobre o meio social. Por isso, os “números que fazem coisas” (Clara Mafra e Carolina) mostram mobilidades religiosas que precisam ser bem analisadas, e uma das hipóteses é o crescimento do fundamentalismo socialmente perigoso. A mobilidade em direção a esta imobilidade ou imutabilidade buscada pelos movimentos tradicionalistas, não é de ordem metafísica como já foi na Igreja Católica, lembrando o Cardeal Ottaviani, prefeito da Suprema Congregação do Santo Ofício durante o Concílio, que se angustiava com mudanças na Igreja, já que Deus é imutável e por isso a Igreja deve ser imutável (seu lema era “Semper Idem”!). Trata-se agora de uma “reação” em dialética extrema com a mobilidade e a flutuação sem fim.

f) Na atual mobilidade, as Igrejas que apostaram em mídia, megatemplos, estruturas fortes (crescimento do clero, de paróquias e dioceses) fracassaram (Ricardo): a Igreja católica e a Universal do Reino de Deus estão no mesmo declínio. O pentecostalismo, mesmo fragmentado, provavelmente cria pequenas comunidades de pertença, de reconhecimento e de apoio humano em regiões e situações que as primeiras não atingem, áreas de mobilidades periféricas, leigas e abandonadas a elas mesmas, migrações para regiões desprovidas de estruturas. Ou seja, em termos de Igrejas históricas, especialmente na experiência da Igreja Católica, somente o incentivo missionário a leigos e comunidades eclesiais de base é a receita para que os números sejam favoráveis.

2 Perfil dos temas de comunicações e dos participantes⁴².

a) É notável, com o crescimento de número de participantes, a participação de pessoas novas e sobretudo de rostos jovens neste congresso da Soter. Evidentemente a oportunidade de comunicações em congresso internacional reconhecido com Qualis A pela Capes é uma

⁴² Agradeço a preciosa colaboração de Brenda Carranza para este segundo ponto.

grande motivação. Isso não impede que o interesse se alargue para os diversos interesses da própria Soter. Talvez seja oportuno criar plataformas diferentes para GTs e para Comunicações livres, para que os trabalhos de Gts sejam mais proveitosos.

b) As comunicações nos GTs foram numerosas e muito variadas. Os GTs com maior número de comunicações foram: 1. Espiritualidade (interreligioso, GT4, com 19 comunicações, Mística, GT 16 com 14 comunicações). 2. Filosofia e religião (GT 2, com 29 comunicações). 3. Educação e religião, ensino religioso (GT3, com 23 comunicações), e Arte, Literatura e religião (GT 11, também com 23 comunicações). 4. Diversidade afro-religiosa (GT 18, com 22 comunicações). Não é uma estatística exata, uma vez que estes mesmos assuntos podem ser encontrados dispersos também em outros GTs.

c) Os GTs com menor incidência, revelando que estes assuntos ainda estão sendo ensaiados no âmbito das ciências da religião e da teologia, foram Ecologia e cidadania (GT 8, com sete comunicações), e Sociedade, laicidade e tolerância (GT 14, também com 7 comunicações). Em tempos de crise ambiental e mudanças climáticas isso dá o que pensar.

d) Estiveram praticamente ausentes do conjunto enorme de comunicações os temas de: 1. Saúde, doença e cura, algo que motiva muito a mobilidade religiosa; 2. Trabalho e economia, que motiva a mobilidade dos migrantes; 3. Cidade, sobretudo a megalópolis, onde a mobilidade tem características dramáticas; 4. Violência e narcotráfico, grave problema social que arrasta a juventude.

e) Quanto ao perfil dos participantes, pode-se constatar que a grande maioria provém de instituições confessionais católicas e protestantes, sejam faculdades, sejam centros universitários. Mas houve a participação de 60 pessoas ligadas a Universidades Federais, sobretudo de João Pessoa e Juiz de Fora, e 33 de universidades estaduais. Apenas 6 participantes não tem vínculos acadêmicos e institucionais, e apenas 3 tem vínculos institucionais não acadêmicos. Ou seja, o congresso, sobretudo no formato que dá oportunidade de comunicações a mestrados e doutorandos, tem um forte apelo acadêmico.

f) A presença de participantes de origem em tradições muçulmana e umbandista obriga a um refinamento da linguagem que, frequentemente ainda é de totalidade cristã, às vezes católica. Não é indiferente nomear Igreja ou Igrejas – no plural -para uma precisão ecumênica, como também convém reservar a palavra Igreja ou comunidade eclesial para as tradições cristãs, sem que se use para estas a palavra “religião”, e utilizar a palavra “religião” ou tradição religiosa tanto para a tradição cristã no seu conjunto como para as demais

tradições (Portanto, não é adequado dizer “religião católica” ou “religião luterana”, etc), mas é adequado dizer tradição religiosa (ou religião) cristã, muçulmana, judaica, hindu, budista, indígenas, afros, etc.

3 As relações entre teologia e ciências da religião, entre teólogos(as) e cientistas da religião na Soter.

Observando-se as conferências, as mesas e sobretudo a pequena multidão de comunicações, é evidente o acento acadêmico de ciências da religião neste congresso. Leituras teológicas foram a sessão em torno dos cinquenta anos do Concílio Vaticano II (Wlater Altmann e Dom José M. Pires), duas intervenções de mesas (Konings e Cavazos), e a conferência final, de Eduardo Silva, que começou justamente colocando as conexões entre ciências da religião e teologia. Nas comunicações, mesmo alguns que provém da área de teologia fizeram comunicação que se enquadra preferentemente em ciências da religião. Sobre isso convém algumas notas:

a) O problema do estatuto científico. Se estivéssemos no momento áureo da escolástica medieval, a teologia não seria somente reconhecida como ciência, mas como a ciência por antonomásia, que detém o conhecimento mais alto, portanto a rainha das ciências. Em tempos modernos, arriscou se tornar a gata borralheira no mundo acadêmico, dado o novo estatuto das ciências modernas. As ciências da religião se afirmaram em certa medida como filhas rebeldes e depois juízas da teologia. Esta relação ainda não é tranquila, se é que um dia vai ser. Mas é necessário trabalhar sobre ela, suas conexões e também acentos, pontos de partida e métodos específicos. De certa forma, ambas tem problemas em comum no campo mais vasto das ciências. O que é, afinal, produção de conhecimento, reconhecimento de verdade, etc? O fato de as revistas de ciências da religião e de teologia terem dificuldade de serem aceitas em indexadores famosos por apresentarem não propriamente artigos científicos mas somente ensaios é um caso do problema comum, embora pese ainda mais para a teologia, como acenarei adiante. Emergencialmente, é necessário questionar se o padrão científico para a área pode ser o das ciências da saúde, como está acontecendo, o que põe problema também para a filosofia e para outras áreas das ciências humanas. Como também é necessário investigar o estatuto científico de um bom ensaio, que pode apresentar mais adequadamente intuições e ser germen de conhecimentos novos e não simplesmente relatos do que já se conhece.

b) A dupla pertença da teologia. A teologia é mais do que uma área de fronteira, pois carrega responsabilidades em dois campos ou níveis: no âmbito da fé é uma vocação, um chamado e um ministério, e no âmbito da razão, da ciência, é uma explicação, uma hermenêutica, um serviço crítico e criador de conhecimento. Para não voar nas asas de *fides et ratio*, basta evocar José Comblin, cuja presença na Soter foi marcante desde o seu início até seu recente falecimento. Em 1985, quando se elaborava os estatutos da Soter, estavam presentes quase só homens, quase só teólogos, todos católicos, que tinham sido anteriormente convocados pela Comissão Episcopal de Doutrina da CNBB, com Dom Aloísio Lorscheider à frente. Eram tempos de rescaldo das instruções vaticanas sobre a Teologia da Libertação, e os estatutos tinham clareza – e conservam até hoje – sobre a necessidade de fazer teologia no marco da opção preferencial pelos pobres, das comunidades eclesiais de base, do método da Teologia da Libertação. Na ocasião, Comblin interveio fortemente para que se colocasse também o marco acadêmico, a produção de nível acadêmico e interdisciplinar. Nestes últimos tempos Comblin observou de forma incisiva que a teologia precisa cuidar de seu enraizamento em comunidades de fé viva, como uma tarefa de intelectual orgânico das comunidades eclesiais, pois sem isso perde a sua seiva e a sua capacidade de ser realmente teologia, tornando-se formal, academicista, uma nova escolástica de má qualidade. O que veio acontecendo? Teólogos e teólogas da herança da Soter, pouco estimulados pelas autoridades eclesiásticas, encontraram cada vez mais abrigo na academia, ganharam reconhecimento acadêmico, obrigaram-se aos compromissos acadêmicos junto à Capes ou ao MEC, utilizam amplamente as pesquisas e trabalhos das ciências da religião. Enquanto outros se encerraram em manuais, catecismos, citação de magistério eclesiástico para servir em formação seminarística. Sobretudo os segundos não dão o ar da sua graça na Soter, mas também os primeiros começam a rarear. Como a teologia deve se posicionar entre as comunidades de fé de onde parte e a academia onde deve elaborar seu trabalho com o auxílio das ciências, é uma tarefa para a própria teologia.

c) O enlace de teologia e ciências da religião: A Anptecre (Associação Nacional de Pós-graduações em Teologia e Ciências da Religião) já tem se dedicado à reflexão sobre o estatuto, a epistemologia, etc. com as devidas distinções mas ainda pouco às relações entre teologia e ciências da religião. Parece se produzir entre nós, de forma tardia, o que a Alemanha conheceu no século XIX, quando as ciências da religião tomaram distância crítica da teologia. É uma pena que estamos pouco atentos para aprender a não precisar reinventar a roda. Afinal, na Alemanha a teologia continua a ocupar um lugar no espaço público e na

universidade de Estado. Nos Estados Unidos as ciências da religião seguem, em muitas universidades, junto à teologia. O nosso modelo é mais francês, mas não certamente com a mesma qualidade. A minha impressão de teólogo é que sobretudo algumas lideranças da área de ciências da religião, que provém de sua formação na área da teologia, aproveitando do fato de maior facilidade de articulação acadêmica das ciências da religião, esnobem a teologia de forma militante. Com isso perde não somente a teologia, mas também as ciências da religião. Pois cada uma necessita da outra para se manter em seu estatuto próprio. A teologia, que parte da fé que busca compreender, tem acesso mais imediato à experiência religiosa que as ciências da religião pretendem estudar partindo da academia e dos instrumentos das diversas ciências. E as ciências da religião são necessárias para a teologia elaborar de forma objetiva e acadêmica a experiência que compartilha com a comunidade de fé que é seu ponto de partida. A teologia mantém vivo o objeto de estudo, as ciências dão objetividade, pureza e amadurecimento ao objeto de estudo.

d) Desenlace de teologia e ciências da religião? Tentando imaginar o afastamento de ambas ou a absorção de uma por outra, o que teríamos? Uma perda para ambas e tanto para a comunidade de fé como para a comunidade científica. A teologia sem ciências da religião se torna hermética, encerrada no mundo eclesiástico, confusa com a própria experiência religiosa, frequentemente teologia “de corte” em relação ao poder de plantão, fundamentalista, ideológica, ou narcisista, visionária, intolerante, sempre perigosa. As ciências da religião sem o companheirismo da teologia se torna uma objetivação acadêmica árida e sem fecundidade. Pelo contrário, a sua pretensão científica acaba por ressuscitar os fantasmas arrogantes das ciências modernas aplicadas à área humana, se tornam *ciências desumanas* por sua objetivação sem capacidade de real simpatia e compaixão que torna o conhecimento realmente humano. Sua objetivação e sua crítica soam como agressão diante da qual se protegem as comunidades de fé e os seus dirigentes. Bastam estas sinalizações para sustentar que o desenlace é prejudicial para todas as partes, inclusive para as próprias comunidades de fé e para a sociedade. A quem poderia interessar? Por isso a decisão inicial da Soter em manter juntas e em estreita colaboração a teologia e as ciências da religião revelou-se sempre mais acertada. Até porque todo teólogo/a que se preze navega também em águas das ciências, interdisciplinarmente e transdisciplinarmente, para dar conta de seu trabalho.

e) Soter e ANPTECRE: enlace ou desenlace: Com o crescimento da subárea de teologia, que engloba ciências da religião na área de pós-graduações em filosofia da Capes,

um crescimento que se deve mais às ciências da religião, a subárea está se tornando uma área autônoma. No fórum de coordenadores que precedeu a fundação da ANPTECRE se discutiu as relações entre ambas e a oportunidade de criação da associação no mesmo formato de outras associações nacionais de pós-graduações. Mas ao não considerar a existência e o dinamismo da Soter, levados pela convicção de que era importante para a afirmação da área seguir os moldes existentes, perdeu-se a possibilidade de criar algo original e melhor. Teria sido importante encontrar a diretoria da Soter e ter feito uma consulta ampla, e isso teria possibilitado uma conexão adequada, um aproveitamento de energias, e teria possibilitado uma base ampla sob a ANPTECRE que lhe daria mais solidez do que as outras associações de pós-graduações. A meu ver, salvo argumentos diferentes, foi uma oportunidade desperdiçada pela pouca atenção e pelo pouco conhecimento de alguns coordenadores. O que temos hoje é uma duplicação de congressos de teologia e ciências da religião com o mesmo formato, as mesmas necessidades, investimentos duplicados, publicações duplicadas, energias duplicadas, agendas estouradas, necessidade de dividir pessoal nos programas e conexão ainda praticamente inexistente. Como não falta quem sonhe em desenlaçar criando duas áreas autônomas, permanece a tentação, a nível de pós-graduações, de andar pelo extravio que foi apontado no item anterior, o que dificultaria ainda mais pensar criativamente a relação da ANPTECRE com a Soter. Enquanto a Capes insiste na solidariedade dos programas, arrisca-se uma disputa inútil e infantil de espaços, de apoio institucional, de verbas? A meu ver, as pós-graduações poderiam ser o Departamento Nacional de Programas de Pós-graduações da Soter. Todo mundo sairia ganhando. Mas não creio que atualmente a maioria dos coordenadores de programas concordaria com esta sugestão. Então está posto o problema para pensar. Como dizia Tomás de Aquino, filósofo e teólogo: *Non multiplicanda entia sine necessitate* (Não se deve multiplicar entidades sem [real] necessidade).

Homenagem ao Pe. Libanio por seus 80 anos

BREVE LAUDATIO IN HONOREM JOÃO BATISTA LIBANIO

*Edward Neves M. B. Guimarães**

Considerações iniciais

Experimentei refinada alegria com o convite da SOTER para, nesta noite especial, proferir breve *laudatio* a João Batista Libanio. Não se trata, simplesmente, de evento da celebração de seus 80 anos de vida ou gesto de gratidão a quem foi o 1º presidente da SOTER, mas, sobretudo, de momento solene para expressar, publicamente, admiração e reconhecimento pelo testemunho cristão e pelos significativos serviços prestados, de modo especial, como teólogo, escritor e mestre do “Caminho”.

Proferir breve *laudatio*, em 15 minutos, a figuras caleidoscópicas, multifacetadas e fecundas como Libanio se revela tarefa simultaneamente simples e complexa. Simples porque facilmente percebemos a beleza e variedade de seus feitos: livros, artigos, conferências, palestras, aulas, orientações, homilias... Complexa porque diante da dificuldade em conseguir sistematizar sem se perder nas incontáveis qualidades e ser tomado por aquela sensação de incompletude, somos chamados a usar o critério da qualidade, tarefa de engenhoso desafio devido ao peso incontornável da subjetividade de quem a executa.

Ainda nessas considerações iniciais, ponderando entre os muitos títulos que poderia aqui utilizar: presbítero, vigário, professor, orientador de estudos, orientador espiritual, pastoralista, religioso jesuíta, assessor, conferencista, escritor, teólogo, mestre, doutor, sábio, testemunha, amigo, dentre tantos outros possíveis... Escolhi o que julgo melhor expressar, com fidelidade, a pessoa do Libanio: “**mestre amigo**”.

Entendo o termo mestre como aquele que tem a autoridade reconhecida pelo testemunho coerente de viver o que ensina; e, sobretudo, mestre é aquele que faz de sua vida e de seu labor serviço ou auxílio para que o outro se eduque e cresça enquanto pessoa. Sei que muitas das atuais práticas acadêmicas e religiosas configuram-se dissonantes, mas considero que não se pode compreender um mestre, que faça jus a esse título, sem que este seja simultaneamente amigo, ou seja, que, como Libanio, cultive a proximidade, o cuidado amoroso, a ternura e o afeto pelos discípulos.

* Mestre em Teologia (FAJE), professor da PUC Minas e Coordenador do CETESP – Centro Superior de Estudos Teológicos e Pastorais da PUC Minas.

Libanio, de fato, é “mestre amigo” em, sobretudo, três dimensões que se entrelaçam:

I – Mestre-amigo da formação intelectual

A vocação e dedicação do Libanio à vida intelectual produziu muitos frutos suculentos e saborosos, entre os quais julgo merecer destaque:

1. A obra **Em busca de Lucidez**, sua obra-prima, por causa da aplicabilidade didática e em temas diversos, do “método complexo dialético-hemenêutico libaniano” de fazer teologia;

2. A trilogia **Revelação a partir da modernidade; Eu creio, nós cremos; Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**: o leitor tem acesso a provocativa Teologia Fundamental, pensada no horizonte da cultura contemporânea;

3. Libanio dedicou-se de forma incansável à formação de outros intelectuais: por meio do ensino, da orientação de pesquisa e elaboração de inúmeros subsídios. Nessa frente de trabalho produziu também grande variedade de frutos entre os quais merece relevo: A contribuição significativa na formação, orientação, estímulo, promoção e introdução à vida acadêmica de inúmeros teólogos/as, leigos/as ou religiosos/as. Muitos deles, inclusive, se encontram aqui entre nós na Soter; Além de professor e educador, escreveu preciosos instrumentos de orientação e iniciação à pesquisa tais como: **Introdução à vida intelectual; Formação da Consciência Crítica; A arte de formar-se; Teologia da Libertação roteiro didático para um estudo**;

Libanio escreve e forma escritores: escreveu, com Maria Clara, **Escatologia Cristã**, com Afonso Murad, **Introdução à Teologia**, só para citar dois exemplos;

Pela atualidade temática desenvolvida e pela clareza didática, destaco ainda entre suas muitas obras:

1. A trilogia **Olhando para o futuro, Qual o futuro do cristianismo e Cenários da Igreja**: nos quais faz teologia em chave autocrítica e esperançada, apontando critérios de discernimento e exigências mínimas de credibilidade para o cristianismo no contexto contemporâneo;

2. Na obra **A religião no início do milênio** oferece ao leitor reflexões lúcidas e profundas sobre a complexidade do fenômeno religioso atual e nos brinda com capítulo paradigmático sobre a distinção semântica entre religiosidade, religião e fé;

II – Mestre-amigo do fazer teológico e pastoral e do colocar-se na fronteira

Libanio é mineiro e faz teologia no seio da Igreja Católica e a faz amalgamando cinco características que dão identidade própria ao seu pensar:

1. A teologia libaniana se mostra **acadêmica e pastoral**: inquieta e inquietante, brotada da práxis e para a práxis eclesial;

2. Revela-se **teologia mineiramente dialética e hermenêutica**: profeticamente esperançada, crítica e autocrítica, mas igualmente propositiva quando analisa e discerne na complexidade da realidade ideologias, cenários e tendências;

3. Teologia profundamente **dialógica em múltiplas direções**:

- para trás (com o legado da Tradição) e para frente (com os desafios de engendrar horizontes novos);
- para dentro (com a Bíblia, os documentos da Igreja Católica e com as diversas correntes teológicas) e para fora (com sensibilidade ecumênica e com as diversas ciências);
- para baixo (enquanto acolhedora do grito dos empobrecidos) e para cima (enquanto alimentada pela espiritualidade inaciana e iluminada pela presença do Mistério de Deus);

4. Teologia corajosa e criativa, à medida que **assume o serviço de pensar a fé cristã nos desafios da “fronteira”**:

- O diálogo com as novas ciências e tecnologias;
- As tendências e desafios do mundo dos jovens;
- Os novos paradigmas da contemporaneidade;
- A cultura internética e midiática;
- A lógica da cidade e da pós-modernidade;

- Os impactos das novas estratégias ideológicas do sistema capitalista de mercado;
- Dentre tantos outros;

5. A teologia libaniana configura-se como teologia do caminho e no caminho, estradeira e companheira, sem medo de abandonar a segurança do estruturado para abrir-se ao novo, deixando mover-se pela coragem de voltar às fontes e repensar a sabedoria dos antigos no horizonte da cultura atual em busca de lucidez.

III – Mestre-amigo do testemunho coerente da vida que encontra sentido no colocar-se a serviço do outro

Quem conhece de perto Libanio percebe que as virtudes que ele cultivou, e até hoje cultiva, apresentam-se diante dos olhos. Destaquemos três dentre elas:

1. Libanio conquistou **equilíbrio entre a leveza e a presteza**. Por um lado, cultivava o bom humor e a alegria jovial de viver, sua marca registrada, por outro, cultivava a busca constante do estilo de vida sóbrio, simples e com sentido, porque entendeu que vida plena significa, ao jeito de Jesus, “vida a serviço da vida”;

2. Libanio **entrega o melhor de si naquilo que assume como serviço à missão**. Para concretizar as inúmeras frentes de serviço em que se coloca, desenvolveu com maestria a autodisciplina, a tenacidade nos estudos, o discernimento das prioridades. Ele não perde o foco daquilo que se propôs, sabe o que quer e para onde vai;

3. Libanio **se tornou arguto pedagogo do cuidado**. Conseguiu desenvolver profundo senso de respeito à autonomia, ao jeito e ao ritmo do outro caminhar e tomar consciência dos passos trilhados. Consegue escutar e acolher sem emitir juízos de valor, mas de modo tão jesuânico, que o outro, por experimentar total acolhida e entendimento amoroso, sente-se interpelado a se tornar pessoa melhor;

Para concluir

Atendendo a muitos pedidos, quero contar 10 dicas libanianas para quem quer chegar aos 80 anos com a saúde e a disposição:

1. Cultivar de modo crescente o bom humor e o encantamento pela vida;
2. Nadar, pelo menos, 1.000 metros duas ou três vezes por semana, de preferência em piscina de água fria;
3. Não comer “cebola”, pois envelhece e nem perder tempo assistindo TV;
4. Celebrar a vida saboreando dois cálices de vinho tinto, pelo menos uma vez por mês, cercado de pessoas que lhe amam de verdade;
5. Fazer três ou quatro palestras por semana, escrever dois livros, por semestre, e, pelo menos, doze artigos científicos por ano;
6. Partilhar a vida quatro finais de semana, por mês, com o povo de Deus;
7. Conviver e acompanhar o crescimento e analisar as tendências de uma “tropa” de jovens até que eles cheguem à vida adulta. Em seguida, acompanhar outra geração e, em paralelo, perceber as mudanças;
8. Sentir fome insaciável pelo conhecimento verdadeiro;
9. Amar e ser amado, com cada vez maior profundidade;
10. Sentir dor quase insuportável diante do sofrimento humano;

Ao “mestre-amigo” Libanio vida longa, com saúde e criatividade. A ele nossa gratidão e reconhecimento pela concretização humana de “vida a serviço da vida”, referência interpelante pelas muitas lições de amor.

Ao mestre e amigo com carinho

Edward Neves M. B. Guimarães

Por andar “**Em busca de lucidez**”,

E por ter frequentado a “**Escola da liberdade**”,

Fez da “**Introdução à vida intelectual**” o seu serviço,

Dedicou-se assiduamente à “**Formação da consciência crítica**”,

O resultado deu fruto e nós colhemos: tornou-se mestre n“**A arte de formar-se**”.

Por preocupar-se com **“O mundo dos jovens”**

E por ter buscado entender **“Para onde vai a Juventude?”**

Apontou dominante **“Ideologia e Cidadania”** defendeu

E percebendo os rumos dos **“Jovens em tempos de pós-modernidade”**,

Como Jesus, foi capaz de amá-los e apontar-lhes **“Caminhos de existência”**.

Por refletir intensamente sobre a dinâmica da **“Fé”**,

E por buscar **“Qual o caminho entre o crer e amar?”**,

Percebendo a estreita relação entre **“Fé e política”**,

Usou intensamente as mídias: jornal, revistas, livros, rádio, site e TV,

E diante dos desafios de **“Crer num mundo de muitas crenças e tão pouca libertação”**.

Elaborou-nos instigante roteiro didático sobre a profética **“Teologia da Libertação”**.

Por perceber a virulência e a certeza d**“A volta da grande disciplina”**,

Refletiu sobre a **“Igreja contemporânea”** e sobre **“A religião no início do milênio”**,

E **“Olhando para o futuro”**, com destreza, esperança e realismo,

Embora deixando-nos perplexos com a pergunta inusitada: **“Qual o futuro do cristianismo?”**.

Foi capaz de traçar-nos, com clareza, os **“Cenários da Igreja”** e desafiar-nos a **“Um outro olhar”**

Então, voltou-se para as preciosas intuições do **“Concílio Vaticano II”**,

Fez memória de sua **“Contextualização... e seu desenvolvimento”**,

Analisou seus desdobramentos entre nós: **“Conferências gerais do episcopado latino-americano”**,

E ao afirmar **“Eu creio em Deus Pai”**, **“Eu creio em Jesus Cristo”** e **“Eu creio no Espírito Santo”**,

Com olhar esperançado, foi capaz de apontar-nos **“Os carismas da Igreja do terceiro milênio”**.

Sem esquecer-nos da semente semeada na **“Teologia da Revelação a partir da modernidade”**

Lançou-nos, também, instigante convite: busquem **“Introdução à Teologia”**,

Caminho necessário para **“Crer e crescer”** espiritualmente,

Deu-nos pérolas, “**Eu creio, nós cremos**”, e pílulas de sustento, “**Como saborear a celebração da Eucaristia?**”

Então, embrenhou-se na análise das “**Linguagens sobre Jesus**”, o Caminho e a Verdade.

Antes percebeu “**As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais**”,

E os desafios de elaborar “**Pastoral numa sociedade de conflitos**”,

Então, apontou-nos a necessidade de entender “**As lógicas da cidade**”,

E, com “**Obediência na liberdade**” e “**Discernimento espiritual**”,

Assumirmos o desafio diário de “**Ser cristão em tempos de Nova Era**”.

Por refletir também sobre as duas faces da moeda: “**A vida e a morte**”,

E perceber angustiado o medo e “**O problema da salvação no catolicismo popular**”,

Estudou a fundo e escreveu-nos, de modo sábio, leitura esperançada da “**Escatologia Cristã**”,

Mostrou-nos também a importância do cultivo da “**Utopia e esperança cristã**”,

E de voltar-nos, sempre confiantes, sobre “**Deus, os homens e seus caminhos**”.

GRUPOS TEMÁTICOS GTs

COMUNICAÇÕES CIENTÍFICAS

GT 1: PROTESTANTISMOS

Coordenadores

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante - Faculdade de Teologia Unida de Vitória/ES

Prof. Dr. Adilson Schultz – PUC Minas, MG

Ementa

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

**A DINÂMICA DO REINO:
UMA BREVE NOTA SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE ESCATOLOGIA
E POLÍTICA NA SUBCULTURA FUNDAMENTALISTA ROTESTANTE
NORTE-AMERICANA**

*Daniel Rocha**

Resumo

A presente comunicação faz uma reflexão histórica sobre as relações que se estabeleceram entre expectativas escatológicas e questões políticas na trajetória da subcultura fundamentalista norte-americana. Inicialmente, analisar-se-á o fundamentalismo e sua formatação inicial a partir de seu contexto de surgimento: os EUA da virada do século XIX para o XX. Em seguida, trabalhar-se-á com as implicações e dimensões políticas do que optamos por chamar de subcultura política fundamentalista, subcultura esta herdeira de três grandes matrizes de onde retira os elementos para construir seu ideário e discurso: o conservadorismo, a cultura política norte-americana e, especialmente, as crenças milenaristas. Por fim, partindo das reflexões anteriores, estudar-se-ão os elementos milenaristas do fundamentalismo protestante e as relações que tais crenças estabelecem com o contexto sociopolítico.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Milenarismo. História dos Estados Unidos. Culturas Políticas.

Introdução

Alguns termos e conceitos vão ganhando, ao longo do tempo, usos e atributos que acabam, especialmente no senso comum, distanciando-os de seus significados originais. Quase todos nós, por exemplo, falamos com extrema desenvoltura sobre o “cinismo do mundo contemporâneo” ou que “fulano de tal” é um cínico mesmo sem termos a menor noção do que era e do que propunha a corrente filosófica inaugurada por Antístenes. Excetuando-se os filósofos e alguns pesquisadores do mundo antigo, muitos, mesmo no meio acadêmico, quando indagados, ligarão o cinismo, no máximo, a “um tal de Diógenes” que vivia dentro de um barril. Em suma: apesar dos conhecedores e estudiosos do cinismo original serem pouquíssimos, as pessoas falam com a maior desenvoltura do mundo sobre o cinismo, aplicando-o a um incontável número de situações e comportamentos.

Embora de história bem mais recente, o termo fundamentalismo parece estar indo pelo mesmo rumo. Especialmente após o atentado contra as “Torres Gêmeas” do *World Trade Center*, promovido por radicais islâmicos em 2001, o termo fundamentalismo caiu no “gosto popular” - assim como o prazer sádico de rotular outras pessoas como fundamentalistas (o fundamentalista da história é sempre o outro). Passou a haver, segundo Dreher (2006), um uso

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: danielrochabh@yahoo.com.br

“inflacionário” do conceito. Fundamentalismo tornou-se quase um sinônimo de intransigência e radicalismo, religioso ou não. Religiosos praticantes, pessoas intolerantes e pouco abertas ao diálogo e “inimigos do progresso” em geral ganharam a pecha de fundamentalistas. Além disso, ao colocar o fundamentalismo como sinônimo de intransigência, radicalismo e violência de fundo religioso pode-se levar a uma conclusão, nessa lógica, óbvia: o fundamentalismo sempre existiu. Para alguns, por exemplo, Galileu teria sido vítima da perseguição de fundamentalistas religiosos. Isso seria condizente com a realidade?

Tais apropriações e ressignificações acabam por deixar o interessado no tema com uma pergunta bem simples: afinal de contas, o que é o fundamentalismo? Respostas diferentes podem surgir de diferentes perspectivas disciplinares e metodológicas. Entretanto, como trabalho de um historiador, a presente comunicação buscará entender o fundamentalismo a partir de sua raiz histórica e em diálogo com o contexto religioso, social, econômico, etc., no qual o termo surgiu e onde se pode falar de um “movimento fundamentalista” inicial. Se a pergunta que se busca responder é essa e não outra, deve-se evitar buscar no fundamentalismo inicial respostas para perguntas que não eram feitas em seu contexto de surgimento.

Seu *locus* de florescimento são os Estados Unidos da segunda metade do século XIX. Seu contexto é o de grandes transformações, entre as quais: o surgimento dos grandes centros urbanos; o grande fluxo de imigrantes que buscavam oportunidades no novo mundo, trazendo com eles a experiência da diversidade cultural, ideológica e religiosa; as esperanças e conflitos do pós-Guerra de Secessão; a viva herança iluminista da crença no progresso e nas possibilidades da razão humana para construir um “mundo melhor”; e o grande desenvolvimento científico, agora experimentado no dia a dia das grandes cidades, no processo produtivo, nos novos “confortos” da vida urbana e, inclusive, na busca racional da origem do ser humano - através das teorias darwinistas. Vivia-se, especialmente nas grandes cidades capitalistas, uma nova experiência de tempo, o tempo da modernidade analisada por Baudelaire (1988), marcada pela experiência da efemeridade e da transitoriedade que “ao identificar-se pelo novo, que no instante seguinte estará superado, (...) passa a reger-se por um tempo que se autoconsome” (GATTI, 2009, p. 164). Em meio a tal turbilhão, um número cada vez maior de pessoas abandonava as crenças e *ethos* do protestantismo tradicional, enquanto outros buscavam adaptá-las ao pensamento moderno (MARSDEN, 2001, p. 108)

Querer “enxergar” fundamentalismo antes disso é um anacronismo. O fundamentalismo é um filho (mesmo que bastardo ou indesejado) da modernidade, do desenvolvimento econômico e urbano, do processo de secularização teorizado por Weber, etc. É um fenômeno moderno. Fomentado numa modernidade que cheirava a crise e contradição:

um ambiente que prometia “aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos” (BERMAN, 1986, p. 15).

A presente comunicação busca dar uma pequena contribuição, partindo da perspectiva historiográfica, para um melhor delineamento e uma compreensão mais coerente do fundamentalismo e das relações que suas convicções teológicas estabelecem com o seu contexto sociopolítico. Inicialmente, analisar-se-á o fundamentalismo e sua formatação inicial a partir de seu contexto de surgimento: os EUA da virada do século XIX para o XX. Em seguida, trabalhar-se-á com as implicações e dimensões políticas do que optamos por chamar de subcultura política fundamentalista, subcultura esta herdeira de três grandes matrizes de onde retira os elementos para construir seu ideário e discurso: o conservadorismo, a cultura política norte-americana e, especialmente, as crenças milenaristas. Por fim, partindo das reflexões anteriores, estudar-se-ão os elementos milenaristas do fundamentalismo protestante no século XX, em especial na sua majoritária vertente pré-milenarista/dispensacionalista, e as relações que tais crenças estabelecem com o contexto sociopolítico norte-americano.

1 Fundamentalismo e história

A segunda metade do século XIX, especialmente o período que se seguiu à Guerra de Secessão (1861-1865), foi marcada por várias transformações de ordem social, política, econômica e cultural. Nessa época, ocorreu um grande processo de crescimento econômico e modernização, especialmente nos grandes centros urbanos norte-americanos. Juntamente com as indústrias e a consolidação do capitalismo moderno, surgiam as grandes metrópoles, aperfeiçoavam-se os meios de transporte, criavam-se novos costumes e práticas no meio urbano, etc. Tais transformações que não deixariam ileso a religiosidade protestante tradicional.

É um período de transição onde “o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro” (BERMAN, 1986, p. 16). Aos poucos foram aparecendo os inevitáveis conflitos entre os valores da moral religiosa e as benesses do desenvolvimento tecnológico e da prosperidade econômica das classes médias urbanas. Se até esse período o protestantismo marcava a identidade e herança nacional americana, onde, por exemplo, nas escolas públicas eram ensinados valores cristãos/protestantes juntamente com ideais iluministas sem maiores

traumas, aos poucos começou a haver uma separação mais nítida entre a esfera pública, o mundo do trabalho, e a esfera religiosa. Marsden (2001, p. 111) fala que o paradoxo essencial da civilização norte-americana é que ela consegue ser, ao mesmo tempo, intensamente espiritual e intensamente materialista¹. As questões de fundo religioso ainda gozavam de grande proeminência nos debates públicos e na esfera política, onde republicanos e democratas aderiam às demandas por valores morais como a luta pela proibição da venda de bebidas alcoólicas, que acabou tendo sucesso posteriormente.

Apesar disso, o processo de modernização em curso faria baixas no protestantismo tradicional. Com a chegada de vários imigrantes de diferentes formações religiosas para trabalhar no norte dos EUA, especialmente católicos irlandeses e italianos, ocorreu um processo de secularização das escolas públicas que eram, na prática, escolas protestantes. As principais igrejas nos EUA – metodistas, batistas, presbiterianos, congregacionais e episcopais – passaram a ser acusadas de se tornarem cada vez mais secularizadas, afastadas das doutrinas e do ímpeto conversionista dos grandes avivamentos dos séculos XVII e XVIII. Começavam a surgir movimentos paralelos em busca de uma religiosidade mais “viva” e intensa, com grande ênfase no sobrenatural, como os movimentos *holiness* (que seriam a semente do pentecostalismo moderno que explodiria nos EUA após a virada do século). As igrejas tradicionais, para eles, haviam se acomodado e, com sua visão pós-milenarista², viam nos EUA daquele período a implantação de um reino milenar de justiça, liberdade e prosperidade. Entre os críticos da acomodação das grandes denominações protestantes surgiu um forte movimento pré-milenarista³ que acusava as igrejas de se calarem frente aos pecados e à crescente incredulidade da nação.

Se no norte tais questionamentos quanto aos rumos do protestantismo norte-americano começavam a surgir, no sul eles já estavam mais que consolidados. Mesmo antes do conflito as igrejas do sul já haviam se separado das igrejas do norte – haviam os batistas do sul, os metodistas do sul, etc. Esse sentimento era forte entre os brancos do sul dos Estados Unidos que já na Guerra de Secessão declaravam estar lutando pelo que consideravam a civilização cristã, que era moralmente e espiritualmente superior à civilização *yankee* (MARSDEN, 2001,

¹ The essential paradox in American civilization: It is both intensely spiritual and intensely materialistic.

² Na perspectiva escatológica pós-milenarista, a Segunda Vinda de Cristo seria precedida pela implantação de uma civilização cristã, marcada pela justiça, prosperidade e amor cristão na Terra. Ao final desse “reino milenar” dos cristãos, Cristo retornaria pessoalmente para habitar com o seu povo.

³ No pré-milenarismo o reinado de mil anos de justiça e felicidade de Jesus Cristo na Terra, anunciado no livro do Apocalipse, só ocorreria após o retorno visível de Cristo para reinar com os seus. Portanto, o reino de Deus seria implantado na Terra somente após uma intervenção sobrenatural divina, que daria um fim à história dos homens e seus governos. Em contraposição ao pós-milenarismo, é uma crença extremamente pessimista, pois crê em uma decadência moral cada vez maior e que só terá fim com a volta de Jesus.

p. 179). Embora derrotados e com o orgulho ferido, os sulistas continuaram, a seu jeito, lutando por sua cultura, seu modo de vida e sua perspectiva de religião. Os confederados acusavam os *yankees* de levarem suas igrejas para o rumo do liberalismo enquanto eles permaneciam fiéis à sã doutrina. Além disso, o sul não experimentou um processo de modernização tão profundo quanto o norte e nem foi exposto ao dramático processo de diversidade étnica e religiosa fomentado pelas grandes ondas de imigração (que se restringiram, praticamente, ao norte). De acordo com Kepel (1991, p. 132-133), “ao norte industrializado, modernizado e em plena expansão, opõem-se o sul agrícola, com uma organização social obsoleta, parecendo ter sido lançado na espiral de um declínio inexorável depois de sofrer a derrota na guerra de secessão”.

Entretanto, o conflito que daria início às discussões sobre as questões em torno das quais se uniriam os que viriam a ser chamados fundamentalistas se daria dentro dos muros dos seminários e das cúpulas das igrejas protestantes do norte. A reação do conservadorismo protestante frente ao processo de secularização do cristianismo norte-americano teve como seu principal foco irradiador a presbiteriana escola teológica de Princeton, especialmente através das polêmicas e escritos do professor de teologia sistemática e pregador Charles Hodge (1797-1878). Em síntese, contra o que os teólogos conservadores da Escola de Princeton lutavam? O inimigo foi chamado por eles de modernismo teológico (ou liberalismo teológico).

Nesse período se começou a debater nos seminários norte-americanos trabalhos de teólogos europeus, especialmente alemães, como Adolf Von Harnack que, dialogando com as teorias científicas e as novas metodologias de pesquisa, buscaram compatibilizar os escritos bíblicos com as novas descobertas da ciência. Abandonando os dogmas e a crença na ausência de erros no texto bíblico, a chamada Alta Crítica passou a encarar a Bíblia como um livro comum e passou a utilizar as técnicas de análise próprias da literatura e da análise das fontes. A partir daí começou-se a questionar a autoria de certos livros (como, por exemplo, a atribuição dos textos do Pentateuco a Moisés), a explicar “a formação dos livros da lei através da compilação tardia de várias tradições e fontes distintas” (VELASQUES FILHO, 2002, p. 113), a questionar-se a historicidade de milagres, como a abertura do Mar Vermelho e o caminhar de Jesus por sobre as águas – feitos que contrariavam as novas descobertas e o saber científico de então -, e, através do estudo comparado das religiões, enxergar a influência de outras tradições religiosas concorrentes na tradição judaico-cristã. Na perspectiva liberal o cristianismo era, acima de tudo, ético. Jesus seria o grande mestre da moral e da virtude, um

exemplo a ser seguido e não mais o Deus encarnado e operador de grandes milagres e prodígios.

Portanto, o conservadorismo surgiu como uma reação a tais “ataques” à fé tradicional e à interpretação ortodoxa dos textos bíblicos. A Escola de Princeton buscou reafirmar algumas “verdades essenciais” que estavam sendo questionadas pelos adeptos do método histórico-crítico de exegese, que já influenciava vários professores nos seminários norte-americanos. “Para esses teólogos, a Bíblia só podia ser a revelação perfeita de Deus se fosse isenta de erros, contradições, paradoxos e inconsistências” (VELASQUES FILHO, 2002, p. 126). Para Hodge e seus companheiros questões como a infalibilidade e ausência de erros no texto bíblico; a imaculada concepção e o nascimento virginal de Cristo; a morte expiatória na cruz; a ressurreição corporal de Jesus; e a realidade objetiva dos milagres eram fatos que não estavam sujeitos a questionamentos de qualquer ordem. Tais ataques à sã doutrina deveriam ser rechaçados e o “protestantismo liberal” poderia ser qualquer coisa menos o cristianismo legítimo. A partir daí a guerra estava declarada entre liberais e conservadores pelo controle dos seminários e das igrejas. Tais discussões saíram dos muros dos seminários e começavam a chamar a atenção da nação. Por exemplo, “quando Charles Briggs, um presbiteriano liberal, foi acusado de heresia e processado pelo presbitério de Nova York em 1891, por defender publicamente a crítica superior [Alta Crítica], o *New York Times* imprimiu a matéria na primeira página” (ARMSTRONG, 2009, p. 202).

A “reação conservadora” não se restringiu aos presbiterianos. Logo movimentos de reação ao modernismo teológico e em defesa da inerrância do texto bíblico se alastraram pelas mais diferentes denominações protestantes. O conflito entre as duas correntes se acirrou e vários professores e pastores, de parte a parte, sofreram processos internos, foram destituídos de suas cadeiras nos seminários e muitos deles expurgados de suas igrejas. Ao mesmo tempo, começaram a ocorrer encontros, como a Conferência Bíblica de Niágara em 1878, de cristãos conservadores que empreendiam uma grande cruzada nacional contra a proliferação de interpretações heterodoxas da Bíblia. Essas lideranças conservadoras, “nesses encontros, cada vez mais concorridos, começaram a criar uma identidade distinta e se conscientizaram de seu potencial como força independente” (ARMSTRONG, 2009, p. 203). Estava lançada a semente do movimento fundamentalista.

Para os conservadores, o modernismo teológico, muito mais do que um desvio da verdadeira doutrina, era uma ameaça aos fundamentos da civilização cristã e aos valores da *nation under God*. Sua disseminação era responsável pela decadência moral e o afastamento do país de seus alicerces bíblicos. Um marco nessa luta foi o lançamento de *The*

Fundamentals (Os fundamentos), uma coletânea de 12 volumes lançados entre os anos de 1909 e 1915, contendo uma série de artigos de teólogos conservadores refutando os erros do modernismo teológico e reafirmando os pontos inegociáveis da fé cristã autêntica. Financiados por ricos homens de negócios, os volumes de *The Fundamentals* foram distribuídos por todo o país, e aqueles que não estavam a par da disputa foram incitados a tomar posição na polêmica. Segundo Dias (2009, p. 26):

Sua disseminação terminou levando um debate teológico, interno ao mundo eclesástico e de caráter altamente abstrato, à condição de conflito ideológico e político de interesse nacional que, embora com menor incidência, continua presente no espaço público norte-americano até hoje.

O advento da Primeira Guerra Mundial e a onda de patriotismo que a seguiu contribuiu significativamente para que as discussões perdessem seu aspecto puramente teológico. O temor da guerra jogava água fria nos sonhos pós-milenaristas dos liberais das grandes igrejas e reacendia temores apocalípticos. A luta contra os alemães (responsáveis pelo surgimento do modernismo teológico) era uma luta da América Cristã pelos valores que estavam sendo abalados. A degeneração alemã era o reflexo do que o liberalismo poderia fazer a uma nação cristã. “O que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização” (ARMSTRONG, 2009, p. 238). De acordo com Marsden (2001, p. 188), enquanto a Primeira Guerra uniu temporariamente a nação em uma “orgia de patriotismo”, a manhã seguinte revelou antagonismos que não poderiam ser curados. A longo prazo, nenhum desses antagonismos era mais culturalmente significativo que aquele entre os fundamentalistas e os modernistas nas principais igrejas⁴.

A guerra serviu para acirrar ainda mais os ânimos entre liberais e conservadores. A partir daí e, especialmente, após a Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas ocorrida em 1919, surgiu o adjetivo fundamentalista que vários conservadores carregavam com orgulho⁵. No mesmo ano fundou-se Em 1919 fundou-se a *World's Christian Fundamentals Association*. O fundamentalista era, inicialmente, um defensor da fé e da inerrância do texto bíblico, mas também um defensor dos valores cristãos e um combatente ferrenho da

⁴ Wars are catalysts for social change. They speed up the processes of social development and conflict. While World War I temporarily brought most of the nation together in an orgy of patriotism, the morning after reveals open antagonisms that could not be healed. In the long run, none of these antagonisms was culturally more significant than that between fundamentalists and modernists in the mainline churches.

⁵ Ao que parece, o termo fundamentalista foi criado pelo batista conservador Curtis Lee Laws para definir sua facção dentro da disputa que se travava dentro da convenção batista do norte.

degradação moral e da secularização da qual o país era “vítima”. Seu inimigo era o modernismo e tudo o que ele representava.

Se no período da guerra os teólogos liberais eram acusados de germanistas, após a guerra o inimigo passou a ser o socialismo. Depois do advento da revolução bolchevique e da inserção de comunistas no movimento operário norte-americano aumentou o medo da “ameaça vermelha”. Protestantes ligados ao que se convencionou chamar de “Evangelho social”, liberais em sua grande maioria, que advogavam que “em vez de estudar as minúcias da história bíblica, os cristãos deviam ocupar-se de problemas urbanos e trabalhistas e combater abusos como o trabalho infantil” (ARMSTRONG, 2009, p. 235) eram taxados de comunistas e só serviam para mostrar, segundo a perspectiva fundamentalista, que o modernismo teológico leva, em última instância, ao ateísmo. Ações de pastores liberais como o reverendo Charles Stelzle de Nova York, que chegou a convidar “León Trotski e Emma Goldman para realizar palestras em seu templo” (ARMSTRONG, 2009, p. 236), só serviam para acalorar o debate e as acusações.

O pós-guerra foi um período de sucesso e popularização para o fundamentalismo. Conseguiram se impor dentro das grandes igrejas e ganharam simpatia de boa parte da população, especialmente no sul, ainda altamente agrícola e avesso aos novos costumes da modernidade metropolitana. Os combates fundamentalistas agora se davam em várias frentes: contra o modernismo teológico, contra o modernismo nos costumes, contra os inimigos externos que começavam a mostrar suas garras dentro dos EUA (comunismo, anarquismo, etc.) e contra um inimigo que mobilizaria suas forças para uma batalha da qual não conseguiriam sair ilesos: o darwinismo.

Em 1923, William Jennings Bryan, político democrata (ex-secretário de estado e candidato derrotado à presidência por três vezes) e ardoroso fundamentalista iniciou uma grande cruzada contra o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas norte-americanas. No seu ponto de vista, o darwinismo negava as verdades bíblicas e levaria as crianças norte-americanas ao ateísmo e ao abandono dos valores cristãos sobre os quais a nação fora erguida. Bryan lotou auditórios por todo o país, e chamou a atenção da mídia e da opinião pública. A cruzada de Bryan teve grande sucesso no sul dos EUA, onde estados como a Flórida, o Mississippi, o Arkansas e o Tennessee criaram projetos de lei proibindo o ensino das teorias de Darwin em suas escolas. Naquela época,

os sulistas não precisavam aderir ao fundamentalismo. Eram muito mais conservadores que os nortistas, nesse aspecto, e abrigavam em suas congregações um número de liberais pequeno demais para justificar uma campanha fundamentalista. Entretanto, estavam preocupados com o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas. Viam-no como um exemplo da ‘colonização’ de sua sociedade por uma ideologia estranha (ARMSTRONG, 2009, p. 244).

Tal polêmica seria responsável, em 1925, por um episódio que marcaria a história do fundamentalismo e seria, também, responsável por sua desgraça junto ao grande público. Na pequena cidade de Dayton no estado do Tennessee o jovem professor de biologia John Scopes foi preso por ensinar a teoria da evolução em suas aulas. O julgamento do caso Scopes mobilizou a imprensa norte-americana da época, ávida por polêmicas que turbinassem suas vendas de jornais. Os grandes órgãos de imprensa do norte dos EUA, partidários de uma cultura moral mais flexível, criaram um grande teatro onde se travariam várias batalhas: ciência *versus* religião, urbano *versus* rural, e norte *versus* sul (MARSDEN, 2001, p. 195). O palco do “espetáculo” a rural e sulista Dayton no estado do Tennessee serviu para enfatizar mais tais antagonismos.

Imortalizado nas telas do cinema pelo filme *Inherit the Wind*⁶ de 1960, dirigido por Spencer Kramer e estrelado por Spencer Tracy, Fredric March e Gene Kelly, no caso Scopes “na realidade o que estava sendo julgado era a subcultura fundamentalista americana, que viria a ser lançada no ridículo pela descrição que a imprensa fez dos argumentos toscos e ultrapassados utilizados pelos que se opunham a Scopes” (KEPEL, 1991, p. 132)⁷. Com o auxílio de Bryan na acusação, os argumentos fundamentalistas foram sendo derrubados pela habilidade do advogado de defesa, o renomado Clarence Darrow. Para a imprensa, enquanto Bryan representava o mundo rural e o discurso populista, Darrow representava a racionalidade e a sofisticada e moderna cultura urbana.

A divulgação que a imprensa fez do julgamento desacreditou o fundamentalismo junto ao grande público e o adjetivo fundamentalista, antes ostentado com orgulho, passou a ser sinônimo e ignorância e desinformação. O jornalista H.L. Mencken afirmava que os fundamentalistas “estão em todo lugar onde o conhecimento é uma carga pesada demais para cabeças mortais, ainda que seja o vago, patético conhecimento disponível nas escolinhas suburbanas” (*apud* ARMSTRONG, 2009, p. 245). Os fundamentalistas seriam inimigos da

⁶ Lançado no Brasil com o título de “O vento será tua herança”.

⁷ “A imprensa vibrou ao apresentar Bryan e seus partidários como anacronismos irremediáveis. O jornalista H. L. Mencken denunciou os fundamentalistas como o flagelo da nação. A seu ver era justo que Bryan terminasse seus dias num ‘vilarejo do Tennessee’, já que ele adorava caipiras, inclusive os ‘primatas boquiabertos dos vales das terras altas’” (ARMSTRONG, 2009, p. 245).

ciência, das liberdades civis e do progresso. De fato, muito do senso comum contemporâneo sobre o fundamentalismo é herança de tais repercussões midiáticas.

O caso Scopes marca o fim da primeira fase do fundamentalismo. Exceto em algumas poucas denominações, como os batistas do sul, os liberais retomaram o controle das igrejas, seminários e agências missionárias. As lideranças fundamentalistas, em sua maioria, optaram por deixar as grandes denominações e criar suas igrejas e seminários paralelos, onde poderiam ensinar aos futuros pastores a verdadeira teologia, livre do veneno modernista. Criou-se um senso de identidade profundo através destes canais que seriam muito importantes para o fundamentalismo posterior. Ridicularizados, os fundamentalistas radicalizaram suas posições na defesa do literalismo bíblico, do anti-darwinismo e passaram a se alinhar politicamente à direita, rejeitando qualquer política de reformas sociais que “cheirasse” a comunismo.

Com o “castigo divino” contra a incredulidade da nação de 1929 os fundamentalistas foram reocupando aos poucos o seu espaço na sua luta pela hegemonia na cultura norte-americana. Seus desenvolvimentos subseqüentes, em especial após a Segunda Guerra Mundial, mostram que, embora não com a mesma feição do início do século XX o fundamentalismo se mantém vivo e surpreendendo a muitos. Em uma de suas mais recentes obras, escrita após o atentado terrorista contra as “Torres Gêmeas”, Jürgen Habermas, ao analisar o contexto sociopolítico do mundo contemporâneo, afirma que “o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso” (HABERMAS, 2007, p. 130).

2 A subcultura política fundamentalista e a luta pela alma da nação

Embora tenha surgido em meio a discussões iniciadas no campo da teologia, discussões essas que, num primeiro momento, estariam confinadas a debates dentro dos seminários e das direções das denominações protestantes, ficou claro, desde cedo, que a “cruzada” fundamentalista teria um alcance bem menos limitado:

Se os desvios, contra os quais reagem os fundamentalistas, não se restringem ao campo religioso, mas pervagam as práticas sociais em geral, também a atuação fundamentalista se estende para outras realidades sociais, tornando-se “um sistema ideológico singular” (ORO, 1996, p. 75).

A luta fundamentalista pode ser pensada como uma luta pela “alma da nação”. Os mais diferenciados grupos sociais, políticos, etc., que compõem a sociedade norte-americana estão sempre em diálogo com o “mito fundador” da cidade no alto da colina, de uma sociedade *sui generis*, reino da democracia e da liberdade, e que tem uma missão especial de espalhar tais valores por toda a face da terra, de servir de farol para as outras nações que tateiam pelas trevas da tirania e do obscurantismo. De acordo com Mary A. Junqueira (2003, p. 165), “logo após a Independência, em 1776, os norte-americanos construíram um poderoso mito para a nação, a certeza de que eram um povo excepcional e que haviam criado uma sociedade como nenhuma outra na face da terra”. E os elementos religiosos e bíblicos presentes nessa concepção de “Povo Eleito”, de *Nation under God*, dos norte-americanos são abraçados pelos fundamentalistas e colocados como base de uma sociedade moralmente impoluta e que deveria ser um exemplo para o mundo. Acima de tudo, a cidade sobre uma colina de Winthrop, na perspectiva dos fundamentalistas, é “uma comunidade (...) convocada por Deus para uma missão histórica” (BERCOVITCH, 1988, p. 145). O novo Israel de Deus.

O fundamentalismo via, nas transformações da sociedade norte-americana da passagem do século XIX para o século XX um triste processo onde essa outrora nação escolhida por Deus havia virado as costas para os valores sobre os quais foi construída. Não era só na arena teológica que a batalha se travaria. O “retorno” aos pilares da nação temente a Deus, idealizada pelos Pais Peregrinos, passaria, obrigatoriamente, pela intervenção na arena política, o que não demorou a ocorrer. Embora seu pessimismo característico, num primeiro momento, levasse os fundamentalistas a uma espécie de isolamento cultural e apatia política, logo nova dinâmica se impôs: a deterioração dos valores da nação não poderia ser assistida de braços cruzados. A religião deveria voltar à pauta de prioridades do mundo moderno. Se tal mundo afirmava não precisar mais de Deus e excluiu-o dos pilares “que ordenam a sociedade da economia à política, passando pela arte e pela ciência, então, os movimentos fundamentalistas assumem a responsabilidade de falarem de Deus, e em nome de Deus, na esfera política (mas não só)” (PACE; STEFANI, 2002, p. 146). Ocorre um desenvolvimento do protesto sociocultural que o caracterizava em direção a uma militância sociopolítica aguerrida. Os combates fundamentalistas agora se davam em várias frentes: contra o modernismo teológico, contra o modernismo nos costumes, contra os inimigos externos que começavam a mostrar suas garras dentro dos EUA (comunismo, anarquismo, etc.) e contra o

darwinismo, que seria um exemplo da “falsa ciência”, aquela que negava a intervenção divina na ordem das coisas e na criação do mundo⁸.

A análise do desenvolvimento inicial do fundamentalismo e da realidade sócio-cultural dos EUA do final do século XIX é fundamental para se perceber que o fundamentalismo só pode ser realmente compreendido dentro do seu contexto de origem. É necessário lembrar que ele não surgiu do nada: ele surgiu em diálogo e, muitas vezes, em oposição ao ambiente sócio-cultural que o circundava. O que era realmente problemático para os fundamentalistas era o fato de que “a civilização ocidental parecia ingressar numa era pós-cristã. (...) A transformação cultural, (...) foi drástica, ubíqua e irresistível, sem poupar as atitudes perante a religião” (GAY, 2009, p. 42). A sensação de vertigem frente a essa modernidade que lançava “a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia” (BERMAN, 1986, p. 15), de fato, despertou na aguçada religiosidade protestante americana o temor de se perder uma herança cultural e religiosa que, muitos criam, era a pedra fundamental da nação e a própria mensagem que tal nação teria de levar ao mundo. Temia-se que a conseqüência dessas transformações seria o surgimento uma nação degenerada na antes nação escolhida por Deus.

Sua luta torna-se uma luta cultural. Uma luta contra a cultura dominante engendrada pelo modernismo, uma cultura que virou as costas para Deus. Dessa forma, o que era um posicionamento teológico e uma querela interna aos seminários, transformou-se em um movimento que possuía um ideário e uma *prática* política. Inicia-se uma batalha pela hegemonia da cultura norte americana, pela hegemonia dos códigos e discursos partilhados pelos fundamentalistas no todo da sociedade norte-americana, pelo retorno dos valores religiosos no processo de criação e execução das leis num processo deliberado de busca da

⁸ O combate às teorias darwinistas foi responsável, em 1925, por um episódio que marcaria a história do fundamentalismo e seria, também, responsável por sua desgraça junto ao grande público. Na pequena cidade de Dayton no estado do Tennessee o jovem professor de biologia John Scopes foi preso por ensinar a teoria da evolução em suas aulas. O julgamento do caso Scopes mobilizou a imprensa norte-americana da época, ávida por polêmicas que turbinassem suas vendas de jornais. Os grandes órgãos de imprensa do norte dos EUA, partidários de uma cultura moral mais flexível, criaram um grande teatro onde se travariam várias batalhas: ciência *versus* religião, urbano *versus* rural, e norte *versus* sul (MARSDEN, 2001, p. 195). A divulgação que a imprensa fez do julgamento desacreditou o fundamentalismo junto ao grande público e o adjetivo fundamentalista, antes ostentado com orgulho, passou a ser sinônimo de ignorância e desinformação. Os fundamentalistas seriam inimigos da ciência, das liberdades civis e do progresso. De fato, muito do senso comum contemporâneo sobre o fundamentalismo é herança de tais repercussões midiáticas.

restauração da “América Cristã”⁹.

Apesar das porosas fronteiras entre fé e política no fundamentalismo, deve-se sempre ter em mente que ele é, antes de tudo, um movimento religioso (Marsden, 2006). O fundamentalismo não deve ser reduzido apenas às suas dimensões sociais e políticas. É verdade que ele está em permanente diálogo com seu contexto e é por este influenciado e, muitas vezes, transformado. Mas tem sido um erro comum desconsiderar a compreensão religiosa da política que tais movimentos possuem¹⁰. De fato, o fundamentalismo e, num geral, o saber religioso cristão elabora conteúdos próprios sobre a política. Ela é compreendida a partir de um universo sacralizante de referência. Analisar o fundamentalismo tendo em perspectiva a indissociabilidade entre crenças religiosas e políticas nos permite uma visão mais coerente de sua compreensão religiosa da política e das motivações que movem politicamente os agentes religiosos. Segundo Motta (1996, p. 90),

A análise dos fatores culturais ajuda a esclarecer e a compreender a ocorrência de determinados comportamentos políticos, que não se explicam somente pela vontade, pelo interesse ou por ações concertadas no plano racional, mas também pela crença, pela fé, pela força da tradição ou do costume e por determinações originadas no plano do inconsciente.

Para se entender o processo de politização do fundamentalismo norte-americano, deve-se, anteriormente, compreender o papel das convicções religiosas e teológicas na formação da sua identidade e da “autocompreensão”, tanto individual quanto de grupo, do fundamentalismo protestante norte-americano. Segundo Berstein (2009, p. 39), “a força de uma cultura política está em difundir seu conteúdo por meios que, sem serem claramente políticos, conduzem no entanto a uma impregnação política”. Nesse sentido, trabalhar-se-á, na análise do fundamentalismo, com a noção de cultura política, termo que vem sendo, cada vez

⁹ Nesse sentido, a noção de “contaminação de códigos” conforme colocada por DaMatta (1997, p. 75) pode ser de grande valia para a análise da atuação fundamentalista nos Estados Unidos: “Por contaminação de códigos desejo chamar a atenção para o problema de que, na sociedade complexa, existem oscilações entre grupos especializados que passam de dominantes a dominados e vice-versa. Assim, a Igreja foi dominante no período medieval e o discurso da sociedade europeia da época era um discurso católico. Do mesmo modo, o Partido Nacional Socialista foi dominante na Alemanha nazista, de tal modo que o discurso da sociedade alemã da época era o discurso desse partido político. Há, assim (...) uma luta pela contaminação de todo o sistema por parte de um grupo social e sua ideologia. A dinâmica desses sistemas é, em consequência, de contaminação total ou de equilíbrio. Isto é, certos períodos são dominados por certos grupos sociais e todo o sistema é ordenado segundo a sua perspectiva, categorias e valores (...)”.

¹⁰ A distinção entre uma compreensão religiosa da política e uma compreensão política da religião foi desenvolvida em texto anterior: ROCHA, Daniel; SILVA, Wellington Teodoro da. Um sentido para o tempo: breve nota sobre o estudo das relações entre tempo, cristianismo e política. **História - Unisinos**, v. 16, p. 149-158, 2012.

mais, utilizado na historiografia como uma ferramenta em pesquisas que se situam “na encruzilhada da história cultural e da história política” (BERSTEIN, 1998, p. 359).

De acordo com Motta (2009), a emergência do interesse pelas culturas políticas caminhou lado a lado com o que ele chama de “paradigma culturalista”, uma percepção, por parte dos pesquisadores, de que os elementos culturais possuem um papel essencial para a compreensão dos processos históricos e sociais. O estudo da atuação e consciência política dos atores sociais na história passa a levar em conta, não apenas os interesses pragmáticos, baseados em um cálculo racional, mas também crenças, valores, mitos, tradições, etc. Embora se deva estar ciente das dificuldades de se confeccionar uma definição precisa e definitiva do conceito de cultura política, crê-se que a elaborada por Motta consegue passar a ideia central de sua constituição. Ela seria um “conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhado por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos destinados ao futuro” (MOTTA, 2009, p. 21). É nesse sentido que buscar-se-á analisar o fundamentalismo protestante norte-americano como, mais do que uma linha teológica de cunho conservador, uma subcultura política distinta na qual os grupos fundamentalistas compartilham uma “visão comum do mundo”, uma “leitura partilhada do passado” e uma “perspectiva idêntica de futuro”, “fornecendo-lhes, para exprimir tudo isto, um vocabulário, símbolos, gestos, até canções que constituem um verdadeiro ritual” (BERSTEIN, 1998, p. 362-363).

Alguns autores já trabalharam com a ideia de uma cultura ou subcultura fundamentalista/milenarista, embora não se tenha trabalhado ainda com a perspectiva de uma subcultura política. O historiador Paul Boyer (1992, p. 12) fala em seu trabalho de uma “*prophecy subculture*” moldada pela influência das crenças pré-milenaristas e dispensacionalistas no fundamentalismo protestante norte-americano; o sociólogo Gilles Kepel (1991, p. 132) entende o fenômeno como uma “subcultura fundamentalista”; a cientista política Paula Booke (2009) trabalhou com a ideia de uma “*premillennial subculture*”. Trabalharemos aqui com o termo *subcultura política fundamentalista*, uma subcultura herdeira que combina elementos da cultura política nacional norte-americana, do conservadorismo político e, especialmente, da tradição e das mitologias milenaristas.

As relações entre o fundamentalismo e a cultura política norte-americana já foram abordadas na seção anterior. Mas convém reforçar a ideia de que nessa cultura política nacional norte-americana, o fundamentalismo busca retomar o que eles entendem como os “valores fundantes” da *Nation under God*. A ideia da cidade no alto da colina, o sentido de

missão, o exemplo dos Pais Fundadores, que buscavam construir uma nação alicerçada sobre os valores bíblicos que seria um exemplo e um farol moral e, também, político (reino da liberdade e da democracia) são elementos constantemente acionados pelos discursos fundamentalistas. A necessidade de retorno aos valores sobre os quais a nação foi fundada é recorrente na retórica fundamentalista. A fidelidade ou infidelidade dos norte-americanos a tais valores dão a tônica ao “juízo” dos fundamentalistas. Segundo Pocock (2004) os Estados Unidos possuem uma cultura política marcada pelo momento “fundacional”. Nesse tipo de cultura, que busca seus valores e sua identidade no momento fundante, há uma alternância entre um “período litúrgico”, onde os princípios são observados e cultuados e, em momentos de apostasia nacional, um período marcado por um tipo de retórica, herdada dos puritanos, conhecida como *Jeremiad*, “que tem como referência as admoestações do profeta Jeremias aos hebreus, alertando para o desregramento moral em que viviam e a iminência da vingança divina” (AZEVEDO, 2007, p. 28-29). Tal discurso é claro na retórica do que aqui optamos por chamar de *subcultura política fundamentalista*. Sem dúvidas, o “apelo” para o retorno aos valores fundamentais do evangelho se mistura ao discurso do retorno aos valores “fundacionais” da nação.

Outra vinculação da subcultura fundamentalista que deve ser considerada é ao que se poderia chamar de cultura política conservadora. Muito resumidamente, o conservadorismo implica em uma adesão a certos valores e princípios que devem ser conservados e preservados contra toda forma de pensamento ou conjuntura revolucionária. No discurso fundamentalista norte-americano, frente a um mundo decadente e em crise fala-se da possibilidade de “restituir à religião uma função de integração social como a que desempenhou no passado.” (PACE; STEFANI, 2002, p. 18). É importante observar que tal discurso tem sim um forte apelo. A pregação de uma fonte de pura verdade, cujo sentido eterno independe de qualquer tipo de mediação ou conjuntura, torna-se extremamente atraente em momentos de crise, instabilidades e transformações. E quando se atesta que esta fonte de verdade eterna determina um modelo de sociedade e de política - alicerçados na tradição, na família e na religião - a ser seguido, o caminho para a mobilização política de cunho conservador parece inexorável.

Por fim, se se fala de um “imaginário milenarista” ou, arriscando um pouco, uma “cultura política milenarista”, que seria uma das matrizes da subcultura política fundamentalista, quais seriam, então, suas características? A crença no advento de uma sociedade perfeita, justa e, portanto, definitiva, não é uma imagem exclusiva do pensamento cristão: os índios guaranis, por exemplo, alimentavam o mito de uma “terra sem males”

futura. Entretanto, foi a crença na implantação de um reino milenar, regido pela própria divindade, portanto livre dos “pecados” característicos das administrações humanas (falhas e corruptíveis), que impactou de maneira definitiva a sociedade ocidental. A fé em um período futuro de paz, justiça e equidade (podendo ser um milênio figurativo ou literal), tendo à frente um enviado ou representante divino (podendo ser, dependendo da linha interpretativa, o próprio Cristo, um rei cristão, a Igreja, uma liderança carismática ou a própria comunidade dos crentes) seria a marca principal das relações entre as crenças milenaristas e as questões políticas.

Feitas essas considerações, o que se pode falar, então, em resumo de uma *subcultura política fundamentalista*? Ela é marcada, antes de tudo, pela submissão (teológica, cultural, social e política) a uma interpretação literal do texto bíblico e à aplicação de seus valores à organização social e à prática política. A participação política, anteriormente colocada em segundo plano, passou a ser vista como uma frente de batalha onde buscariam, pela influência dentro do aparelho estatal, “re-cristianizar a sociedade através da aplicação a toda a esfera pública de leis e normas baseadas nos textos sagrados” (PACE; STEFANI, 2002, p. 153). Influenciados por um imaginário milenarista de uma sociedade perfeita, alicerçada nos valores da Palavra de Deus, os fundamentalistas, evocando o sonho dos Pais Peregrinos da construção de uma nação fundada sobre os princípios do Evangelho na América, buscam, através da ação política, resgatar tal sociedade a partir do Estado e do ordenamento jurídico. A condenação da decadência moral da sociedade é feita tendo por base a América Cristã almejada. Seus sazonais pessimismos ou otimismo escatológicos (e nacionalistas) parecem se mudar de acordo com a proximidade ou distância da possibilidade de implantação de seu “reino milenar” na Terra: se, em alguns momentos, eles se colocavam como profetas que decretavam a condenação do país que havia virado as costas para Deus, em outros eles se comportavam como patriotas otimistas (MARSDEN, 2006, p. 43).

Outra característica do pensamento fundamentalista, e que ajuda a entender seus discursos e práticas políticas, é a sua visão maniqueísta do mundo. O mundo, tanto real quanto o espiritual, é dividido entre antíteses, entre bem e mal. A subcultura política fundamentalista, de certa forma como consequência da defesa intransigente da inerrância de sua interpretação do texto bíblico e do modelo de sociedade que dele depreendem, se caracteriza por uma postura exclusivista e, conseqüentemente, opositora em relação a tudo o que não coadune com seus conceitos de verdade. Os fundamentalistas firmam-se em uma lógica dualista, na qual eles representam o bem, o lado de Deus, enquanto o mundo

secularizado, que nega as eternas verdades divinas, é caracterizado como o mal, como satânico.

Conclusão: o fundamentalismo entre “prés” e “pós” milenarismos

Para concluir, como pensar a dicotomia pré-milenarismo X pós-milenarismo no pensamento fundamentalista dado sua tendência “bipolar” entre a condenação da nação anátema e a ânsia pelo resgate e implantação da América idealizada por John Winthrop à bordo do Arbella?

Se o pré-milenarismo, característico dos fundamentalistas, se apresenta pessimista, é porque o poder, ou a hegemonia cultural, está distante dele e, baseado em seu antagonismo visceral, em poder das forças malignas. O questionamento de tal poder “diabólico” é feito baseando-se em uma forma antagônica de política e de governo. Uma forma que expressaria os valores divinos, um modelo de reino milenar legitimamente cristão. No caso norte-americano, a busca do “paraíso perdido”: o Novo Israel de Deus, A América Cristã, a cidade luminosa no Alto da Colina idealizada por John Winthrop. Sendo a possibilidade do resgate de tal reino algo muito distante e impalpável, tende-se ao pessimismo e à ansiedade para que tal reino seja implantado através de uma interferência divina, dando fim à história e aos governos iníquos. Mesmo sem “reformarem” seus credos escatológicos, os fundamentalistas pré-milenaristas não têm se escondido “debaixo da cama”, aguardando o fim. Eles têm se engajado politicamente e, à medida que condenam a atual ordem das coisas e anunciam o fim, disputam na arena política a possibilidade de tomar o poder temporal e dar-lhe os “alicerces cristãos” que ele deve ter para ser considerado realmente o reino.

Não se deve buscar o “enquadramento” das crenças escatológicas dentro de algum conceito teológico fechado, nem partir da idéia de que uma convicção teológica determina inexoravelmente um tipo de comportamento sociopolítico. As concepções escatológicas e as conjunturas sociopolíticas vivenciadas pelo fiel se influenciam mutuamente. Portanto, a análise das crenças escatológicas do fundamentalismo norte-americano tem de ser feitas a partir das relações de tais crenças com o seu contexto social, político, econômico, etc. Neste tipo de abordagem, nem sempre a confissão teológica é refletida no presente vivido, como nem sempre as concepções escatológicas condicionam comportamentos.

A análise da escatologia a partir da perspectiva histórica da longa duração e das suas interações com as questões políticas e sociais parece ser bem mais promissora e abrangente do que a tentativa de enquadramento dos fenômenos religiosos dentro de conceituações

teológicas fechadas. Na perspectiva da longa duração, as estruturas mentais podem apresentar mudanças muito lentas e sujeitas a variações e adaptações. Nesse tipo de análise, é cabível, dentro de um período histórico, a permanência de uma crença escatológica que seja “incompatível” com suas conseqüências na prática política dos que a confessam. A teologia pode vir a “responder”, no decorrer dos anos, às transformações ocorridas. Da mesma forma, crises e mudanças que ocorram nos contextos sociais e políticos podem demandar outras mutações, hoje impensáveis. Várias mentalidades e concepções de mundo diferentes convivem dentro do mesmo período histórico. O mesmo se pode dizer das crenças escatológicas.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- APPLEBY, R. Scott. History in fundamentalist imagination. *The Journal of American History*, v. 89, n. 2, 2002. p. 498-511.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA. *Tempo* (Rio de Janeiro), n. 11, v. 6, 2001. p. 111-129.
- AZEVEDO, Cecília. *Em nome da América: os Corpos de Paz no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: Baudelaire, Charles. *A modernidade de Baudelaire*, (textos selecionador por Teixeira Coelho). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p 159-212.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). *Mandrágora* (São Bernardo do Campo), v. 14, 2008. p. 55-72.
- BERCOVITCH, Sacvan. *The puritan origins of the American self*. New Haven; London: Yale University Press, 1975.
- BERCOVITCH, Sacvan. *The American jeremiad*. Madison: The University of Wisconsin press, 1978.
- BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito da América. In: SACHS, Viola [et al.]. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 141-158.

BERMAN, Marshal. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 349-363.

BERNSTEIN, Serge. Culturas políticas e historiografia. In: AZEVEDO, Cecília et. Al. (Org.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2009. p. 29-46.

BOOKE, Paula Nicole. *Politics of the Apocalypse: the effect of premillennial eschatology on American political behavior*. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) - University of Chicago, Chicago.

BOYER, Paul S. *When time shall be no more: prophecy belief in modern american culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. En publicacion: *Filosofia política contemporânea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania* Boron, Atilio A. 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO ; São Paulo : Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2006. p. 125-144.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DIAS, Zwinglio Mota. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. In: DIAS, Zwinglio Mota (Org.). *Os vários rostos do fundamentalismo*. São Leopoldo, OiKOS, 2009, p. 20-32.

DREHER, Martin Norberto. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DUTRA, Eliana de Freitas. História e culturas políticas: definições, usos, genealogias. *Varia História*. UFMG, Belo Horizonte, n. 28, 2001, p. 13-28.

GATTI, Lucianno Ferreira. Experiência da transitoriedade: Walter Benjamin e a modernidade de Baudelaire. *Kriterion*, v. 119, 2009, p. 159-178.

GAY, Peter. *Modernismo: o fascínio da heresia — de Baudelaire a Beckett e mais um pouco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Angela de Castro. Cultura Política e cultura histórica no Estado Novo. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

- JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. *In: JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (Orgs.). História dos conceitos: debates e perspectivas.* Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, Iuperj, 2006. p. 9-38.
- JULLIARD, Jacques. A política. *In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). História: novas abordagens.* 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p.180-196.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo.* São Paulo: Siciliano, 1991.
- KOOLHAAS, Rem. *Nova York Delirante: um manifesto retroativo para Manhattan.* São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAHR, Angela M. *Millennial dreams and apocalyptic nightmares: the cold war origins of political evangelicalism.* New York: Oxford University Press, 2007.
- MANNHEIM, Karl. A mentalidade utópica. *In: Ideologia e utopia.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. p. 216-285.
- MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. *In: Karl Mannheim: sociologia.* São Paulo: Ática. 1982. p. 107-136.
- MARSDEN, George. Fundamentalism as an American phenomenon: a comparison with English evangelicalism. *Church History*, v. 46, n. 2, 1977. p. 215-232.
- MARSDEN, George M. *Religion and American culture.* 2ª ed. Harcourt College Publishers, 2001.
- MARSDEN, George M. *Fundamentalism and American Culture.* 2ª ed. New York: Oxford University Press, 2006.
- MATA, Sérgio da. *História & religião.* Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã.* São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O conceito de cultura política. *Anais do X Encontro Regional da ANPUH-MG.* Mariana, 1996, p. 83-91.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. *In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org.). Culturas políticas na história: novos estudos.* Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.
- ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo.* São Paulo: Paulus, 1996.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

PATTERSON, James Alan. Changing images of the beast: apocalyptic conspiracy theories in american history. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 31/4, 1988. p. 443-452.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. Sérgio Miceli (Org.). São Paulo: Edusp, 2003.

POCOCK, J. G. A. America's foundations, foundationalisms, and fundamentalisms. *Orbis*, 49, n. 1, 2004. p. 37-44.

ROCHA, Daniel. Fantasmagorias do reino milenar. In: PASSOS, Mauro. *Diálogos cruzados: religião, história e construção social*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010. p. 149-182.

ROCHA, Daniel. *Venha a nós o vosso reino: relações entre escatologia e política na história do pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SANDEEN, Ernest R. Toward a historical interpretation of the origins of fundamentalism. *Church History*, v. 36, n. 1, 1967. p. 66-83.

SCHAFER, Heinrich W. "Oh Señor de los cielos, danos poder em la tierra!". el fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital em América Latina. San Jose, *Revista Pasos*, n. 64, p. 1-14, 1996.

STROZIER, Charles B. *Apocalypse: on the psychology of fundamentalism in América*. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002.

VALIM, Alexandre Busko. *Imagens vigiadas: uma história social do cinema no alvorecer da Guerra Fria, 1945-1954*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do "racismo" confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 111-131.

WOLJCIK, Daniel. Embracing Doomsday: faith, fatalism and apocalyptic beliefs in the nuclear age. Madison, *Western folklore*, v. 55, n. 4, p. 297-330, 1996.

REAÇÕES PROTESTANTES ÀS TENDÊNCIAS PÓS-MODERNAS

Wagner Lima Amaral*

Resumo

Vivemos em que época? Esta pergunta, quando direcionada ao contexto protestante, tem como resposta expressões, como: “*é o fim do mundo!*”, ou “*o mundo de hoje está perdido!*”. Diante de análise teológica e cultural própria, veem um mundo estranho, por agredir seu arcabouço conservador. Assim, aplica-se um discurso catastrófico, em meio a um fim escatológico. Em sua visão teológica reside a convicção de que, substancialmente, o homem sempre fora o mesmo. O que deslocaria o centro da discussão para o seu contexto; sugerindo, talvez, que a mudança esteja nas tendências temporais que promoveriam oportunidades singulares. Avaliaremos algumas das tendências teóricas e práticas, como o desconstrutivismo e a pluralidade, apresentando sugestões de como estas se encaixariam no perfil protestante, negativa ou positivamente.

Palavras-chave: Pós-modernismo. Tendências. Conflito. Mudanças.

Introdução

Algumas expressões são bem conhecidas no meio protestante conservador quanto à consideração da época em que vivem, como: *é o fim do mundo! O mundo de hoje está perdido, no meu tempo as coisas eram diferentes!* Tendem a enxergar a época em que vivem como a pior de todas. Em muito influenciados por duas pressuposições: A primeira, sendo sua veia predominantemente escatológica que estabelece uma visão catastrófica para a natureza e o homem.¹

A segunda, sendo sua convicção de que o homem sempre fora o mesmo, e que não há mudança significativa. Há uma essência pecaminosa que impede seu progresso moral e espiritual; e que, ao contrário, estabelece sua degeneração. A aparência de mudança se dá pelas oportunidades culturais de cada época; que possibilitam o *extravasamento* de sua carnalidade.

Assim, enxergam a época atual como a mais maliciosa, devido à tendência de se camuflar as intenções, misturando vários ingredientes na tentativa de se obter sucesso profissional; social; e, também, espiritual. Para eles a opção da moda é não rejeitar nada (somente os que rejeitam esta opção). Tudo é válido, nem que seja numa porção menor, mas

* Doutorando em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. amaralwl@gmail.com

¹ O entendimento de que o mundo, profeticamente, caminha para a ruína e destruição total, até a renovação divina. Primeiro, um período de sete anos de tribulação, em que o juízo divino será manifestado sobre a terra, levando-a a destruição total. E, em um segundo momento, a renovação da terra promovida pelo próprio Messias; estabelecendo condição ímpar para a vida na terra, em um período chamado de milênio, anterior ao julgamento final e a vida infinita no paraíso.

todos podem e devem contribuir. No entanto, tudo é válido à luz do desconstrutivismo. A ênfase de hoje é a de desconstruir o que existe, para construir, segundo o prisma particular; construindo releituras que estabelecem novas versões de referência.

Assim, olhando para as tendências pós-modernas com preconceito de que experimentam uma nova onda que compromete sua identidade, seu propósito e, conseqüentemente, sua utilidade. Considerando estas pressuposições, avaliaremos algumas das tendências teóricas e práticas, como o desconstrutivismo e a pluralidade, apresentando sugestões de como estas se encaixariam no perfil protestante, negativa ou positivamente.

1 Visão protestante do que é a Pós-Modernidade?

É necessário entender, primeiramente, o que está envolvido ao usar a expressão *Pós-Modernidade*. Quais as pressuposições embutidas neste termo. Será que todas as pessoas e/ou grupos tem o mesmo entendimento ao fazerem uso desta expressão? Para visualizarmos isto, se faz necessário entender o trajeto histórico que envolve a filosofia, a teologia, a música, a arte, a política, e todos os segmentos marcantes da sociedade. Vamos entender, um pouco, a *dança dos tempos*:

1.1 Pré-Modernidade²

Segundo o pensamento hodierno, a pré-modernidade jaz em seu passado de autoridade, onde, impunemente, delineava pensamentos e crenças, escravizando homens, animais, regimes, e Deus (como se pudesse). Era a época da igreja, politicamente falando; reis e escravos, pais e filhos, ricos e pobres, todos buscavam não contrariar o lado divino, deixando de atender alguma exigência de sua porta-voz na terra, a igreja.

Em parte, é certo dizer que a igreja teve todas as possibilidades para ditar o ritmo do mundo com respeito ao que seria a verdade e suas exigências. No entanto, durante todo o tempo em que a igreja esteve à frente das decisões, a área que verdadeiramente se destacou foi a política, tendo todas as outras subordinadas às suas vontades e decisões. Exatamente por isso é que a marca que o seu tempo deixou fora a da intransigência, do abuso (em nome de Deus), e da ignorância. Don Cupitt, um dos críticos atuais desta época e defensor ferrenho de

² Ordem sob o controle da Igreja, que durou, aproximadamente, até o séc. XVI.

uma nova visão religiosa para o mundo, cujo ecumenismo é o método principal, mostra essa realidade ao comentar sobre alguns defensores atuais do sistema reinante na pré-modernidade:

Os conservadores religiosos de muitos credos ainda detestam a visão subjetiva, que – compreensivelmente, do seu ponto de vista – consideram ser a personificação de uma tentativa pecaminosa e presunçosa de resistir e adiar a aceitação da autoridade de todas as normas públicas e sagradas de realidade e valor. [...] Enquanto a velha visão objetiva e teológica prevaleceu, não poderia haver nenhum sentido vívido de história, porque toda a estrutura em que os seres humanos viviam era vista como tendo sido previamente fixada. Não se podia mudar o que já estava arranjado. A única coisa que se podia fazer era continuar revivendo os papéis universais, dentro do arranjo e de uma forma condicionada por ele. Em tudo que se fazia, estava-se reciclando algum modelo padrão, recontando uma velha história. Isso ainda é verdade, mesmo em se tratando de um escritor como Shakespeare. Na época em que ele viveu ainda não se inventava uma história totalmente nova; recontava-se uma história antiga. Toda novidade era pecado (1999, p.73).

Apesar da falácia de Cupitt, ao impor à pré-modernidade, apontando para a teologia, a culpa da impossibilidade de se criar algo virgem, novo, sem usar um padrão antigo como modelo, sua descrição mostra com exatidão a imagem que foi inculcada na humanidade a partir de sua extinção como diretora da sociedade. A imaginação fora considerada por todo tempo a porta de Satã para a mente, sendo associada à fraude, ilusão, sedução e mentira. Só Deus³ podia criar a realidade, usando apenas a linguagem, e o seu trabalho não devia ser melhorado ou corrigido pela ação humana. Havia apenas um caso em que se podia dizer que a ação humana era um ato puro de criação e, significativamente, ele estava relacionado à lei e à política, nunca à arte, ou à filosofia, ou à própria teologia.

Apesar de expor a bandeira de um Deus libertador e coerente, não havia tal liberdade, muito menos coerência em boa parte das decisões impostas. A verdade em si, era determinada pelos absolutos que a própria igreja, como representante única de Deus na terra, selava. *A forma como o homem chegava à verdade era através destes absolutos, ainda que discordassem no que estes fossem. Assim, argumentavam entre si na base clássica da antítese - se algo era verdade, o contrário era falso.* (SCHAEFFER, 1981, p.14) Tudo isso contribuiu para que o retrato da pré-modernidade fosse o de um período intolerável, que certamente se redundaria em abdicação completa por parte dos oprimidos.⁴

³ Entenda-se por Deus, a igreja – suas decisões irrevogáveis, mesmo que pateticamente erradas.

⁴ Entenda-se por oprimidos, todos os que estavam debaixo do poder da igreja, e que, moralmente bem intencionados ou não, esperavam o momento propício para rebelar-se.

1.2 Modernidade

Depois de seguidas desilusões e exagerados desejos, o mundo se cansou e, aproveitando o momento, abdicou da teologia dos absolutos, imprimindo uma nova onda: a modernidade⁵. *Seu propósito era o de ultrapassar guerras e conflitos, os quais acreditavam ser o resultado inevitável dos mitos e dos dogmas religiosos dos povos pré-modernos.* (GRENZ, 1997, p.74) Do ponto de vista histórico, o uso do termo “moderno” antecede bastante o período que começa no séc. XVII. Inicialmente opõe-se apenas ao antigo, ou ao anterior, designando o atual, o presente, ou contemporâneo, e estabelecendo uma ruptura com a tradição. Duas noções fundamentais estão diretamente relacionadas ao moderno: *a idéia de progresso*, que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo; e *a valorização do indivíduo*, ou da subjetividade, como lugar da certeza e da verdade, e origem dos valores, em oposição à tradição, isto é, ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa. Três fatores históricos principais podem ser atribuídos à origem do período da modernidade, além de seu desenvolvimento: o humanismo renascentista do séc. XV, a Reforma protestante do séc. XVI e o impacto do Iluminismo no séc. XVIII. Usando como lema as palavras de Protágoras: *O homem é a medida de todas as coisas*, o humanismo⁶ rompeu com a visão teocêntrica e com a concepção filosófico-teológica medieval, valorizando o interesse pelo homem considerado em si mesmo. É interessante observar a mudança na arte, na música, na literatura, onde obras como: *A dignidade e excelência do homem*, de Giannozzo Manetti (1452-53); *De conjecturis*, de Nicolau de Cusa (1443); *Oração sobre a dignidade do homem*, de Giovanni Pico della Mirandola (1486); todas de valor ético valorizam a liberdade humana, vêem o homem como centro da Criação, e lhe atribuem uma dignidade natural, inerente à sua própria natureza enquanto ser humano. O homem é um microcosmo que reproduz em si a harmonia do cosmo. (MARCONDES, 1998, p.142) A Renascença questionou os absolutos impostos à sociedade, e assim provocou um rebuliço intelectual.

Já a ruptura provocada pela Reforma é vista como um dos fatores propulsores da modernidade, imprimindo a defesa da idéia de que a fé é suficiente para que o indivíduo compreenda a mensagem divina nos textos sagrados, a não necessidade de intermediação da igreja, dos teólogos, da doutrina dos concílios; representando na verdade a defesa do individualismo contra a autoridade externa, contra o saber adquirido, contra as instituições

⁵ Ordem iniciada com a Renascença e firmada com o Iluminismo – séc. XVI - XVIII.

⁶ Visto aqui como a importância das artes plásticas, retomada do ideal clássico greco-romano em oposição à escolástica medieval, valorização do homem enquanto indivíduo, de sua livre iniciativa e de sua criatividade.

tradicionais, todos colocados sob suspeita. A recusa de Lutero a retratar-se diante da Dieta de Worms em 1521, exemplifica a ruptura com a visão religiosa da pré-modernidade:

Vossa Majestade Imperial e Vossas Excelências exigem uma resposta simples. Aqui está ela simples e sem adornos. A menos que eu seja convencido de estar errado pelo testemunho das Escrituras ou (pois não confio na autoridade sem sustentação do papa e dos concílios, uma vez que é óbvio que em muitas ocasiões eles erraram e se contradisseram) por um raciocínio manifesto eu seja condenado pelas Escrituras a que faço meu apelo, e minha consciência se torne cativa da Palavra de Deus, eu não posso retratar-me e não me retratarei acerca de nada, já que agir contra a consciência não é seguro para nós, nem depende de nós. Isto é o que sustento. Não posso fazê-lo de outra forma. Que Deus me ajude. Amém (SCHAEFFER, 1981, p. 185).

Dois pontos são fundamentais nesta passagem: A recusa por Lutero da autoridade institucional da igreja (os papas e os concílios) que não é digna de crédito; e a valorização da consciência individual, como dotada de certa autonomia e de uma autoridade que toma o lugar da igreja e da tradição, por ser mais autêntica. Podemos considerar assim que, de um ponto de vista filosófico, a Reforma aparece neste momento como representante da defesa da liberdade individual e da consciência como lugar da certeza, sendo o indivíduo capaz de chegar à verdade (através da luz das Escrituras sobre o homem) e contestar a autoridade institucional e o saber tradicional.

O humanismo renascentista havia colocado o homem no centro de suas preocupações éticas, estéticas, políticas. A Reforma valorizara o individualismo e o espírito crítico. Todos estes passos vieram a se firmar no *Iluminismo, ou Século das Luzes*⁷. Trata-se de um movimento cultural amplo, que reflete todo um determinado contexto político e social da época, embora adquira características próprias em países e momentos diferentes, não consistindo assim em uma doutrina filosófica ou teórica específica, mas sim em um conjunto de idéias e valores compartilhados por diferentes correntes e tendo diferentes formas de expressão nas ciências, nas letras e nas artes. (MARCONDES, 1998, p.201)

A própria noção de *Iluminismo – Ilustração ou Esclarecimento*, como o termo é por vezes traduzido, indica uma oposição às trevas, ao obscurantismo, à ignorância, à superstição, ou seja, à existência de algo oculto; enfatizando, ao contrário, a necessidade de o real, em todos os seus aspectos, tornar-se transparente à razão. O grande instrumento do Iluminismo é a consciência individual, autônoma em sua capacidade de conhecer o real; suas armas são, portanto, o conhecimento, a ciência, a educação. Esta noção é bem descrita por Marcondes quando tratando do pressuposto do Iluminismo:

⁷ Um movimento do pensamento europeu característico basicamente da Segunda metade do séc. XVIII.

O pressuposto básico do Iluminismo afirma que todos os homens são dotados de uma espécie de *luz natural*, de uma *racionalidade*, uma capacidade natural de aprender, capaz de permitir que conheçam o real e aja livre e adequadamente para a realização de seus fins. A tarefa da filosofia, da ciência e da educação é permitir que essa luz natural seja colocada em prática, removendo os obstáculos que a impedem e promovendo o seu desenvolvimento. O Iluminismo possui assim um caráter pedagógico enquanto projeto de formação do indivíduo, podendo ser visto também como herdeiro do humanismo iniciado no Renascimento. (1998, p.202)

Assim, começando na filosofia, passando gradativamente para a arte, a música, a cultura geral e finalizando na teologia, a modernidade foi alcançando todos os segmentos da sociedade, influenciando, autoritariamente, os pensamentos e decisões, imprimindo seu humanismo⁸. Com o passar do tempo vieram as afirmações da visão religiosa, estas eram classificadas sob dois títulos. Havia a *teologia racional*, que era um conjunto de verdades universais que poderiam ser estabelecidas por argumentos filosóficos, e havia a *teologia revelada*, que era um conjunto de proposições que estavam acima da razão e nas quais se deveria acreditar com base na autoridade, pela fé. Esta visão levou o homem moderno ao desespero, fazendo paulatinamente morrer sua crença em Deus, em seus métodos e em si mesmo, como possuidor de todas as respostas às questões levantadas por ele mesmo.

1.3 Pós-Modernidade

E, assim como ocorreu com o regime viciado dos absolutos, a modernidade também tropeçou em seus sonhos e desejos utópicos. O otimismo não realizado, a falta de respostas, tão aguardadas, da ciência com respeito ao homem e seus mistérios, acelerou uma mudança radical no modo de enxergar a vida. A essa mudança dá-se o nome de pós-modernidade⁹. Se a *nova era* (não no sentido religioso) é nova ou se é um alongar da modernidade, ainda não podemos afirmar; mas que está carregada de novos pensamentos, novas visões, novas expectativas e, principalmente, novos propósitos, isso é inquestionável.

Para Ianni, escritor que vê pelo prisma sócio-econômico, pós-modernidade é sinônimo de globalização, de unificação política, social, cultural, e econômica, o combustível principal (IANNI, 1998, p.10). Para Lyon, escritor sociólogo, pós-modernidade é sinal claro do esgotamento da modernidade, solidificando em mudanças sociais e culturais. (1998, p. 16) Já

⁸ Sistema pelo qual o homem, começando absolutamente por ele mesmo, procura racionalmente construir fora de si mesmo – tendo somente o homem como ponto de integração – para encontrar todo o conhecimento, significado e valor. -Definição dada por F. Schaeffer, em seu livro “O Deus que Intervém”, p.18.

⁹ Há sérias divergências quanto ao seu início. No entanto, há um consenso em destacar Friedrich Nietzsche (1844-1900) como o desferidor do primeiro golpe contra a modernidade. Ideia assumida por Grenz, em seu livro op. cit.

Castiñeira, filósofo católico, vê esta época como *a idade de um enfraquecimento das pretensões da razão que revoga o sentido da história e põe em questão a eventualidade totalitária do humanismo*. (1997, p.119) Para o autor evangélico, Stanley Grenz, a ênfase agora é a diversificação. Não se procura respostas concretas, mas sim, diálogo entre todos. Assim, o pós-modernismo marca o fim de uma cosmovisão única e universal, pois o que vale é o respeito pelas diferenças e pela celebração do local e do particular às custas do universal. (GRENZ, 1997, p. 125)

2 Tendências vistas como maléficas ao protestantismo conservador

O homem se cansou da visão de um Deus Soberano que determinou à sua igreja absolutizar o mundo com suas decisões absurdamente contraditórias e severas. Então, partiu para o outro extremo, colocando-se como centro do universo, assumindo o papel de encontrar e determinar a verdade.

Porém, com o passar dos anos, o homem também se viu desanimado por não atingir seus objetivos, pulando de filosofia a filosofia, de teologia a teologia, não encontrando as respostas que tanto almejava. Assim, decidiu abdicar da razão¹⁰, sem, contudo, se voltar para o Deus da pré-modernidade. O resultado é uma busca crescente ao sobrenatural, sem identidade; uma caminhada acelerada ao misticismo para encontrar aquilo que o beneficie – uma visão prática e pragmática.

Agora, o ideal do homem não é a busca frenética pela verdade, *afinal o que é isto? Quem é que pode chegar à verdade universal?* Mas sim a busca pelo poder – a quantidade de força suficiente para que ele alcance seus ideais e sinta-se bem com respeito ao que ocorre ao seu redor. A verdade que interessa é a sua verdade, aquilo que é verdade para sua vida, abrangendo seus pensamentos, desejos, projetos, realizações, etc.

Assim, os protestantes se veem rodeados de certas tendências naturais a esta época que os atingem, abrindo feridas. Se não identificadas e tratadas, tais feridas tendem a destruir o propósito e, conseqüentemente, o sentido de sua existência.

¹⁰ Reprisando, abdicar da ideia de que a verdade para assumir tal posto, precisava ser avaliada, entendida e sistematizada pela mente humana. Fora disso, nada era digno de confiança.

2.1 O Desconstrutivismo

A ênfase de hoje é a de desconstruir o que existe para então reconstruir segundo o prisma particular de cada cultura. O desconstrutivismo é uma prática de leitura baseada em uma hermenêutica de suspeita em que o texto é entendido a partir da sua autodesintegração teórica. A desconstrução implica na subversão, na descentralização de qualquer origem perceptível de discursos autoritativos associados a metanarrativas, isto é, macroestruturas teóricas como, por exemplo, sistemas filosóficos e teológicos. As metanarrativas são desconstruídas através de uma arqueologia do conhecimento e de uma tipologia de discursos.

O pós-modernismo rejeita e busca desconstruir qualquer noção de verdade que se proponha unitária, absoluta, universal, ou mesmo coerente. Entretanto, há muito tempo que a filosofia *desconstruiu* a noção clássica de verdade. Martin Heidegger (1889-1976) dizia que a verdade como nós a entendemos é uma invenção dos gregos. *A-letheia é des-cobrir* aquilo que jaz oculto na memória (*lethe = esquecimento*), é lembrar-se daquilo que o burburinho das ideias e opiniões nos fez esquecer.

O pós-modernismo propõe, em termos positivos, a pluralidade da verdade. Não há uma única verdadeira interpretação de um fato, de um texto ou discurso, mas muitas interpretações igualmente válidas. A verdade é entendida em termos semióticos e políticos, e é vista como algo inerentemente nocivo, pois toda pretensão à verdade implica em exclusivismo preconceituoso, dominação exploratória, e tirania obscurantista.

Por isso, ouvimos, como nunca antes, o termo *releitura*, de onde se procede a Bíblia em diversas versões – *homossexual, feminista, ecológica, etc*, trazendo uma pluralidade que se transmite por gostos, conceitos e crenças em conformidade com a verdade particular de cada indivíduo ou grupo.

2.2 A Pluralidade

Pode-se não ter certeza de nada, porém, de uma coisa o homem pós-moderno está convicto – o objetivo de não abrir espaço para os absolutos, sejam de Deus ou da própria razão humana – ciência. A ideia é a de cultivar as diferenças, de trabalhar com a incerteza. Pluralismo é a marca de uma sociedade que levou a extremos o seu desejo de escolher, de optar e de manifestar as suas preferências. Ninguém, nos dias atuais, gosta de comprar o que quer que seja sem ter a possibilidade de fazer uma opção entre dois ou mais artigos similares. (AYRES, 1998, pp. 35-36)

O pluralismo mostra as suas garras, quando prega a liberdade de expressão e escolha, restringindo, por outro lado, o direito à liberdade daqueles que desejam impor seus ideais e pensamentos nos outros. Este é um dos pontos de tensão para a igreja, pois ela é pressionada a se abster de sua cosmovisão universal de fé e padrão de vida, gerada por uma única fonte de informação – a Bíblia. Ela é criticada por qualquer ação apologética que expresse a ideia de que seja a única versão absoluta da verdade, o único caminho a ser seguido. Isto pode ser observado nos escritos mais recentes acerca da religião:

Em minha opinião, sem dúvida, o mundo tem que ser interpretativamente flexível o suficiente para que um grande número de credos religiosos e perspectivas bastante diferentes possa funcionar a contento para os seus próprios adeptos. Então, por que não podem todos coexistir pacificamente, assim como as diferentes obras de arte moderna coexistem na galeria de arte? (CUPITT, 1999, p. 125).

Nitidamente podemos observar a tendência ecumênica de Cupitt, que é o resultado natural da desconstrução dos absolutos e da opção pela variedade teológica. Naturalmente, segundo os protestantes, isso desencadeia certa reação na igreja, levando seus membros a impor uma nova filosofia na igreja; questionando o processo de santificação, principalmente no que diz respeito à separação, questionando também a forma de pregar do pastor, a maneira como administra a igreja, o tipo de culto, as atividades sociais, etc.

Logicamente, o passo seguinte ao questionamento é a insubordinação (principalmente quando a liderança não enxerga o âmago do problema e não sabe como se posicionar ante a questão). Paulatinamente, cresce a insubordinação à liderança, passando naturalmente às Escrituras; questionando-se seu conteúdo, suas diretrizes, seus absolutos. Por isso, tanto questionamento, tanta insatisfação, tanta mudança de igreja, por parte dos membros. Tudo isso aponta para o próximo passo, nesta teia de problemas, que é o consumismo.

2.3 O Consumismo

Desenvolvendo a ação de optar, de escolher, o homem vai aderindo às culturas, misturando as opções, criando assim uma sopa de crenças e ideais. O pós-modernismo é corretamente relacionado com uma sociedade em que os estilos de vida do consumidor e o consumo de massa dominam a vida de seus membros.

O consumismo não conhece limites. Ele não respeita domínios, nem sustenta marcos existentes no território cultural. Assim, valores e crenças (incluindo-se a verdade) perdem

qualquer sentido de coerência, sem mencionar o de continuidade, no mundo de escolha do consumidor, de mídia múltipla e de (pós) modernidade globalizada. (LYON, 1998, pp. 93-95)

A argumentação protestante é a de que a igreja é, então, atingida pelo mesmo sentimento, quando seus membros são levados a pensar, falar e agir como se estivessem num supermercado, optando entre um culto mais light e outro mais tradicional; entre uma mensagem expositiva e uma temática; entre um culto onde a ênfase é a música e um onde a ênfase é a pregação da palavra; entre uma comunidade mais chegada a festas sociais e outra mais chegada ao evangelismo; etc. Mais grave, ainda, é quando o consumismo chega à palavra, onde os crentes optam em aceitar ou não os ensinamentos das Escrituras, como sendo a verdade de Deus para eles, dependendo, naturalmente do que lhes convém (relativismo).

O consumismo é global, não no sentido de que todos podem consumir, mas no de que todos são afetados por ele. Esta sensação de consumo leva-nos ao próximo passo – o pragmatismo.

2.4 O Pragmatismo

Para o pragmatismo a verdade não é essencial. O que realmente importa é o resultado – se dá certo, se traz bons resultados, é válido.

Este se torna a consequência natural dos passos anteriores, pois o homem fora levado a quebrar os seus conceitos absolutos de verdade e fé, colocando em seu lugar uma rede de várias visões, apontando para diversas direções, sem, contudo, garantir a objetividade de alguma. Depois, mediante a este novo mundo, deixou-se levar pela tentação de consumo, gostando de optar, de opinar, sabendo que nesta nova realidade a possibilidade de ser retratado como alguém que faz opções incorretas é quase nula. Assim, tomando gosto pelas escolhas, às faz visando seu bem estar particular.

Mediante a esta realidade pragmática, a igreja se vê rodeada de informações que cooperam para que esta filosofia domine seus propósitos e objetivos. Por isso, segundo os protestantes, não é incomum ver livros evangélicos apontando a fórmula do sucesso para toda e qualquer igreja. Livros que levam a igreja a pesquisar e optar por atividades agradáveis à comunidade incrédula. Por isso, também, vemos esta onda mística que avança, levando denominações, igrejas, crentes em particular, a assumirem práticas totalmente estranhas ao cristianismo bíblico, como: água benzida, unção com azeite, água do Rio Jordão, sal do Mar Morto, tudo para ungir pessoas e casas à procura de sucesso financeiro, sentimental, material, etc.

Para estes, cada igreja local – cada comunidade cristã - deve rever e traçar seus propósitos à luz daquilo que espera alcançar; ignorando os propósitos de Deus já traçados para Sua igreja, assim como as ferramentas pré-estabelecidas. A autoridade bíblica tem seu valor em conformidade com aquilo que se encaixa no gosto da igreja local. Assim, se uma igreja percebe que sua vizinhança gosta de lambada, este será o ritmo musical a ser impresso; se sua vizinhança não gosta de ser evangelizada à luz da palavra, então o será à luz das festas, da música, de jogos, brincadeira, shows. O importante é obter sucesso, e isto quer dizer números. Em conformidade com todos estes passos, o resultado não poderia ser outro senão uma superficialidade religiosa.

2.5 A Superficialidade

Para os protestantes esta superficialidade pode ser vista pela falta de conteúdo do povo evangélico, em geral. Também, pela falta de identidade; além da falta de compromisso para com Deus e Sua igreja.

Sem conteúdo, conseqüentemente sem identidade. Pensando nos dias atuais, o que é ser crente? O que é ser crente tradicional? Olhando para o nosso contexto, o que é ser fundamentalista? Para eles há uma onda gigantesca de incerteza, descrédito e divisões. O que mais incomoda é a contribuição própria para este panorama. Para eles, infelizmente, devido a certas atitudes extremas de alguns, são obrigados a ver endereçadas a eles algumas críticas duras, no entanto injustas e sem fundamento teológico e prático, como a crítica de Don Cupitt:

O teísmo realista tem retratado Deus classicamente como um espírito infinito, todopoderoso, que tudo vê, que grava tudo e é intensamente, muito *intensamente* crítico. Diante de Deus e pelos padrões de perfeição absoluta de Deus, cada um de nós está sempre errado, em todos os momentos e em toda parte. Portanto, para uma grande parte da humanidade, todos os aspectos da vida estiveram enevoados pelo medo e pela ansiedade por milhares de anos. Ainda sentimos os efeitos secundários de todo esse terrorismo cosmológico. [...] O poder espiritual, é o que parece, está sempre exigindo cada vez mais de si mesmo – mais puritanismo, mais repressão, mais crueldade. Assim, o vírus da ânsia de poder espiritual transformou as religiões redentoras em máquinas de destruição do espírito humano (1999, p. 110).

É nítida a extravagância de Cupitt, ao colocar as religiões tradicionais num mesmo balaio, usando como material de sua investigação os expoentes de cada uma. No entanto, essa dura crítica, em muito, é assimilada pelos protestantes, quando exageram em defender sua visão particular de religiosidade, negligenciando aquilo que entendem ser o direcionamento divino com respeito ao ministério. Por exemplo, quando optam por brigar, internamente, por

aquilo que não é essencial à sua fé, aquilo que não é fundamental – vestimenta, instrumentos musicais, etc. São marcas de quem está arraigado à um tradicionalismo doente, viciado, que se origina de um formalismo sem vida e que cede lugar a um legalismo farisaico.

Todo este processo desencadeia numa falta de compromisso com Deus, onde a irresponsabilidade é a marca revelada. Isto pode ser visto em uma notícia acerca de alguns ensinamentos de um dos grupos dos G-12:

Como todo movimento que se baseia em visões, revelações e profecias, o G-12 acaba sendo terreno fértil para todo o tipo de invenção doutrinária e litúrgica. [...]:

1. “Unção Peniana” – ensina que o homem tem que ter atração por sua esposa e para isso é necessário ungir o pênis. A unção é realizada no encontro de homens.
2. “Unção de Nádegas” – ensina que as nádegas das mulheres devem ser atraentes para seus maridos, para que deixem de olhar o bumbum da Carla Perez.
3. Faleceu um irmão que era contrário às heresias do encontro e alguns irmãos atribuíram sua morte a um castigo de Deus. Ato contínuo: ligaram para casa de um irmão, muito amigo do falecido dizendo que ele também tivesse muito cuidado, pois poderia ser o próximo. Coisas assim estão acontecendo em muitos lugares, mas são mantidas em sigilo para não desacreditarem o movimento (SÉRGIO, 2000, p. 5).

Torna-se gritante as atitudes extremas daqueles que, guiados pelo sistema, demonstram a superficialidade de sua fé. Infelizmente, isto serve como exemplo generalizado do cristianismo, em particular do ramo evangélico. Para os protestantes conservadores esta superficialidade é resultado da desconstrução de toda a tradição bíblica; aliada à prática de poder optar e consumir uma diversidade de crenças e culturas conflitantes, sem questionamento; visando o bem estar próprio, procurando fazer tudo o que pode levar ao sucesso particular, sem se importar com a verdade – com o certo e o errado. Uma cadeia ininterrupta de pensamentos, palavras e ações anti-Deus e tudo o que possa vir dEle.

3 Tendências sugeridas como benéficas ao protestantismo conservador

Assim como aconteceu no Modernismo, o Pós Modernismo não é alvo somente de crítica, como se não tivesse nada de positivo acrescentar. Em meio às novidades, existem tendências benéficas ao cristianismo conservador, que, se bem cultivadas, tendem a cooperar para a vida de seu movimento.

3.1 A Visão Comunitária

Aqui olhamos para o indivíduo dentro da comunidade. Os pós-modernos creem que não somente nossas crenças específicas, mas também nossa compreensão da própria verdade encontra-se enraizada na comunidade da qual participamos. Para eles, a verdade consiste nas regras básicas que facilitam o bem-estar pessoal na comunidade e o bem-estar da comunidade como um todo. Nesse sentido, portanto, a verdade pós-moderna tem a ver com a comunidade de que participa o indivíduo. Uma vez que são muitas as comunidades humanas, necessariamente serão muitas também as diferentes verdades. (GRENZ, 1997, p. 33)

O pluralismo relativista da modernidade era altamente individualista; exaltava o gosto e a escolha pessoais como o ápice da existência. Por sua vez, a consciência pós-moderna enfatiza o grupo. Os pós-modernos vivem em grupos sociais independentes, cada um dos quais possui sua própria linguagem, suas crenças e seus valores. Tais crenças são consideradas verdadeiras no contexto das comunidades que as defendem.

Logicamente os protestantes não admitiriam toda a visão pós-moderna acerca do indivíduo na comunidade, no entanto, ela os faz lembrar o passado, ou melhor, o início da igreja nas folhas de Atos dos Apóstolos, onde a igreja cultivava esta visão, mantendo a unidade de pensamento, de propósitos; a comunhão; e, tendo como resultado, o acréscimo de novos membros à comunidade. Isto está estampado no texto em Atos:

E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações. Em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por intermédio dos apóstolos. Todos os que creram estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam suas propriedades e bens, distribuindo o produto entre todos, à medida que alguém tinha necessidade. Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam suas refeições com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo. Enquanto isso acrescentava o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos (2.42-47).

Para os protestantes este texto é rico em pontos que devem ser considerados, porém, sua maior riqueza está na mensagem de salvação e de bem-estar do indivíduo dentro da comunidade cristã. Para eles, o homem não foi feito para viver isolado, e isto inclui o isolamento intelectual. A pós-modernidade resgata a comunhão, a parceria de pensamento, de ideologia; rasgando a individualidade racional e fria da modernidade. Tratando sobre este assunto Grenz aplica esta realidade como uma ferramenta à ser usada pelo evangelho na pós-modernidade:

Uma das marcas da modernidade é a promoção do indivíduo. O mundo moderno é individualista, um reino da pessoa humana autônoma dotada de direitos que lhe são inatos. [...] Neste ponto podemos aprender com os eruditos contemporâneos que advogam a vida em comunidade e que se uniram ao ataque pós-moderno à fortaleza epistemológica do modernismo. [...] Os comunitários assinalam o papel inevitável da comunidade ou da rede social na vida da pessoa humana. Eles dizem, por exemplo, que a comunidade é essencial no processo de conhecimento. Os indivíduos somente se aproximam do saber por meio de uma estrutura cognitiva mediada pela comunidade da qual participam. De modo semelhante, a comunidade de participação é essencial para a formação da identidade. Um sentido de identidade pessoal se desenvolve por intermédio da exposição de uma narrativa pessoal, a qual está sempre contida na história transcendental que é comunicada a seus membros e que apresenta as tradições da virtude, do bem comum e do significado último. (1997, 243-244)

Como mostra Grenz, no mundo pós-moderno os protestantes devem se lembrar de que sua fé é altamente social – como revela as Escrituras. Seu evangelho deve se dirigir à pessoa humana no contexto das comunidades a que ela pertence. Não é por acaso que vemos o surgimento, sempre crescente, de comunidades, projetos, novas igrejas. A diferença necessária, apontada por eles, é que tais comunidades não possuem vida por si própria, mas sim quando alicerçadas no firme fundamento das Escrituras. Talvez, esta seja a maior incoerência das comunidades que surgem nessa época.

3.2 A Visão da Fé – Os Mistérios de Deus

Algo que o pós-modernismo resgatou foi a crença no sobrenatural. É certo que este sobrenatural nem sempre possui identidade clara, e, não poucas às vezes, quando a possui, é rejeitável pelos protestantes. No entanto, esta nova visão resgata o olhar do homem para uma realidade transcendente à sua; algo que a modernidade procurou minar completamente, como nos mostra Cupitt ao comentar a doutrina de Nietzsche da *inocência do vir a ser*:

Assim como a melhor maneira de conquistar Satã é desistir de acreditar em Satã, a maneira mais rápida de salvar o mundo é desistir de acreditar nas velhas e ofensivas doutrinas que nos fazem sentir que somos pecadores miseráveis e que a vida como um todo é insatisfatória. [...] Acreditar em poderes ocultos é *exatamente* tão absurdo e supersticioso quanto acreditar que existem muitos mundos invisíveis no dicionário que, de alguma forma, interferem com os significados e movimentos dos mundos visíveis. (CUPITT, 1999, pp. 111-112)

A modernidade pregou a valorização da razão. O que, assumem os protestantes, os livrou de uma série de superstições que grassavam entre os povos pré-modernos (GRENZ, 1997, p. 245). Não é por acaso que os protestantes históricos, tido como tradicionais,

valorizam a pregação das Escrituras, em sermões onde os esboços seguem um roteiro lógico, levando o ouvinte ao entendimento racional do conteúdo da mensagem. Não é casualidade o fato de se distanciarem de todo tipo de experiência que sinalize algo de sobrenatural, onde termos como milagres e sinais sejam usados.

Entendem que existem fundamentos bíblicos suficientes para leva-los à, pelo menos, desconfiar de tais práticas, principalmente quando se tornam rotineiras. Porém, notam que muito deste distanciamento, principalmente quando extremado, se deve pela adoção e processamento, ainda contínuo, da visão moderna que buscava inutilizar a Deus. Aproveitando este respirar do sobrenatural, esta tendência à crença em milagres, o evangelho cristão pode ressaltar a relevância da fé – bíblica – em todas as dimensões da vida. Não permitindo de forma alguma que o comprometimento com Cristo estacione simplesmente num esforço intelectual, deixando que se transforme unicamente num assentimento a proposições ortodoxas. (GRENZ, 1997, p. 249)

Não podem limitar Deus aonde Ele mesmo não se limita, por meio das Escrituras. O dever de anunciar o evangelho conscientemente, não lhes dá o direito de achar que todo e qualquer tipo de milagre é impossível e inadmissível à vida cristã. Pelo contrário, seguindo o maior milagre que possa existir – a transformação de vidas (segundo sua própria concepção), Deus pode agir e fazer maravilhas no meio de Seu povo, independentemente de sua concordância. O que é preciso destacar é que a fé segue os princípios bíblicos.

3.3 A Visão de um Evangelho Prático, Vivo

Talvez, este seja o ponto de maior dificuldade para os protestantes conservadores. São identificados como cristãos sinceros e bíblicos que desejam viver de forma correta, fugindo das heresias e até mesmo de tudo o que pode leva-los à comparações indesejadas. Querem ser altamente bíblicos. Querem ser diferenciados daqueles que usam as Escrituras levemente, buscando arregimentar o maior número possível de adeptos. No entanto, não poucas vezes, caem no extremo da frieza de um intelectualismo nada prático, que tende à ser visto como mais um ideal de vida, do que uma realidade palpável.

Considerando seu raciocínio é fundamental a busca pelo conhecimento adequado das Escrituras, até porque ela mesma afirma que a *“fé vem pelo ouvir a pregação da Palavra”* (Romanos 10.17). No entanto, não devem se iludir de que a posse do conhecimento – mesmo o conhecimento bíblico ou a doutrina correta – seja inerentemente boa. Paulo condenou terminantemente tais crenças entre os coríntios (1 Coríntios 8.1). O conhecimento é bom

quando facilita a produção de um bom resultado – especialmente quando fomenta a sabedoria (a espiritualidade sadia) no conhecedor. (GRENZ, 1997, p. 249)

Devem sim ressaltar a relevância da fé em todas as dimensões da vida. Precisam cuidar para que seu comprometimento não seja estacionado simplesmente num esforço intelectual, deixando que se transforme em um cristianismo frio, formal e legalista. É interessante notar a crítica, válida, de alguém que está do outro lado do muro, observando seus passos, mesmo quando não corretamente baseada:

É verdade que os filósofos – e, em particular, Hume e Kant – demoliram a antiga teologia racional, e é verdade também que os deístas e outros críticos racionalistas minaram de forma definitiva as credenciais da revelação; mas é ainda mais importante compreender até que ponto, no início do Iluminismo, a grande tradição do cristianismo destruiu a si mesma devido ao seu próprio e desastroso fascínio pelo literalismo e pelo uso do simples poder de controlar a linguagem. O autoritarismo romano exausto e o fundamentalismo protestante vazio de hoje são as consequências em longo prazo. Quando a linguagem é policiada de forma muito rígida, a religião aos poucos vai morrendo. (CUPITT, 1999, p. 116)

É evidente que não podem concordar com toda a visão exposta por Cupitt, mas, devem parar e analisar com a devida atenção sua crítica quanto à tendência de dar o devido valor à Revelação, deixando, entretanto, de atender às suas implicações práticas; o que, segundo Cupitt, levou-os a um fundamentalismo vazio – sem vida, sem respostas concretas, somente com críticas e com disposição de brigar por nossas posições.

Historicamente, estão prontos a reagir a qualquer heresia e prática prejudicial ao cristianismo entendido como sadio; mas, quando chamados, ou livres à agir em prol de todos, à assumir a dianteira quanto ao proceder da sociedade, quanto à responder aos seus questionamentos, ficam estacionados, paralisados; quando não, oferecem propostas ridículas e ultrapassadas, não com respeito ao conteúdo das Escrituras, mas sim à forma de dar vida a este conteúdo.

Semelhantemente, como viveram Cristo, seus discípulos, e os apóstolos, devem ser ativos no que diz respeito às suas obrigações junto a igreja, e à sociedade necessitada de atenção, de salvação, que pode ser iniciada por meio de gestos atenciosos, ganhando a simpatia, não por nos conformarmos às suas exigências e gostos, mas sim por sermos diferentes no trato, no cuidado, no amor, na atenção àqueles que não nos dão atenção.

Como mostra Jesus Cristo em sua oração sacerdotal em João 17, o mundo não os ama, não os deseja, porque não são daqui, não pertencem a este regime; porque possuem motivações diferentes; e práticas nada comuns. No entanto, a Bíblia também mostra que

quando o povo de Deus vive um evangelho vivo, onde o amor e a vida em comum, com os mesmos propósitos, podem ser contemplados pela sociedade, parte desta sociedade não só admira seu padrão de vida, como também procura associar-se a ele (Atos 2.42-47).

Assim como ensina Tiago em sua carta, a vida prática, o ativismo cristão, deve ser o resultado de recursos interiores, o resultado de um cristianismo autêntico, onde a santidade progride, a maturidade transborda através do discernimento e domínio próprio, e a firmeza doutrinária é visualizada por atitudes e palavras que demonstrem convicção do crente em suas posições; além da ausência de certas atitudes extremas quanto a posições contrárias, que demonstram mais medo e despreparo do que desejo de combatê-las.

Conclusão

Qual o recado do Senhor? Como acreditam, os protestantes conservadores foram chamados para ministrar a esta sociedade pós-moderna. Não devem, portanto, ser saudosistas, como que admirando os tempos antigos por sua possível facilidade ao cristianismo. Na realidade, esta tendência saudosista, indica mais uma falta de visão e um despreparo para com a época atual, levando-os somente a criticar as tendências, e a lembrar do passado como única opção para o presente e futuro, pois é somente o que podem ofertar.

Devem atentar para a realidade de que todas as vezes que uma tendência ganha o status de potência do momento, naturalmente aquilo que está de lado oposto, também ganha o status de potência do momento como opção. Assim, devem aproveitar, dentro da pós-modernidade, a vantagem de ser a potência de opção ao que predomina em todas as sociedades.

Há urgência na adaptação; mas, há sobrevivência para a fé e prática protestante na pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

- AYRES, A.T. *Como entender a Pós Modernidade*. São Paulo: Vida, 1998.
- CASSIN, B. *Ensaio sofisticado*. Siciliano.
- CASTIÑERIA, A. *A Experiência de Deus na Pós Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CUPITT, D. *Depois de Deus – o futuro da religião*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1999.
- ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SCHAEFFER, F. *O Deus que Intervém*. São Paulo: Refúgio, 1981.
- GIBELLINI, R.A. *Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRENZ, S.J. *Pós-Modernidade*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- IANNI, O. *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- LIMA, Marcelo Ayres Camurça. *Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões?* In: Teixeira, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- LYON, D. *Pós Modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- STOTT, J. *Mentalidade Cristã*. Belo Horizonte: Vinde, 1994.

O PROTESTANTISMO E O DEFICIENTE VISUAL: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO MINISTÉRIO SILOÉ, EM BELO HORIZONTE – MG

*Andréa Rodrigues Brunelli Donnard**

*Marcos Adriano Lovera***

Resumo

Os estudos relacionados a pessoas portadoras de deficiência visual no Brasil, sobretudo no contexto religioso e espiritual, constituem um campo relativamente novo de pesquisas, cuja produção acadêmica evidencia-se escassa. Sendo assim, buscou-se na cidade de Belo Horizonte (MG) algum trabalho pastoral com cegos, a fim de empreender esse projeto. Foi encontrado um grupo protestante que possui um ministério denominado *Siloé*, cuja origem data de 1998, a partir da visita de um casal de deficientes visuais à Igreja Batista da Lagoinha buscando uma Bíblia falada, gravada em fita cassete. A liderança da igreja procurou ajudá-los e, a partir daí, criou um ministério ligado à inclusão de deficientes visuais. A partir da metodologia da história oral e da observação participante em um dos encontros anuais do *Ministério Siloé*, foram coletados dados com o objetivo de compreender a origem e extensão do trabalho pastoral desenvolvido. Assim, essa pesquisa demonstrou que o trabalho de evangelismo com deficientes visuais é um elemento novo do protestantismo em Belo Horizonte, o que demonstra a preocupação com a ação pastoral no campo da inclusão.

Palavras-chave: Pessoas portadoras de deficiência visual. Ministério Siloé. Inclusão. Pastoral com cegos.

Introdução

Para desenvolver esse trabalho foi necessário visitar a sede do Ministério Siloé no centro de Belo Horizonte e, posteriormente, entrevistar cinco pessoas, sendo a coordenadora do ministério e quatro deficientes visuais no 4º Acampamento Ministério Siloé, no Sítio Olaria do Rei, em Betim, no dia 28 de outubro de 2011. O tema da pesquisa trata dos deficientes visuais e seus desafios quanto à sua espiritualidade.

Nosso objetivo maior é saber dos entrevistados qual é a relevância do Ministério Siloé na vida de cada um e a influência espiritual que o mesmo exerce sobre eles.

Justifica-se o estudo pois, atualmente, não existe na capital mineira outro grupo religioso que se preocupou e se dedicou de maneira tão abrangente aos portadores de deficiência visual como o Ministério Siloé, não apenas na área social, mas, principalmente, no âmbito espiritual.

* Mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: andrea.donnard@hotmail.com.

** Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: lovera@sbb.org.br.

Para esta reflexão, perguntamos: por que e para que um trabalho religioso com deficientes visuais? Como método de estudo utilizamos a História Oral, com entrevistas temáticas e desdobramentos dos depoimentos de história de vida.

Inicialmente vamos destacar como é produzida a imagem que conseguimos enxergar e conceituar o que é deficiência visual. Em seguida, como surgiu o Ministério Siloé e sua estrutura organizacional. Trataremos sobre a espiritualidade na vida do deficiente visual e, por fim, falaremos do testemunho de quem está envolvido nesse trabalho e dos próprios deficientes visuais que participam do Ministério Siloé, através de entrevistas transcritas anexadas na apresentação deste estudo, entregue na disciplina “Fenomenologia da Religião” do curso de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas).

1 Deficiência Visual: conceito

Primeiramente, é necessário entendermos um pouco sobre deficiência visual e suas fases. Para isso, é preciso compreender o sistema de constituição da imagem:

Quando olhamos na direção de algum objeto, a imagem atravessa a córnea e chega à íris, que regula a quantidade de luz recebida por meio de uma abertura chamada pupila. Quanto maior a pupila, mais luz entra no olho. Passada a pupila, a imagem chega ao cristalino e é focada sobre a retina. A lente do olho produz uma imagem invertida e o cérebro a converte para a posição correta. Na retina, mais de cem milhões de células fotorreceptoras transformam as ondas luminosas em impulsos eletroquímicos, que são decodificados pelo cérebro. Inspirado no funcionamento do olho, o homem criou a máquina fotográfica. Portanto, em nossos olhos a córnea funciona como a lente da câmera, permitindo a entrada de luz no olho e a formação da imagem na retina. Localizada na parte interna do olho, a retina seria o filme fotográfico, onde a imagem se reproduz. A pupila funciona como o diafragma da máquina, controlando a quantidade de luz que entra no olho, por isso em ambientes com muita luz a pupila se fecha e em locais escuros a pupila se dilata com o intuito de captar uma quantidade de luz suficiente para formar a imagem (Confederação Brasileira de Oftalmologia, CBO).¹

Desde sua inauguração, em 1854, o Instituto Benjamin Constant no Rio de Janeiro trabalha para garantir ao cego o direito à cidadania. É um Centro de Referência, de nível nacional, para questões da deficiência visual. Para eles:

¹ Cf. CBO. Disponível em: http://www.cbo.com.br/novo/publico_geral/o_olho_humano. Acesso em 28 fev. 2012.

A deficiência visual é a perda ou redução de capacidade visual em ambos os olhos em caráter definitivo, que não possa ser melhorada ou corrigida com o uso de lentes, tratamento clínico ou cirúrgico. Existem também pessoas com visão subnormal, cujos limites variam com outros fatores, tais como: fusão, visão cromática, adaptação ao claro e escuro, sensibilidades a contrastes, etc. (Instituto Benjamin Constant).²

Segundo o Núcleo de Apoio à Inclusão do Aluno com Necessidades Educacionais Especiais (NAI), da PUC Minas, os estudos desenvolvidos por BARRAGA (1976) distinguem três tipos de deficiência visual:

Cego: têm somente a percepção da luz ou não têm nenhuma visão e precisam aprender através do método Braille e de meios de comunicação que não estejam relacionados com o uso da visão.

Pessoas com Visão Parcial: têm limitações da visão à distância, mas são capazes de ver objetos e materiais quando estão a poucos centímetros ou no máximo a meio metro de distância.

Pessoas com Visão Reduzida: indivíduos que podem ter seu problema corrigido por cirurgias ou pela utilização de lentes (Núcleo de Apoio à Inclusão do Aluno com Necessidades Educacionais Especiais).³

Diante desses conceitos, fica evidente que pessoas portadoras de deficiência visual enfrentam diversos desafios em seu cotidiano, em diferentes âmbitos, dentre os quais: educação, profissão, esporte, cultura, lazer, religião etc. Independentemente de quais dos três tipos de deficiência visual possua, a pessoa tem o direito, como qualquer outra, de experimentar, como cidadã, a convivência na sociedade e usufruir de todo e qualquer benefício que um governo possa dar e prestar ao ser humano.

Pensando neste cidadão que potencialmente tem as mesmas capacidades que qualquer outro, mas que está à margem da sociedade, a Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, deu início ao atendimento específico com deficientes visuais.

2 Como surgiu o ministério siloé

No mês de janeiro de 1998, em visita à Igreja Batista da Lagoinha, um casal de deficientes visuais que estava em busca de uma Bíblia falada, gravada em fita cassete, foi atendido pelo Pr. Vanderlei Miranda. Diante dessa situação, da busca desse casal pelo texto sagrado falado, uma vez que não dispunham da Bíblia em Braille, surgiu a ideia de criar

² Cf. IBC. Disponível em: <http://www.ibc.gov.br/?idemid=396>. Acesso em 28 fev. 2012.

³ Cf. NAI PUC Minas. Disponível em: http://www.pucminas.br/nai/dicas_visual_conceito.php. Acesso em 28 fev. 2012.

naquela comunidade um ministério que acolhesse, amparasse e permitisse a esse grupo de pessoas acesso a um maior número de possibilidades.

O Ministério foi fundamentado com base no texto do Evangelho de João: "... dizendo-lhe: 'Vai, lava-te no tanque de Siloé' (que quer dizer Enviado). Ele foi, lavou-se e voltou vendo." (João 9,7), que relata a experiência do cego de nascença que voltou a enxergar. Assim foi criado com esse nome o Ministério Siloé.

3 Ministério siloé: visão, missão, valor e ação

Para acolher as pessoas com deficiência visual na igreja local, foram necessárias estruturação e divulgação, para que, aos poucos, todos que ali chegassem fossem recebidos confortavelmente. Mas o ministério se propôs, também, a ajudar qualquer deficiente visual que estivesse nas ruas, de passagem, recebendo os que necessitavam de amparo sem que fosse necessária alguma ligação religiosa. Todos eram convidados a participar. Para isso, diversos líderes se envolveram e ajudaram neste projeto que conta com os seguintes aspectos:

Visão: Acreditamos no Propósito de Deus que é o "Reino", que não existe exclusão de seguimento algum, mesmo diante da limitação, todos são capazes e importantes para Deus.

Missão: Levá-los ao conhecimento da Palavra de Deus para que possam experimentar a vida em Santidade, Intimidade, Autoridade e Conquista, e experimentem a Boa, Perfeita e Agradável vontade de Deus.

Valor: Ser canal de restauração de Identidade como filhos de Deus, na Formação, Capacitação e Inserção dessas pessoas com deficiência visual, que sofrem riscos e vivem à margem da sociedade (Ministério Siloé).⁴

Além dessas características, o trabalho desenvolvido pela organização inclui reuniões semanais em sua sede, no centro de Belo Horizonte, onde estuda-se a Bíblia Sagrada em grupo. São oferecidos cursos de Braille e de informática no local. É dado atendimento pastoral (aconselhamento) e é oferecido um Curso de Adoção para pessoas que tenham interesse em estudar a Bíblia e queiram ser batizadas, tornando-se membros da igreja (rito do batismo). Os deficientes visuais recebem visitas domiciliares e institucionais periodicamente e, na ocasião, os familiares também são informados sobre o trabalho que o Ministério Siloé desenvolve. A cada três meses, o grupo se reúne na sede da instituição para confraternização e comemoração dos aniversariantes do trimestre. São realizados cultos semanais na sede da Igreja Batista da Lagoinha num dos salões de reuniões. Uma vez por ano, é realizado um

⁴ Cf. Ministério Siloé. Disponível em: <http://www.ministeriosiloeibl.blogspot.com/p/quem-somos.html>. Acesso em 29 fev. 2012.

acampamento, que é um “retiro espiritual” na região metropolitana de Belo Horizonte. Na ocasião desse encontro anual, são ministradas palestras e mensagens bíblicas, há diversos momentos de louvor, oração e adoração, brincadeiras e atividades recreativas.

Todo esse trabalho é dirigido e coordenado pela pastora Maria Geralda Gomes, que conta com quatro voluntários durante a semana e dez voluntários aos sábados, cuja tarefa é buscar e conduzir os deficientes visuais aos cultos e garantir seu retorno seguro ao ponto de ônibus ou aos seus lares. No retiro anual, são cerca de trinta participantes e outros trinta voluntários para ajudar na programação.

4 A espiritualidade na vida do deficiente visual

Para Eliade (1992, p. 13), “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. Ele ainda diz que esta hierofania se apresenta e que algo de sagrado se nos revela, se faz conhecer. As narrativas dos fatos passados das religiões, tanto das antigas quanto das mais organizadas e estruturadas, deixam claras as expressões das realidades sagradas. Não restam dúvidas de que a maioria absoluta das pessoas sente algum tipo de encanto e desejo pelo sagrado, pela espiritualidade, quer sejam elas de origem douta ou leiga.

Uma pessoa com deficiência da visão não é alguém alienado, alijado da sociedade, que se deixa dominar ou se sente incapacitado de realizar alguma coisa. Ele tem os mesmos sentimentos e desejos que qualquer outro ser humano, e sua espiritualidade carece de manifestações que devem ser conhecidas e exploradas sem constrangimentos ou algum tipo de preconceito.

Corbi (2010, p. 248) afirma que

além de nossa condição básica, fundamental e irrenunciável, de depredadores num campo de caça, podemos ser, igualmente, luz vibrante diante de toda essa maravilha que nos rodeia; podemos ser calor que se transforma em luz diante do esplendor que nos rodeia.

O interesse pela vida faz com que o deficiente visual levante a cada dia e caminhe para a busca de sua realidade e de novas descobertas. É de se destacar o desprendimento de pessoas que experimentam um fenômeno religioso e o compartilham com quem quer que seja. Estamos sujeitos a afirmar que o sagrado constrói espaços que percorremos singularmente

entre personalidades e suas culturas; são vários os destinos do sagrado no centro da narrativa humana, e os deficientes visuais estão inseridos neles.

Quando uma comunidade religiosa se reúne e expressa seus símbolos, mitos, ritos e suas doutrinas, nada mais deseja do que compartilhar aquilo que para ela é o “sagrado”. Qualquer que seja o ambiente no qual a pessoa religiosa esteja inserida, em todo o tempo tem fé na existência, de fato, do absoluto, do sagrado, que vai além deste mundo, e que suas manifestações são reais e causam uma mudança no seu interior. O grande diferencial fenomenológico do Ministério Siloé é o fato de ser este um grupo de pessoas que se reúnem sob uma liderança de matriz cristã e que usa um dos textos sagrados como base para todas as suas crenças e o despertar da fé de cada um; porém, as pessoas que são procuradas e ajudadas são aquelas discriminadas e abandonadas por uma parcela significativa sociedade. Por esta razão, na “visão” do Ministério está a expressão “não existe a exclusão de seguimento algum”. Da mesma forma, como “missão”, o objetivo é levar as pessoas a conhecerem um pouco mais sobre a “Palavra de Deus”, que é fonte de crença no sagrado, e valorizar o deficiente visual, restaurando sua identidade como ser humano numa sociedade que o deixou à margem, sem proporcionar-lhe inclusão social.

5 História oral: testemunhos de vida

Falando das representações sobre o tempo, Delgado (2010, p. 9) escreve:

em conjunturas diferentes da história os homens constroem análises e representações específicas sobre o acontecido e sobre o vivido. Pois, apesar dos acontecimentos e processos históricos serem imutáveis, os historiadores, os sujeitos e as testemunhas da história constroem análises naturalmente influenciadas pelo tempo no qual estão inseridos.

Evidentemente, cada pessoa tem sua história e sua “bagagem” de vida, a qual carrega no decorrer dos anos com influência direta daqueles que estiveram ou estão à sua volta. Compartilhar essa história passa a ser um desafio ainda maior quando se trata de espiritualidade, que é uma expressão íntima que muitas pessoas não costumam partilhar.

Sob a liderança da pastora Maria Geralda Gomes, pessoas cegas são abordadas no centro de Belo Horizonte em plena calçada da Praça Sete, e lhes é oferecido amparo tanto na área espiritual quanto em termos de inserção social. Ao serem abordados, os deficientes visuais são informados de que existe um departamento de uma igreja cristã da cidade que tem

feito um trabalho específico com cegos num local próprio e de fácil acesso. É-lhes oferecido cursos de Braille e digitação, bem como estudos bíblicos, visitas e aconselhamentos.

As pessoas passam a frequentar o Ministério Siloé e sentem-se valorizadas. No decorrer do tempo, acabam participando também dos cultos semanais na Igreja Batista da Lagoinha, que acolhe estas pessoas e lhes assiste também na área social.

Sempre no mês de outubro, o Ministério Siloé organiza um acampamento específico para deficientes visuais, e no último realizado, no Sítio Olaria do Rei, em Betim, Minas Gerais, sob o tema *Guarda sua vinha!*, foram entrevistados a coordenadora do evento e quatro deficientes visuais, os quais compartilharam suas experiências de vida desde sua infância, falando de sua família e expondo suas observações religiosas, bem como tratando de seu envolvimento com o Ministério Siloé e a influência do mesmo em sua vida.

Ficou evidente que o trabalho desenvolvido pelo Ministério Siloé exerce influência positiva na vida das pessoas que ali voluntariamente participam. O testemunho dado pelos entrevistados relata que há valorização pessoal, crescimento na área espiritual de cada um, a possibilidade de novos relacionamentos com pessoas que enfrentam os mesmos problemas no dia a dia, o incentivo e o desafio de os deficientes visuais saírem de sua casa e se desenvolverem intelectualmente com os cursos oferecidos, pois para todos essa tem sido uma experiência pela qual nunca haviam passado.

Ao entrevistarmos essas pessoas, adentramos uma parte do universo de cada uma e observamos, ao ouvir seus relatos de vida, suas histórias e as dificuldades enfrentadas diariamente, buscando refutação para suas inquietações. Que a construção dessas análises, mesmo que sofram influência, tenham significados pessoais duradouros.

Conclusão

Quando pensamos em um Fenômeno Religioso, imediatamente vem à nossa mente algo extraordinário, que chame nossa atenção. Ao estudar um pouco sobre o Ministério com deficientes visuais Siloé, adentramos um mundo totalmente desconhecido, principalmente por que a espiritualidade é repleta de incertezas e dúvidas. Aliás, a história da humanidade prova, com o passar dos tempos, que essa espiritualidade é rica, variada, porém diferente, independentemente de seus protagonistas serem leigos ou estudiosos da religião.

Ter como principal objetivo ajudar as pessoas em sua inserção na sociedade e se dispor a ouvir suas necessidades já é uma esplêndida obra. Oferecer-lhes cursos que lhes proporcionem maior acesso à cultura e ao trabalho também é digno de louvor. Compartilhar

aquilo que se compreende por sagrado e o que se tem de mais valioso, que é o cultivo à espiritualidade, seguramente é motivo de comemoração como um grande feito realizado pelo Ministério com deficientes visuais Siloé desde sua criação. Mas o mais importante disso tudo está no desprendimento voluntário de pessoas que desejam ver a promoção do processo de desenvolvimento integral do deficiente visual, e esse é o esmero dessa obra.

Esse trabalho realizado pela Igreja Batista da Lagoinha é um elemento novo na evangelização em Belo Horizonte. Como perspectiva de futuro, exemplos como este devem ser seguidos por outras religiões e por outros segmentos da sociedade, incluindo órgãos governamentais, que devem ampliar os investimentos para inclusão social dessas pessoas em todos os seus âmbitos.

REFERÊNCIAS

CONSELHO BRASILEIRO DE OFTALMOLOGIA. *Como funciona o olho humano?* Disponível em <http://www.cbo.com.br/novo/publico_geral/o_olho_humano>. São Paulo, 2011. Acesso em 28 fev. 2012.

CORBÍ, Maria. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História Oral: memória, tempo, identidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

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

INSTITUTO BENJAMIN CONSTANT. *Deficiência visual: conceito*. Disponível em <<http://www.ibr.gov.br/?idemid=396>>. Rio de Janeiro, 2009. Acesso em 28 fev. 2012.

JOÃO. In: *A BÍBLIA – Tradução Almeida Revista e Atualizada*. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

MINISTÉRIO SILOÉ: Muito além do que os olhos podem ver! Disponível em <<http://www.ministeriosiloeibl.blogspot.com/p/quem-somos.html>>. Belo Horizonte, 2010. Acesso em 29 fev. 2012.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. *Deficiência Visual: conceitos*. Disponível em <http://www.pucminas.br/nai/dicas_visual_conceito.php>. Belo Horizonte, 2011. Acesso em 28 fev. 2012.

NEOPENTECOSTALISMO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DOS ASPECTOS TEOLÓGICOS E SOCIOLÓGICOS DESSA NOVA RELIGIÃO BRASILEIRA

Gerson Bento Freire*

Resumo

Este artigo apresenta de forma objetiva o desenvolvimento do processo sócio-religioso ocorrido na esfera protestante no Brasil a partir da década de 1970. O artigo faz uma relação histórica desse processo com o protestantismo clássico. A presente pesquisa apresenta a fé neopentecostal como uma manifestação de espiritualidade sincrética brasileira e que cria uma forma pseudo-protestante de atuação social. O texto também faz menção ao caráter economicista dessa nova religiosidade.

Palavras Chaves: Neopentecostalismo, Protestantismo, Prosperidade, Teologia

Introdução

O movimento da fé protestante no Brasil se faz peculiar não apenas em função de questões históricas como também pelas respostas éticas que a própria sociedade brasileira, ao longo desse processo, dá a essas questões religiosas. O Brasil é um país marcado pela mistura de raças, de culturas, o que contribui como arcabouço para entendermos o surgimento e a formação do protestantismo enquanto opção religiosa, e o pensamento de *ser protestante* no Brasil.

Ao afirmar que se é protestante no continente onde o termo se originou a mensagem tem um significado objetivo, a saber, pessoas que professam a fé cristã, mas que não estão ligadas à Igreja Católica Romana (ICAR). No Brasil o termo protestante carrega um emaranhado de significantes que exige sempre uma explicação complementar. Aqui não se diz apenas que se é protestante, quem é protestante sempre é algo mais; protestante reformado, protestante pentecostal, protestante neopentecostal. Porém, contraditoriamente, todos esses termos são reduzidos a palavra *crente*. Ser *crente* no consciente coletivo brasileiro é não ser católico, nem espírita, nem ateu. A palavra *crente* faz parte de um conhecimento popular sobre religião. Esse conhecimento em relação à fé protestante vem mudando à medida

* Autor: Gerson B. Freire é mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Minas, Graduado em História pela PUC-Minas, Graduado em Teologia Reformada pela EST (Escola Superior de Teologia – Faculdade Luterana). Especialista em Liderança pelo Instituto Haggai – Hawaii – EUA. Email: gersonbh@gmail.com

que a sociedade assimila e reconstrói seus conceitos sobre espiritualidade e religião. Ser crente na década de 1970 estava ligado a questões como não fumar e não beber e a um código de vestimentas peculiar. Hoje, o combate ao tabagismo é uma realidade social que se afastou da esfera religiosa e passou para a esfera da saúde pública. Os *crentes* assumem tendências da moda e estão presentes na grande mídia e nos grandes eventos esportivos mundiais. Esse é um exemplo de como o saber popular e a percepção em relação ao protestantismo no Brasil vem sofrendo mudanças.

A década de 1970 no Brasil foi palco de mudanças sistêmicas na sociedade, principalmente na esfera econômica. Essas mudanças também afetaram a esfera da fé. A relação do catolicismo com a ditadura, o surgimento de novas comunidades de fé, e o fenômeno neopentecostal são alguns dos elementos de caráter religioso que permearam esse período da história contemporânea do Brasil em relação à expansão do protestantismo.

O objetivo desse artigo é identificar a formação e surgimento do neopentecostalismo, bem como apresentar a dinâmica dessa mentalidade religiosa de *ser protestante*, definindo algumas fronteiras sociológicas e teológicas que existem dentro do protestantismo brasileiro a partir da década de 1970, e comparar o protestantismo histórico com o neopentecostalismo a partir desse período. Tal exercício historiográfico não pretende esgotar o assunto, mas apontar as primeiras direções para uma pesquisa mais apurada no futuro. O objetivo principal não é criar uma hierarquia, onde o protestantismo histórico estaria em posição ascendente ao neopentecostalismo, mas comparar a atuação de cada movimento e identificar os limites teóricos e éticos de cada um.

Para compreensão do objeto faz-se necessário um pequeno histórico do protestantismo apresentando o processo de continuidade da fé reformada no Brasil. Da mesma forma, serão identificados os pontos de divergências na história da fé protestante que atuaram como propulsores para o surgimento do neopentecostalismo.

O contraponto teórico entre a formação de identidade pelo prisma de Peter Berger e tipo ideal weberiano, também faz parte desse trabalho. Essa relação teórica aparece nos textos analisados de Mendonça (1990), Freston (1994), Mariano (1999), Leite (2005) e Freire (2008), além da bibliografia de apoio.

Por fim, a pesquisa que resultou neste trabalho analítico é apresentada de forma que o leitor possa perceber as tensões nos desdobramentos dessa nova fé, seus pontos de convergências e divergências, além do processo de resignificação. Assim, concluímos com a hipótese do surgimento de uma nova religião brasileira pseudo protestante.

1 O protestantismo no Brasil

A historiografia mostra que o protestantismo surge no Brasil ainda durante o período colonial (MENDONÇA, 1990). Foram momentos distintos que podem ser divididos em quatro situações históricas:

- Os Calvinistas Franceses
- Os Calvinistas Holandeses
- O Protestantismo Étnico
- A chegada do movimento Pentecostal ao Brasil

Tal divisão é apresentada como uma análise didática não abarcando, contudo, a realidade do tráfego existente de protestantes que apenas passavam pela colônia. A divisão proposta auxilia na compreensão do processo histórico que permeia o tema, e servirá de base para um entendimento acerca dos desdobramentos da fé protestante e suas ramificações na sociedade brasileira.

A seguir estão citados alguns fatos históricos que são parte importante da formação da mentalidade protestante brasileira, e que servirão de arcabouço para desenvolvimento do tema aqui discutido.

1.1 Os Calvinistas Franceses¹

O primeiro momento em que o protestantismo aporta em terra brasileiras foi com a chegada de protestantes franceses chamados de Huguenotes liderados por Nicolas Durand de Villegaignon em 1555. Dois anos após a chegada dessa primeira embarcação um segundo grupo, agora com pastores protestantes enviado pelo próprio Calvino, aportariam no Rio de Janeiro, contudo, permaneceriam em uma Ilha aguardando permissão para aportarem. Essa missão tinha como objetivo trazer a doutrina calvinista para o Brasil colônia. Calvino participou do envio desses missionários que ao chegarem ao Rio de Janeiro realizaram o que seria o primeiro culto protestante em terras brasileiras e na América Latina.

Após atritos entre os calvinistas recém chegados e o capitão Villegaignon, essa missão foi expulsa do Brasil. Porém, a embarcação sofreu avarias e alguns decidiram retornar à ilha. Os membros da missão que se salvaram foram presos e acusados de hereges e foram

¹ HACK, 2007. SCHALKWIJ 2004.

impelidos pelo capitão Villegaignon a redigirem uma profissão de fé como base para seu julgamento. Como uma forma de reafirmarem sua fé, os calvinistas Jean Du Bourdel, Matthieu Verneuil, Pierre Bourdon e André la Fon produziram o que ficou conhecido como a Confissão de Fé da Guanabara em 1558². Jean de lery, um dos sobreviventes que retornou à França, escreveu sobre esse momento histórico em seu livro *História de uma Viagem à Terra do Brasil (1578)*² que foi de fato um relato de seu diário sobre a empreitada dos franceses calvinistas na segunda metade do século XVI no Brasil colônia.

O impacto do calvinismo no Brasil colônia foi mínimo, ou pelo menos silenciado pelos historiadores como sugere Mendonça (1990), diferentemente do ocorrido na América do Norte. Contudo, a inserção do presbiterianismo e do metodismo na esfera da educação é um fato relevante, pois promove a possibilidade de fiéis terem acesso ao conhecimento formal, isso já na primeira República.

A intervenção francesa em questão não pode ser caracterizada como uma implantação factual do protestantismo na sociedade Brasileira, porque de fato, não foi. Pode-se chamar esse momento de uma “aproximação inter-religiosa” que não causou impacto estrutural algum no Brasil colônia do século XVI.

1.2 Os Calvinistas Holandeses³

Os holandeses foram os primeiros protestantes que chegaram ao Brasil de uma forma institucional, mesmo porque os franceses calvinistas não conseguiram implantar a doutrina protestante naquela sociedade.

O Brasil colônia teve a oportunidade de conhecer as idéias protestantes reformadas de uma maneira notadamente marcante principalmente durante a “invasão” holandesa. O conde Mauricio de Nassau, protestante reformado, deixou marcas desses ideais de liberdade, progresso e fé. Sua estada em Recife como Governador da Nova Holanda mudou a vida daquela parte do Brasil colônia. Não podemos ser simplistas, precisamos considerar que havia um forte interesse econômico nessa colonização, pois a Holanda precisava da cana-de-açúcar para aquecer seu comércio na Europa, mas a mentalidade e as ações desses protestantes da fé reformada foi um diferencial latente no desenvolvimento dessa colonização que durou vinte e quatro anos.

² Essa confissão de Fé ainda é reconhecida pelas Igrejas Reformadas no Brasil (Nota do autor)

³ MOREAU 1979. MENDONÇA 1990.

Nassau estabelece o protestantismo como religião da Nova Holanda, porém, permite a prática dos cultos católicos e judaicos, inicialmente a portas fechadas, mas depois, permite a construção de Igrejas Católicas, e até mesmo a construção da primeira Sinagoga das Américas em Recife, estabelecida na Rua dos Judeus, debaixo do governo de Nassau. Essa foi a primeira vez que o conceito de liberdade religiosa foi usado no Brasil colônia. Mas essa liberdade era para os leigos católicos, pois os membros da primeira e segunda ordem religiosa católicas não poderiam permanecer na Nova Holanda.

Já haviam protestantes na colônia, pois era grande o fluxo de pessoas que vieram nos navios, especialmente ingleses. Foi no Brasil Holandês que ocorreu a experiência da instituição do protestantismo mesmo que apenas na região chamada Nova Holanda. As marcas dessa instituição podem ser notadas na arquitetura, pois as Igrejas protestantes construídas em Olinda pelos Holandeses se diferenciavam das Católicas por possuírem duas torres.

Com o retorno de Nassau à Holanda e o desinteresse do Estado Neerlandês em manter a colônia, o nordeste holandês é totalmente retomado pela Coroa portuguesa e as doutrinas reformadas são abolidas do Brasil colônia. Estudos recentes apontam vestígios de assimilação dessa doutrina em meios a tribos indígenas e até em quilombos (SANTOS, 2001).

1.3 O protestantismo étnico⁴

Os protestantes viriam fazer parte novamente do Brasil colônia com a efervescência política proporcionada pela vinda da Família Real ao Brasil (1808) e assinatura do decreto de abertura dos portos às nações amigas⁵, e, em 1810, e pela assinatura do Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra, que garantiria liberdade religiosa aos protestantes. O Brasil se tornaria um campo fértil para as incursões missionárias protestantes.

Com isso, segue-se a chegada dos Luteranos, Anglicanos, Presbiterianos, missões essas que foram inicialmente norteadas por um caráter étnico, ou seja, essas Igrejas deveriam atender a demanda dos navegadores protestantes que aportariam na colônia portuguesa. Porém, esses missionários protestantes logo implantariam Igrejas não somente para os estrangeiros mas também visando a evangelização catequese dos moradores locais que se converteram ao protestantismo.

⁴ ALENCAR, 2005.

⁵ Ver o anexo após as referências bibliográficas.

A liberdade comercial proporcionada pelo tratado comercial de 1810 mudaria a relação do governo Imperial brasileiro com as outras religiões, especialmente o protestantismo e a maçonaria. Essa última teve um papel fundamental em processos políticos no Brasil, especialmente nos direcionamentos da independência de Portugal. Os ideais de autonomia política da colônia já eram cortejados por membros da elite colonial, principalmente por aqueles ligados ao comércio e ao governo de Pedro I. Isso faria com que o aspecto restritivo ao culto no Tratado de Comércio fosse de certa forma relevado em detrimento ao momento político que culminaria com a independência do Brasil em setembro de 1822, ou seja, um mês antes que Dom Pedro I fora iniciado na maçonaria⁶.

Em 1824, com a promulgação da constituição do Império, o artigo quinto do primeiro capítulo (Título)⁷ criava a possibilidade do culto doméstico. Isso contribuiu para que os habitantes da colônia tivessem acesso à doutrina protestante, mesmo que o alvo desse artigo fosse primordialmente agradar o novo parceiro comercial do Brasil: a Inglaterra. Reily (1993) apresenta de forma sistemática esse processo de inserção do protestantismo histórico na sociedade brasileira no século XIX até o início do século XX. Sua obra é um apanhado de documentos como diários, declarações de fé, cartas, acordos das Igrejas protestantes históricas e tratados⁸ que se estabeleceram no Brasil.

1.4 A chegada do movimento Pentecostal ao Brasil

A partir do início do século XX, O Brasil recebeu os primeiros missionários pentecostais⁹ que iniciariam assim denominações de Igrejas protestantes carismáticas, as quais se multiplicariam rapidamente.

No período de 1910 a 1950 surgem as primeiras Igrejas pentecostais: Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus. Essas igrejas são de fato a matriz do pentecostalismo brasileiro (MENDONÇA, 1984). A partir de 1950 o pentecostalismo se multiplicaria com a formação de novas Igrejas como a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), a Igreja Brasil Para Cristo, a Deus É Amor.

⁶ Deve-se mencionar que em outubro de 1882 Dom Pedro I suspende os trabalhos maçônicos na recém criada nação Brasileira visto a disputa política que havia na ordem entre Gonçalves Ledo e José Bonifácio. Os trabalhos da maçonaria começariam novamente em 1831 quando Dom Pedro abdica do trono (VIEIRA, 1981).

⁷ Constituição Imperial, Título I - Art. 5. A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.

Disponível em: < <http://www.cmp.rj.gov.br/petro1/constituicao.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2008.

⁸ Mafra (2001, p.23) apresenta a importância desses tratados no processo de formação dos novos fiéis.

⁹ MENDONÇA, 1990, p.257.

As Igrejas em questão multiplicaram-se facilmente, visto que não possuíam uma linha ortodoxa diretiva. Isso significa que a organização dessas Igrejas está mais ligada às experiências místicas de seus membros, e não à orientação de estâncias que controlem o crescimento dessas instituições. Bastava haver uma “portinha aberta” que essas Igrejas rapidamente assumiam o local o qual denominavam então como ponto de pregação. Tal multiplicação está relacionada tanto ao crescimento da denominação como também ao surgimento de novas Igrejas, ou seja, em dado momento elas se dividem com o ideal de recomeço e com novos líderes, os quais, em sua grande maioria, rompem com a comunidade inicial.

O movimento chamado de pentecostalismo tem como base a experiência da transcendência revertida em bem estar físico e psíquico, e também uma luta constante contra demônios. As alegações curas e de dons espirituais fizeram com que esse movimento se fortalecesse principalmente nas classes mais pobres da população brasileira, fazendo com que muitos se convertessem a fé pentecostal, pois esta proporcionava segurança e afirmava o indivíduo em sua nova realidade. O confronto contra o candomblé e religiões africanas assume papel de destaque na teodicéia pentecostal brasileira. O sofrimento nessa teodicéia é atrelado aos demônios, logo, o conceito criado por eles de que nas religiões africanas existe um culto a esses demônios, colocou a umbanda e o candomblé como representação do “inimigo” (BRANDÃO, 1980).

O pentecostalismo se apropria também de um dogma da teologia católica, *extra ecclesiam nulla salus*¹⁰ (fora da Igreja não há salvação), para dar sustentabilidade, manutenção e principalmente continuidade a essas Igrejas. Essa apropriação cria uma fidelidade a essas denominações que só viria a ser afetada na década de 1970. Para uma melhor compreensão desse aspecto deve-se citar que o pentecostalismo é de base teológica arminiana¹¹, e isso molda a cosmovisão desses fiéis, ou seja, sua salvação está ligada diretamente com sua fidelidade à Igreja.

As comunidades pentecostais cresceram e se tornaram o lugar onde os fiéis podiam exercer o que Peter Berger chamou de plausibilidade da fé, pois, “a própria vida do indivíduo

¹⁰ A frase latina *extra ecclesiam nulla salus* significa: “Fora da Igreja não há salvação”. Esta expressão vem dos escritos de São Cipriano de Cártago, Bispo do século terceiro. Este axioma é geralmente usado como balizador da doutrina da Igreja Católica Romana que afirma a necessidade de se estar na Igreja Católica como requisito para salvação. (Tradução nossa). Wikipedia. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Extra_Ecclesiam_nulla_salus&oldid=253121073>. Acesso em: 31 out.1998.

¹¹ A teologia arminiana postula que o indivíduo salvo pode perder sua salvação caso abandone a fé ou cometa algum tipo de pecado e não se arrependa. Essa teologia é contrária à doutrina calvinista da predestinação. Para mais detalhes sobre teologia arminiana cf. Gruden (2002).

só aparecerá como objetivamente real, a ele próprio e aos outros, localizada no interior de um mundo social que tem o caráter de realidade objetiva” (BERGER, 1985, p.26).

Esse fenômeno promoveu no Brasil o surgimento de Igrejas com nomenclaturas das mais variadas como por exemplo: Deus é Amor, Igreja de Deus Pentecostal do Brasil, Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, dentre outras. O estudo desse fenômeno trás algumas suspeitas sobre o papel dessas comunidades e sua relevância na sociedade brasileira.

Mariano (1999) apresenta a hipótese de que o pentecostalismo se divide em Pentecostalismo clássico e Deuteropentecostalismo. Essa distinção é tema da discussão teórica entre Mendonça (1984) e Brandão (1980). Esse debate não faz parte dos objetivos aqui, contudo, é mister para compreensão do processo, identificar como o pentecostalismo prepara o caminho para o surgimento do neopentecostalismo, mesmo que esse último venha a se descolar rapidamente de sua matriz. Nesse sentido o pentecostalismo então reafirma a possibilidade de abertura de novas Igrejas e a liberdade que qualquer líder vocacionado¹² tem de começar uma nova Igreja sem o reconhecimento, ou aprovação das Igrejas protestantes históricas, visto ser uma tarefa confiada por Deus. Outro fator característico do pentecostalismo foi o surgimento de líderes nacionais, assunto esse que será tratado mais adiante.

Essas comunidades são, portanto, um fenômeno de transição entre o protestantismo histórico e o neopentecostalismo. Contudo esse fenômeno não deve ser entendido com algo linear mas como uma complexa teia de redefinições teológicas e eclesiais na sociedade brasileira.

2 A tensão entre protestantismo histórico e pentecostalismo

Em seu livro *Para uma sociologia do Protestantismo Brasileiro*, Waldo Cesar (1973) apresenta os dados históricos do desenvolvimento dos primeiros estudos realizados sobre o protestantismo. Ele mostra que o protestantismo se torna objeto de pesquisa quando é percebido como uma religião que tem por essência a fragmentação e a multiplicação, e isso acontece principalmente com o desenvolvimento das comunidades pentecostais, que em pouco tempo já estariam organizadas e chamariam a atenção de pesquisadores.

Segundo Cesar (1973) foi com o surgimento do pentecostalismo que os sociólogos foram despertados para estudos mais minuciosos sobre o protestantismo. Exemplo disso é

¹² Vocação – palavra alemã *Beruf* – concepção de Lutero, segundo Weber (2000, p.67).

Emillio Willens (1967), *apud* Cesar (1973), que passou quatorze anos no Brasil e estudou o protestantismo conduzindo pesquisas que demonstraram o processo e desdobramentos que estavam acontecendo em relação à fé protestante.

Para compreensão da tensão existente entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo, é necessário destacar os seguintes aspectos. Inicialmente as Igrejas protestantes instaladas no Brasil eram voltadas para os imigrantes como mencionado anteriormente. A historiografia aponta agora para a nacionalização da fé protestante mesmo que seus fundadores fossem estrangeiros. Em seu diário, o fundador do presbiterianismo no Brasil ressalta a necessidade da “formação de um ministério nacional idôneo, isto é, pastores brasileiros para brasileiros” (SIMONTON, 2002).

Esse foi o trabalho realizado pelas Igrejas protestantes históricas no Brasil desde sua chegada, a saber, expandir a fé protestante através da implantação de Igrejas e escolas confessionais dentro de uma perspectiva de eliminação de qualquer mundo mágico ou irracional (WEBER, 2000), visando tão somente a formação de um indivíduo livre, racional e cristão. Essas incursões missionárias tiveram apoio mais intenso das Igrejas Americanas.

Em contra partida, a partir de 1911¹³ a sociedade brasileira conheceria o protestantismo vivenciado na perspectiva do pentecostalismo. As questões teológicas relacionadas aos dons espirituais são primeiramente as diferenças mais marcantes entre essas duas vertentes protestantes, mas é na *práxis* e nos objetivos que as diferenças dessas duas linhas que emanam da mesma raiz - A Reforma Protestante – se manifestam. As Igrejas protestantes históricas e as Igrejas pentecostais duelam *ad milenium* pela autenticidade ortodoxa do Cristianismo primitivo, a primeira baseada nos conceitos da teologia reformada que postula uma ética racional intramundana, e a última na experiência com o poder do espírito de Deus, tendo o relato bíblico narrado no livro de Atos¹⁴ como referencia (LEITE, 2005, p.172-189).

O Protestantismo histórico servia-se dos ideais de intervenção social e inserção do cristão na sociedade, principalmente através da educação, aliado a uma esperança futura no Reino de Cristo, o qual começa a ser vivenciado no presente. Mafra (2001, p.16) destaca que a nova religião recém chegada no Brasil, transformava gente comum em gente “decente”.

Já o pentecostalismo apresentou uma proposta de hiper-espiritualidade, visando o bem estar físico e a experiência transcendente, buscando a derrota de Satanás no presente e certo

¹³ Gunnar Vingren e Daniel Berg foram os fundadores da Assembléia de Deus no Brasil. Chegaram a Belém, se achegaram a uma Igreja Batista, mas logo romperam e deram início ao que é chamado por Mariano de pentecostalismo da primeira onda (MARIANO, 1999).

¹⁴ ATOS 2.2 in: Bíblia.

isolamento das coisas do “mundo”. Essas Igrejas promoveram um tipo de “pietismo tupiniquim” (ALENCAR, 2005), e viam a televisão, o futebol e a cerveja como os representantes da vida profana. Desenvolveram também um código de vestimentas peculiar que, aliado as práticas de manutenção da aparência pessoal (tamanho do cabelo, da barba) produziriam um modelo ideal de fiel pentecostal.

As diferenças entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo podem ser percebidas no tratamento dado as questões temporais. O protestantismo clássico tem o tempo como aliado dos seus objetivos, ou seja, quanto mais tempo houver para aplicarem-se os valores reformados, mais efetivo será o resultado desejado. Já no pentecostalismo o tempo é posto como um desafio a ser vencido pela fé, uma provação divina ”mas aquele que perseverar até o fim será salvo” (MATEUS 24.13).

Esse processo dialógico, aliado a discordâncias sobre interpretações de dons espirituais, criou uma tensão entre as duas linhas teológicas, e isso fez com que as Igrejas protestantes históricas¹⁵ se afastassem do movimento pentecostal¹⁶. De fato, o proselitismo aconteceria não somente entre outras religiões e o Cristianismo, pois, essa tensão criou uma concorrência por fiéis entre as igrejas pentecostais e protestantes reformados, que passam a ser denominados como *tradicionais* e em um contexto mais vulgar de *frios*, ou seja, foram denominados assim por não ansiarem por essa vivência transcendente apregoada pelos pentecostais. Entretanto, o movimento pentecostal tem seu crescimento mais significativo pela conversão de católicos e membros de religiões afro-brasileiras, as quais são taxadas pelos pentecostais como arquinimigas.

3 A formação do neopentecostalismo

Na década de 1970, a sociedade brasileira encontraria alguns elementos que serviriam de esteio para uma nova fé protestante. A industrialização, o militarismo e a busca do “sonho latino-americano” de bem-estar, propiciaram aos novos fiéis protestantes novas formas mais objetivas de usar sua fé e espiritualidade para beneficiarem-se do Reino de Deus ainda em vida.

¹⁵ Denominam-se Igrejas Protestantes Históricas as Igrejas Presbiteriana, Batistas da Convenção Brasileira, Metodistas, Anglicanas, Luteranas e Menonitas.

¹⁶ É importante mencionar que movimentos de despertar espiritual aconteceram dentro dessas Igrejas históricas. Tanto o presbiterianismo, como o metodismo e o luteranismo experimentaram reavivamentos carismáticos que culminaram com o nascimento de ramificações dessas Igrejas em versões carismáticas. Com isso surgiram Igrejas como a Igreja Presbiteriana Renovada, a Metodista Wesleyana e as Comunidades de confissão luterana.

Durante governo Geisel o Brasil passava por um processo de industrialização. Esse fenômeno foi resultado da direitização que a sociedade brasileira vivenciava naquele contexto histórico. Na pesquisa bibliográfica realizada percebe-se claramente que houve uma promoção do governo para realização dessas obras que levariam o Brasil a tão sonhada modernização. O governo brasileiro contraiu empréstimos faraônicos junto ao Fundo Monetário Internacional (FMI) para a realização desse projeto. Isso gerou uma crise inflacionária no final da década, que aliada à crise do petróleo de 73, e a desaceleração do crescimento da economia, fez com que essa depressão se estendesse até o governo de José Sarney, 1985. Essa depressão econômica aumentou a miserabilidade da classe trabalhadora que buscava nos grandes centros urbanos a oportunidade do “milagre econômico brasileiro” (FURTADO, 1987).

Assim, nesse contexto, o neopentecostalismo nasce como um fenômeno social urbano e seu surgimento está ligado a essa depressão econômica ocorrida no Brasil setentista. Afinal, o convite ao consolo da alma aflita feito pelos pregadores neopentecostais era facilmente aceito pela população que sofria com a crise inflacionária e com o desemprego. A pregação cativante do Bispo Robert Mcalister¹⁷, já conhecida na década de 60 no Rio de Janeiro por seu programa de rádio diário, levava agora centenas de trabalhadores desesperados às suas reuniões. Em uma dessas reuniões Edir Macedo se converteria, e em 09 de julho 1977 fundaria a Igreja Casa da Bênção, que no ano seguinte passaria a se chamar Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (TAVOLARO, 2007, p.112).

Essa nova proposta de se experimentar a fé protestante ganhou rapidamente milhares de adeptos no Rio de Janeiro. Grande parte dos fiéis era formada pela classe trabalhadora que migrava em busca de trabalho e ascensão social. Mafra (2001) aponta que:

as camadas populares, as vastas ondas migratórias que chegaram à cidade, especialmente do nordeste, intensificaram o conjunto de experimentos culturais, seja com o catolicismo popular que se misturava a umbanda e ao candomblé; seja com o pentecostalismo clássico que se tornava mais digerível para uma classe média através de uma maior aceitação dos referentes do “mundo” – isto é, passam a apresentar regras menos segmentadoras com relação as tendências das sociedade de consumo (MAFRA, 2001, p.37)

¹⁷ Robert Mcalister, canadense, foi missionário no Brasil nos anos 60 e fundou a Igreja Vida Nova no Rio de Janeiro. Seu trabalho de evangelização iniciou com um programa de rádio em 13 de agosto de 1960. Em 1978 iniciou suas atividades na televisão. Mcalister rompeu com os dogmas pentecostais de demonização da mídia e começou a usá-la em favor da evangelização. Pode-se dizer que essa Igreja tem seu nascimento no pentecostalismo mas cresce no neopentecostalismo.

Essas comunidades surgiram com autonomia eclesiológica e não focalizavam na ortodoxia do Cristianismo Histórico. Verificou-se que a maioria dos seus fundadores¹⁸ era dissidente de Igrejas protestantes históricas e que não possuíam formação teológica sistemática.

As primeiras notícias na mídia de massa em relação ao neopentecostalismo estão ligadas ao programa de rádio *Despertar da Fé*, de Edir Macedo (TAVOLARO, 2007). Logo esses programas de rádio se multiplicariam dando assim a característica desse novo momento na fé protestante. Essa ação seria o primeiro passo para que o protestantismo histórico fosse ressignificado pelo que seria denominado de neopentecostalismo. Existe um paralelo interessante sobre o crescimento do neopentecostalismo e a concessão de novas estações rádios. A ocupação paulatina dos espaços de veiculação em canais de TV também foi uma ação estratégica das Igrejas neopentecostais como veremos mais a diante. O grande movimento musical em São Paulo, na década de 1980, realizado pela Igreja Renascer, conhecido como S.O.S da Vida, e a Marcha pra Jesus, também colocaram o neopentecostalismo sob o olhar da sociedade brasileira.

A relação de tensão entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo, aliada à crise que se instaurava na economia dos anos 1970, criaria o campo de atuação da doutrina neopentecostal, a qual explorou principalmente a mídia de massa (rádio e televisão) para dar notoriedade a sua existência. Esse campo religioso abarca também as práticas consumistas. Logo, a aquisição de bens e a ascensão social se tornariam o eixo central dessa nova doutrina que se fortalecia à medida que mais e mais setores da sociedade aderiam as práticas neopentecostais. A teologia da prosperidade terá um papel fundamental no coroamento da formação dessas novas Igrejas, como veremos adiante.

3.1 O culto Neopentecostal

O culto neopentecostal tem características que nos permite analisá-lo em uma perspectiva panorâmica. Isso se dá pelo fato dessas Igrejas seguirem certo código litúrgico que é aprendido na convivência das reuniões. As reuniões são regadas com muita música, com mensagens de vitória, resgates milagrosos, orações fervorosas, que conclamam os fiéis a buscarem pela vitória em Deus. O pastor ou pastora é o regente do evento.

¹⁸ MARIANO, 1999, p.104,

A figura da mulher é muito mais presente nas lideranças neopentecostais do que nas Igrejas Históricas. A Igreja Quadrangular dos Estados Unidos foi fundada por uma mulher, e isso é até hoje uma marca do *ethos* dessa Igreja.

A Participação feminina na liturgia cristã é um fenômeno recente em todas as denominações cristãs. No protestantismo histórico podemos citar a Igreja Metodista do Brasil e a Igreja Presbiteriana Unida como as únicas que ordenam mulheres ao ministério. Já o neopentecostalismo promove essa abertura dos púlpitos às mulheres., pois seus cultos são geralmente divididos da seguinte forma:

- Abertura e saudação de boas vindas
- Um tempo musical
- Apresentação de avisos e projetos da Igreja
- Ofertório
- Pregação
- Resposta a pregação (apelos, ofertas, exorcismos)
- Proclamação da Benção Apostólica
- Tempo de confraternização nas dependências da Igreja.

O culto neopentecostal é a celebração de um ambiente mágico, emotivo e confortante, que dá sentido existencial à vida do fiel. Foi constatado nas Igrejas visitadas¹⁹ que a orientação desse culto não tem um apelo teologicamente coerente, mas, prioritariamente, está voltado a suprir as expectativas dos frequentadores. O alvo do culto neopentecostal é fazer com que o fiel receba exatamente o que ele veio buscar. A garantia do sucesso para o fiel é de fato o mecanismo de manutenção desse culto, e caso ele não receba naquele momento, existe um mecanismo de fidelização que são as correntes de oração, campanhas de fé, que assegura o retorno do fiel. Muitas dessas Igrejas, como a IURD, Quadrangular e Internacional da Graça, possuem reuniões todos os dias da semana, em vários horários diferentes. Essa mentalidade se assemelha ao modelo americano de *convenience store* (loja de conveniência), ou seja, no momento em que o consumidor precisar a loja sempre estará aberta e próxima, para suprir os desejos dos frequentadores/clientes.

¹⁹ Gerson Freire, autor do artigo, é também músico, palestrante e teólogo protestante. Teve a chance de visitar centenas de Igrejas, históricas e neopentecostais, em seus quinze anos de viagens e trabalho nessa área. Seu trabalho pode ser facilmente reconhecido com uma simples pesquisa sobre sua obra fonográfica e seus artigos em sites especializados.

Outro aspecto interessante nos cultos neopentecostais é a uniformização daqueles que trabalham no local, os chamados *Obreiros*. A tentativa de promover o senso de pertença pode ser percebido nessa ação. O uniforme no contexto neopentecostal é de fato um símbolo que dá o aval para que aquela pessoa seja um “guerreiro” da luz. Em algumas Igrejas²⁰ o uniforme é substituído por um tipo de colete, que lembra os *abadás* dos carnavais fora de época.

A uniformização desses obreiros é de fato o início de um processo de desligamento gradativo dos objetivos iniciais de sua chegada à Igreja. Sua ascensão faz com que o obreiro ingresse no mundo mágico da liderança e condução dessas Igrejas. Os pastores geralmente usam terno com gravatas. Isso é uma diferença notada também por Mendonça (1990), visto que os pastores das Igrejas históricas usam togas e paramentos clericais, além do terno e gravata.

O culto para um obreiro neopentecostal tem um sentido diferente em relação a um fiel freqüentador conforme foi observado no trabalho de campo. O primeiro faz parte do processo de imanência, ele se vê como parte da resposta que o fiel vem buscar, já o segundo se envolve com a transcendência para que possa receber sua benção. Muitos desses obreiros abandonam as comunidades onde foram “consagrados” e começam suas próprias Igrejas. O caso mais famoso, e já citado nessa monografia, é Edir Macedo (FREESTON, 1994).

O exorcismo também faz parte do culto neopentecostal. A relação da luta entre bem e mal é central nesses cultos criando um dualismo religioso que sedimenta tanto os medos como a fé desse indivíduo. É nesse momento, segundo Sanchis (1997) que os inimigos dos neopentecostais são nomeados.

O culto neopentecostal é, portanto, não somente uma oportunidade de transcendência para o fiel, mas um culto à própria existência de tal prática religiosa, a qual tem poder sobre o mundo dos espíritos. Isso faz com que o fiel neopentecostal se sinta em uma classe superior de fiéis, diferentemente dos protestantes das Igrejas históricas conforme apontou o trabalho de campo. Essa relação está ligada as manifestações espirituais que ocorrem nessas reuniões. Os neopentecostais afirmam que recebem suas dádivas devido ao fervor de sua fé, que pode ser percebido durante as reuniões. Quanto maior for as manifestações maior será a intervenção divina na vida do fiel, e isso, demonstra o interesse de Deus em abençoar aquele povo que se entrega totalmente a ele.

O número de reuniões é um dado interessante. Nas Igrejas neopentecostais os cultos são realizados inúmeras vezes durante a semana. A Igreja Universal do Reino de Deus

²⁰ Ver nota de rodapé 5.

(IURD), por exemplo, tem uma média de três reuniões diárias (MAFRA, 2001). Da mesma forma a Igreja Internacional da Graça segue o modelo criado por Macedo. As Igrejas históricas geralmente possuem duas reuniões semanais no templo. Esses dados abrem espaço para inferências e análises. As Igrejas que seguem a linha neopentecostal apostam na rotatividade de fiéis em seu culto. Isso garante o sustento financeiro e ideológico dessas Igrejas visto que com o maior número de pessoas passando pelos templos maior será a oportunidade de arrecadação, e maior será a possibilidade de que esse visitante se torne um frequentador assíduo. As Igrejas históricas, em contra partida, apostam na fidelidade de seus fiéis através da assimilação da tradição e na sua ortodoxia. Essas formas de atuação estão diretamente ligadas a forma com que cada Igreja aborda a espiritualidade no dia a dia.

A discussão litúrgica a cerca do culto neopentecostal e o culto das Igrejas protestantes históricas é parte central na interpretação desses fenômenos sociológicos. Compreender essa relação é adentrar no campo religioso protestante e perceber as relações de “verdade” que cada liturgia contempla.

3.2 A fé neopentecostal no contexto urbano e o processo de resignificação do protestantismo histórico

No momento em que o militarismo da década de 1970 reprimia os movimentos sociais, o neopentecostalismo surgia como um agente invisível que aglomerava cada vez mais fiéis, contudo, sem ser notado, ou sumariamente ignorado (ALVES, 2005). A proximidade da cúpula católica com o governo militar pode explicar esse desprezo midiático dado ao neopentecostalismo na década de 1970. Ficou evidente também durante a pesquisa realizada na Hemeroteca da Biblioteca Nacional que de modo geral o protestantismo brasileiro não fazia parte da discussão jornalística do período analisado, visto que foram analisados microfiches do período de 1974 até 1983, dos Jornais O Dia, Extra e Jornal do Brasil.

A afirmação que o neopentecostalismo ressignifica o protestantismo brasileiro é baseada na seguinte proposição: O protestantismo histórico visava uma intervenção educacional e doutrinária no novo campo missionário (SIMONTON, 2002). Os missionários que representavam o tipo ideal weberiano que chegaram ao Brasil eram de fato agentes de inserção da teologia reformada na cultura brasileira. O protestantismo histórico cria então a equação pela qual estabeleceu seu ethos: Igreja + Escola. Essa estratégia de inserção dos valores reformados na sociedade foi seguida principalmente pelos missionários presbiterianos e luteranos. A partir desse entendimento, vemos que a mentalidade protestante no Brasil,

moldada principalmente pelas Igrejas históricas que aqui chegaram institucionalmente²¹ a partir da abertura dos portos em 1810, sofreu rupturas institucionais, teológicas e no alcance de seus objetivos, com o surgimento do neopentecostalismo, visto que a relação desse último está ligada a realização pessoal do fiel principalmente na esfera econômica, e não ao cumprimento de um ideal teológico ortodoxo protestante. Nesse sentido que proponho a resignificação do protestantismo brasileiro.

O sagrado, na perspectiva do neopentecostalismo, no contexto urbano brasileiro foi apresentado aos fiéis através de correntes de fé, exorcismos e campanhas públicas de evangelização. Essas novas técnicas foram apresentadas à sociedade basicamente de duas formas: a primeira, através das reuniões sempre carregadas de muito emocionalismo e desafios contra os espíritos que provocavam tal situação de doença, miséria ou desemprego. O segundo momento foi a chegada dessas reuniões às rádios e canais de televisão. Essa relação do neopentecostalismo com a mídia de massa foi o que de fato impulsionou o crescimento e a aceitação dessa forma de se viver o protestantismo. A relação do neopentecostalismo com os meios de comunicação é também percebida pelo número de concessões de rádio e canais de televisão dadas à essas Igrejas assim que seus membros ascenderam a cargos políticos, conforme aponta Waldemar Figueiredo Filho (2005, p.16), afirmando que essa “visibilidade adquirida na participação política tem como particularidade o engajamento dos evangélicos na mídia, inclusive e principalmente na qualidade de empresários da indústria do rádio e televisão”.

Os locais de reuniões escolhidos por essas novas comunidades são também uma demonstração de resignificação do protestantismo e sua inserção na vida urbana. Os neopentecostais transformaram galpões velhos e semi-destruídos em locais de adoração e culto. Muitas dessas comunidades surgiam em meio a zonas de prostituição dos centros urbanos. Bares, oficinas mecânicas, boates e cinemas, se transformavam em Igrejas. Em algumas cidades, como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, surgiram verdadeiros pólos de Igrejas.

Essa relação com a escolha do local de culto é um ponto de contraste entre o neopentecostalismo e o protestantismo histórico, pois, o primeiro, transforma qualquer lugar disponível em casa de Deus, já o último constrói, a partir do código cultural europeu, a casa

²¹ A presença protestante no Brasil foi inicialmente com a ocupação Francesa (1557) e Holandesa (1624), mas partindo do entendimento que os calvinistas permanecerem isolados em uma ilha aguardando permissão para aportar, não implantando de fato a doutrina calvinista no *ethos* do Brasil colônia, e que, o nordeste ficou sob o domínio Holandês deixando de ser parte da colônia portuguesa, decidi colocar como marco temporal da chegada protestante a abertura dos Portos.

de Deus. A igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro é um exemplo dessa intervenção arquitetônica na cidade, e isso faz parte do sentido de permanência de suas origens.

Outro aspecto dos locais de reunião das Igrejas neopentecostais é a relação que desenvolvem com práticas comerciais. Na teologia católica o lucro é visto como maléfico e pecaminoso. Já no protestantismo todo lucro proveniente de um trabalho honesto é sempre referendado como parte da benção divina. Essa diferença da relação com a compra e venda de mercadorias afeta a proximidade que essas práticas comerciais acontecem em relação ao local do culto. Nas Igrejas neopentecostais é comum a existência de uma loja com produtos diversos, todos com conteúdo evangélico. Produtos comuns do dia-a-dia são encontrados com mensagens evangélicas. Essa prática que promove divinização do produto é advinda da dicotomia existente no neopentecostalismo entre o sagrado e o mundo, ou seja, a colocação de uma mensagem bíblica no produto o torna apto para consumo do fiel. Quando se vê pelas ruas adesivos com mensagens bíblicas em carros, por exemplo, esse fenômeno pode ser novamente percebido. Nas igrejas protestantes históricas essa relação com venda de mercadorias existe, mas é velada, e raramente se encontrará produtos no local de culto. Essas igrejas possuem um local específico e separado do local principal das reuniões de adoração, onde geralmente existe uma cantina e livros à venda. O comércio está ali, mas sua abordagem é mais sutil.

Outra característica urbana do neopentecostalismo é o fato de ser um movimento que nasceu e foi difundido pelas ondas do rádio (MENDONÇA, 1984). As igrejas pentecostais foram as precursoras e veicularam principalmente em rádios de amplitude modulada (AM), programas que difundiram essa nova forma de se ouvir uma pregação bíblica. O neopentecostalismo se apropriou dessa prática e na década de 1980 esses programas já faziam parte do cenário audiofônico do brasileiro. Da mesma forma que as escolas foram usadas como veículo de propagação do protestantismo histórico, os programas de rádio das Igrejas neopentecostais difundiram a nova doutrina “protestante”. Em 1989 a IURD compra a Rede Record de televisão, colocando assim o neopentecostalismo como uma opção televisiva. Cultos, exorcismos e correntes de oração passaram a ser exibidos nas madrugadas. A Igreja Renascer funda a Gospel TV em São Paulo, e isso serve para o fomento da música pop neopentecostal. O conteúdo da programação dessa última emissora era essencialmente formatado entre pregações e mostra de clipes de bandas cristãs de música pop. Porém, segundo Freston (1994), o neopentecostalismo é essencialmente um fenômeno radiofônico.

Apesar de ter sua origem no Rio de Janeiro²², a fé neopentecostal rapidamente migrou para outros estados, e se tornaria um “produto” brasileiro de exportação, principalmente através da IURD (ORO, 2004, p.139). No início dos anos 1980, São Paulo conheceria esse movimento principalmente com a fundação da Igreja Renascer em Cristo. Na mesma década surgia em Goiânia o movimento das Comunidades²³, que trabalhou essencialmente com membros da classe média baixa e tem como precursor Robson Rodovalho²⁴.

A análise do surgimento dessas Igrejas propõe um movimento geográfico da fé neopentecostal como podemos perceber abaixo no mapa²⁵:

Mapa 1: Fluxo da expansão do movimento neopentecostal na década de 1970 baseado na revisão bibliográfica realizada por essa pesquisa



Fonte: Guia Geográfico

²² Em termos didáticos podemos assumir que a primeira Igreja neopentecostal a surgir no Rio de Janeiro foi a IURD em 1977, contudo, a Igreja Nova vida, classifica como pentecostal, já usava da linguagem e da abordagem teológica do neopentecostalismo desde sua fundação na década de 60.

²³ Foi nesse momento (1988) que Comunidade de Goiânia lançou o disco em vinil chamado Aliança. Esse LP mudaria radicalmente o conceito musical nas Igrejas protestantes. Esse movimento ficou conhecido como Movimento de Adoração de Goiânia, e tem como ícone o grupo musical Koinonia.

²⁴ Robson Rodovalho é fundador da Igreja Sara Nossa Terra. Converteu-se ao cristianismo em uma Igreja Presbiteriana, mas em 1976 fundou a Comunidade Evangélica de Goiânia que assumiu o nome de Sara Nossa Terra em 1992 (MARIANO, 1999). Foi eleito deputado federal em 2006 pelo PFL hoje Democratas.

²⁵ Fonte: Disponível em: <http://www.guiageografico.com/mapas/mapa/brasil-mapa.gif>. Acesso: 04 nov. 2008.

Essa movimentação criou então um eixo entre Rio de Janeiro, São Paulo, Goiânia e Porto Alegre. Essas cidades se tornaram verdadeiros pólos do neopentecostalismo. A popularização em todo território nacional aconteceria na década de 1980 pela compra da Record pela IURD. Da mesma forma a Igreja Renascer leva a mensagem neopentecostal para a televisão nos 1980, apoiada por um movimento musical jovem. A recém formada comunidade de Goiânia se torna conhecida em todo território nacional através de seu LP Aliança. A disseminação radiofônica, televisiva e através de canções, criou uma situação favorável à nova fé “protestante”. A partir desse momento o sentido de ser “crente” no Brasil sofreria uma mudança em seu aspecto identitário. A conversão de empresários foi o primeiro fator que contribuiu para essa mudança. Em 1982 foi criada a Associação de Homens do Evangelho Pleno (ADHONEP), entidade que tem sua origem nos Estados Unidos, com princípios neopentecostais, que dialoga com empresários. Seus eventos se tornaram verdadeiros encontros de empresários de várias partes do Brasil, os quais são tutelados por pastores empresários. Sua forma de organização assemelha-se à maçonaria, guardadas as devidas diferenças de objetivos, a primeira com o alvo de trazer salvação aos empresários, a última de congregar indivíduos para viver o cotidiano a partir dos valores secretos de uma confraria (VIEIRA,1980).

O neopentecostalismo ganhou espaço também no consciente coletivo com a conversão de artistas, atletas, *socialites*, como por exemplo, o jogador de futebol João Leite, a cantora Mara Maravilha, a socialite e esposa de Pelé Assíria Nascimento, a cantora Baby do Brasil, a dançarina Gretchen, a dançarina Carla Perez, a apresentadora e modelo Monique Evans, o jogador Jorginho (Seleção Brasileira), o jogador Kaká, e a esposa de Silvio Santos Iris Abravanel, dentre outros. Esse fenômeno de conversão criou entidades de representação como os Atletas de Cristo, Artistas de Cristo, e uma série de outras entidades menores que visam integrar essas pessoas na vida eclesiástica das Igrejas.

O crescimento do mercado evangélico é um fenômeno que agora ganha a atenção de grandes empresas como, por exemplo, *Sony*, *Carrefour* e *Wal-Mart*, pois agora possuem departamentos específicos para venda de produtos evangélicos, especialmente livros, DVD's e Cd's. A Motorola prepara um produto específico para celular dos fiéis dessas Igrejas. Esse celular virá com um programa onde o usuário terá sermões, versos bíblicos e canções de artistas evangélicos. Em São Paulo, no mês de setembro, acontece a *ExpoCristã*, a maior feira de exposição de produtos evangélicos da América Latina. Esses dados fornecidos pela Associação Nacional de Livrarias Evangélicas (ANLE) mostram que existe uma demanda pelos produtos que surgem a partir desse movimento neopentecostal. Contudo, vale

acrescentar que no que tange ao mercado, o pentecostalismo está de mãos dadas com o neopentecostalismo. O maior exemplo disso é a Editora Central Gospel, do Pastor Silas Malafaia, que hoje é a segunda maior editora do segmento, mesmo ele sendo um pentecostal da Assembléia de Deus.

Ao inserir-se na vida urbana o neopentecostalismo redefine relações que vão além da teologia do protestantismo histórico. Sua inserção cria novas oportunidades mercadológicas e novos tipos de consumidores, conseqüentemente, a sociedade brasileira vai aprendendo a conviver com esse novo tipo de “crente” que não se detém mais apenas na velha conversa de que “fumar é pecado”. Hoje eles estão na grande mídia, seus produtos fazem parte das prateleiras de grandes supermercados e artistas de renome professam seu apoio às praticas neopentecostais.

4 A questão do ser protestante no brasil

A condição de “*ser protestante*” no Brasil atual é por si só incapaz de refletir com objetividade o que isso venha a significar. Não católicos? Puritanos? Pentecostais? *O que de Protestante tem o protestantismo brasileiro? Ser neopentecostal é ser protestante?*

O termo protestante surgiu na Alemanha, através de um documento de protesto contra o Edito de Worms que proibia os ensinamentos da reforma luterana no Sacro Império Romano. Alguns príncipes germânicos assinaram esse documento de protesto e ficaram conhecidos como os protestantes. Parece que ironicamente o protestar contra as injustiças da ditadura militar, no caso brasileiro, foi papel das ordens religiosas católicas, especialmente dos dominicanos. O documentário *Atos de Fé*²⁶ apresenta com clareza a atitude protestante dos frades. Ironia! Claro que não se pode negar o papel do Reverendo Jaime Nelson Wright, e aqueles que integraram a FENIPE (Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas), mas que também obtiveram apoio junto à lideranças católicas que eram contra o regime.

O processo histórico do surgimento do protestantismo no Brasil vem sendo interpretado pelos sociólogos como um processo de fragmentação que gerou três grandes segmentos (três ondas): protestantismo histórico, pentecostalismo e neopentecostalismo. Freston (1994) e Mariano (1999) apontam o neopentecostalismo como a terceira onda do

²⁶ Este documentário de 2004, que começa com a fala de Frei Betto, é um retrato da atuação dos dominicanos, em sua luta contra a ditadura militar implantada no Brasil com o golpe de 64. Direção: Tatiana Polastri e Alexandre Rampazzo.

protestantismo na história recente do Brasil. Essa abordagem metodológica é uma tentativa de se criar uma historicidade e didática para compreensão desse fenômeno religioso brasileiro.

O modelo das *Três Ondas* apresentado acima é recorrente na academia (MARIANO, 1999, p.28,) e nos estudos de sociologia da religião sobre o protestantismo no Brasil. Sua estrutura, porém não contempla a questão da individualidade. Os estudos em questão tratam essas manifestações de fé em sua forma coletiva e institucional. Isso gera uma contradição ao se interpretar o neopentecostalismo por esse prisma, pois, esse movimento religioso surge tendo o individualismo pós-moderno como seu eixo central. O neopentecostalismo em nada se assemelha ao individualismo vivenciado pelos Reformadores ao buscarem interpretar a Bíblia. Seus pressupostos são baseados em uma demanda social que corroboram para seu surgimento na sociedade brasileira, as quais estão ligadas a superação de dificuldades como desemprego, falta de moradia, doenças e miséria. Por isso, o novo ator social protestante na sociedade brasileira promove uma mudança comportamental, o que reflete nas ações tanto do indivíduo como das organizações religiosas neopentecostais. As mazelas sociais agora podem ser resolvidas através de rituais mágicos e emocionais como sugere Romanelli:

As igrejas do protestantismo histórico, entre elas, a Presbiteriana, a Batista, a Metodista e a Luterana, fundam-se em uma doutrina claramente racional, expressa em sua liturgia ritual e fundamentada numa rotinização das práticas e dos discursos. Já as denominações pentecostais valorizam o carisma como elemento estruturador do culto e a postura exterior dos fiéis, sobretudo no que se refere ao tipo de indumentária e a sinais corporais, como o uso de cabelo longo para as mulheres e de cabelo curto e barba raspada para os homens, que constituem recursos simbólicos para traduzir uma identidade religiosa. Os neopentecostais, por sua vez, dispensam essas representações em torno do corpo e suas práticas incluem a guerra espiritual contra o mal, expressa na cura divina pelo exorcismo, o transe, a subjetividade individual concretizada em surtos emocionais e a prática da glossolalia, sinal do batismo pelo Espírito Santo. A relação com o sagrado funda-se numa troca mediada pela fé, por meio da qual o fiel oferece bens materiais para receber bênçãos divinas. Desse modo, a teologia da prosperidade é elemento nuclear da doutrina e constitui característica significativa, sobretudo para a população pobre, que utiliza o corpo doutrinário a fim de enfrentar e resolver problemas do cotidiano, desde questões financeiras ou familiares até problemas de recuperação da saúde física ou mental. (ROMANELLI, 2003).

Esse crente, agora dependente dessa nova doutrina, se torna atuante e fiel participante (consumidor), e ele se torna o ator social que dá sentido à teodicéia neopentecostal brasileira. A instituição a qual pertence esse fiel é sistematicamente apenas o veículo institucional de análise do movimento. Trata-se de uma característica essencial do neopentecostalismo. Nas Igrejas históricas a herança dogmática do fiel recebida pela tradição eclesiológica da instituição é considerada como fundamental para sua identificação e plausibilidade da fé

(BERGER, 1985), o que não acontece com os fiéis neopentecostais. Observa-se que o importante para o fiel neopentecostal não é de fato a sua permanência na Igreja a qual frequenta. O importante é que seus objetivos “espirituais” sejam alcançados. Isso promove uma migração rápida entre fiéis dessas comunidades. Percebe-se a relação de resultados como o que define em qual Igreja o fiel vai congregar.

Esse tipo de individualismo pode ser percebido na ascensão das lideranças dessas Igrejas. As lideranças neopentecostais são essencialmente auto-estabelecidas, derivadas de experiências carregadas de emocionalismo e misticismo, e que geralmente advêm de conluios cismáticos²⁷. Um líder neopentecostal se apoiará em um chamado sobrenatural para o começo de sua obra. Isso é uma ruptura com o processo vocacional que existe nas Igrejas históricas. A Igreja Presbiteriana do Brasil, por exemplo, formou seus primeiros pastores em 1872²⁸. Essa ordenação só foi efetivada após o cumprimento dos requisitos vocacionais e um preparo sistemático para se tornar um pastor presbiteriano. Esse tratamento com os novos clérigos é também observado na Igreja Romana. As Igrejas históricas valorizam o preparo intelectual e vocacional de seus aspirantes. No neopentecostalismo, por sua vez, a experiência e o chamado divino do indivíduo tem mais peso na possibilidade de ascensão de um novo líder²⁹.

Essa nova fé protestante começa a ocupar um campo que estava localizado entre o pragmatismo das Igrejas históricas, em relação à espiritualidade, e a dinâmica do desenvolvimento urbano das metrópoles. Esse foi o momento que novos atores sociais nascem na sociedade brasileira, mesmo que inicialmente esses atores (pastores, missionários, evangelistas) fossem praticamente ignorados. O conceito de Bourdieu (1990) sobre campo religioso é apropriado para dar sustentação teórica ao fenômeno neopentecostal brasileiro visto que, o seu surgimento, é a (re) criação de um novo “espaço” na mentalidade dessa sociedade; e sua permanência, manutenção e expansão é a reafirmação da existência desse novo campo de fé, o qual está baseado no indivíduo e não no coletivo institucional:

²⁷ Defino como conluio cismáticos os movimentos de ruptura que acontecem dentro das Igrejas resultando na criação de uma nova comunidade religiosa. (Nota do autor).

²⁸ Esse trabalho foi fruto da criação de um seminário Teológico no Rio de Janeiro pelo missionário Asbel Green Simonton, onde se formou José Manoel da Conceição, primeiro padre convertido ao Protestantismo no Brasil. (MENDONÇA, 1990, p.35).

²⁹ Foi constatado que as Igrejas neopentecostais vêm investindo cada vez mais em treinamento de seus líderes. Geralmente são cursos organizados pela própria entidade sem acompanhamento formal de uma Instituição de Ensino Credenciada pelo MEC. As Igrejas Históricas, em contra partida, já possuem Universidades oferecendo não só formação Teológica, mas também outros cursos. O Mackenzie, o Instituto Metodista Isabela Hendrix e a ULBRA são exemplos disso. (Nota do autor).

um espaço - o que eu chamaria de campo - no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo. Colocar logo de saída o que está em jogo nesse jogo seria suprimir as questões que os participantes levantaram aqui porque elas realmente se colocam na realidade, no espaço dos médicos, dos psicanalistas, dos assistentes sociais, etc. E levar a sério essas questões, em vez de considerá-las resolvidas, significa recusar as definições anteriores do jogo e do que está em jogo; significa, por exemplo, operar uma mudança absolutamente radical em relação a Max Weber, afirmando que o campo religioso é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso (BOURDIEU, 1990, p.120).

Dentro desse campo temos também a formação da identidade social desse indivíduo, que está na relação que ele faz da sua crença com a realidade em que está inserido. A fé se torna então o mecanismo de engenharia social com que o indivíduo experimenta a realidade e conseqüentemente a redefine (BERGER, 1985). Os pressupostos berguerianos de identidade afirmam que o indivíduo percebe sua existência social ao descobrir sua relação com o sagrado uma vez que “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER, 1985, p.15).

O protestante no conceito weberiano (WEBER, 2000) apresentado como objeto na metodologia de análise social, o qual trabalhava para a acumulação de capital, testemunhou, no caso brasileiro, o surgimento de novos fiéis que se transformariam em outro objeto de análise: consumistas de bens materiais e simbólicos no mercado da fé.

Tanto o conceito de Berger (1985) sobre formação de uma identidade social a partir da teodicéia que essa sociedade desenvolve, como o conceito de Bourdieu (1990) sobre a luta que se trava no campo religioso para estabelecimento do seu papel social, podem ser aplicados como balizadores teóricos do surgimento do neopentecostalismo no Brasil. A urbanização e modernização da sociedade brasileira, aliada às novas possibilidades econômicas e ao aumento do contingente nas cidades, criariam assim o ambiente perfeito para a “guerra espiritual”, da teodicéia neopentecostal, e também para o surgimento de “profetas” modernos, insatisfeitos com as Igrejas históricas, proclamando libertação à massa trabalhadora que aprendia a viver e lidar com as crises nos grandes centros urbanos, principalmente na cidade do Rio de Janeiro e São Paulo. Ser protestante no Brasil é um fato social contraditório e que vem ganhando novos significados os quais surgiram pelas alterações de identidade que o protestantismo vem sofrendo desde tentativa de implantação no Brasil colônia até os dias atuais.

5 Uma nova teologia

Sim, o neopentecostalismo gerou uma teologia, que recebe um nome adequado à sua essência: Teologia da Prosperidade. Essa teologia tem seus pressupostos no protestantismo, mas encontrou suporte no movimento *Word of Faith* (Palavra da Fé), do pastor norte-americano Kenneth Haggin (1917-2003) e foi assim a responsável pela formação de uma mentalidade religiosa, baseada na confissão positiva, que demanda o bem-estar, a cura e a prosperidade, como resultados da prática dessa forma de fé que está bem ligada à urbanização das cidades. Vale salientar que Haggin funda seu centro de treinamento em 1974 em Oklahoma, o qual serviria como replicador dessa teologia (MARIANO, 1999, p.151).

O desenvolvimento inicial dessa teologia apoiou-se na eclesiologia do protestantismo histórico, mas com poucos anos, já na década de 1980, ela já se descolaria da matriz e provocaria ações comunicativas que serviriam para estabelecer e fortalecer o neopentecostalismo. Os programas de rádio foram extensamente usados para divulgação dessa nova doutrina. Isso já era uma prática das Igrejas Pentecostais, e agora seria a principal forma de fomento da Teologia da Prosperidade. A Publicação de livros sobre teologia da prosperidade foi outra forma de fomento e perpetuação dessa doutrina.

A Teologia da Prosperidade trouxe para o vocabulário protestante novos conceitos, palavras e jargões, que transmitiam um sentido mágico dessa fé. Frases como “Tá amarrado”, “Eu determino”, “Jesus é rei então sou príncipe”, começaram a fazer parte do linguajar dessas comunidades. O *best seller* *Benção e Maldição* do pastor mineiro Jorge Linhares (1992), coroou essa teologia no Brasil no início da década de 1990. O livro mostra como o fiel pode conseguir se livrar de problemas apenas com o poder das palavras que utiliza no dia-a-dia. Esse livro se tornou o segundo livro mais vendido na história das publicações evangélicas na década de 1990. Isso mostra claramente que a teologia neopentecostal havia se tornado um fenômeno de aceitação transdenominacional, visto que o autor desse livro é de origem Batista, encontrando resistência apenas entre as Igrejas históricas.

O surgimento de várias outras comunidades de fé neopentecostal foi um fenômeno de rápida expansão. Existe uma inter-relação entre essas comunidades, a qual não é estrutural nem institucional, e isso as torna ainda mais complexas. Elas são autônomas e encontram sua permissão de existir na comparação com outras comunidades. O ponto então a ser analisado é a relação entre a nova teologia e a individualidade do fiel em aplicá-la em seu cotidiano. Os fiéis dessas Igrejas circulam facilmente entre elas. Tornar-se membro é mais uma decisão individual do fiel, que pode estar ligada a boa aceitação da liderança ou mesmo aos resultados

alcançados. A teologia dessas comunidades é mais voltada para questões sensoriais: “Sinto, logo creio”.

A teodicéia neopentecostal tem um papel dialético no campo do protestantismo brasileiro. Por um lado ela recupera sua permissão de existir nos textos bíblicos, e principalmente na versão protestante da Bíblia. Ao mesmo tempo propõe um rompimento com as velhas práticas que não ajudam em nada o sujeito da teodicéia. Essa contradição é de fato a melhor maneira de explicar esse fenômeno, por isso, a metodologia da pesquisa sugere uma resignificação.

Essa teologia pode ser categorizada como um resultado da dinâmica do mercado capitalista interferindo na esfera da fé. Seguindo essa lógica de análise entende-se que, a qualquer momento, uma crise será instaurada e isso produzirá outra forma, ainda mais complexa, de redefinição dessa teologia.

A teologia da prosperidade é hoje combatida dentro do protestantismo histórico. Alguns dos seus combatentes mais conhecidos são Caio Fábio, ex-pastor da igreja Presbiteriana do Brasil de Niterói, e Ricardo Gondin, dissidente da Assembléia de Deus, dentro vários estudiosos Luteranos e Metodistas. Seus textos denunciam o caráter manipulativo dessa doutrina. Contudo, a sociedade brasileira responde bem a essa teologia. Seus anseios consumistas colaboram para o sucesso dessa mensagem.

Ao se comparar essa teologia com a teologia reformada, por exemplo, rapidamente pode-se identificar o conflito dos objetivos. A primeira é frugal, imediatista e coloca Deus como um ótimo prestador de serviços, desde que o fiel cumpra literalmente com seus compromissos assumidos, inclusive os financeiros. A segunda está baseada em interpretações sobre graça, fé e justificação, produzidas pelos primeiros reformadores. Deus é posto como soberano, e para o fiel é um privilégio poder comungar com esse Deus, o qual o abençoa apesar de sua condição pecaminosa e caída.

A teologia da prosperidade promove a legitimação das práticas neopentecostais o que promove o surgimento de uma cultura peculiar como sugere Berger dizendo que a cultura consiste na totalidade dos produtos do homem (BERGER, 1985, p.19).

6 Uma religião brasileira?

O neopentecostalismo é um movimento que se configura como uma religião brasileira de matriz protestante. Sim, o fenômeno neopentecostal no Brasil vem recriando a teodicéia moderna da sociedade brasileira. Os demônios agora têm uma relação direta com o

desemprego, fome e miséria e ganharam espaço em programas de rádio e nas TVs. Da mesma forma, a “benção” de Deus foi aliada ao bem-estar, saúde, prosperidade, e já pode ser “vista” não só nas classes operárias, mas também entre os artistas, políticos, atletas de renome internacional e empresários.

Por um lado temos o protestantismo histórico que apresenta as dificuldades da vida como forma de aperfeiçoamento da fé e da formação da perseverança. Já no neopentecostalismo, as desventuras do cotidiano são influência do mal e podem ser combatidas através de rituais e oferendas, ou seja, a mentalidade retributiva move a ética neopentecostal. Portanto, a doutrina neopentecostal, a partir dos anos 1970, pressupõe uma nova matriz na formação de uma nova religiosidade, efêmera, populista e mítica. Sua maior representação hoje é a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), que contraditoriamente, criou uma forma bem específica, e porque não dizer medievalista³⁰, de se praticar o neopentecostalismo. Essa Igreja usa da teologia neopentecostal, contudo buscou uma organização eclesiológica que a permita ser a “mesma” Igreja não importando onde esteja sediada. Essa ação pode ser considerada uma corruptela do dogma de universalidade da Igreja Romana. O movimento neopentecostal não encontra na IURD, na atualidade, um aliado, pois essa Igreja se estruturou de tal forma que nega a origem de fragmentação do neopentecostalismo.

O fenômeno neopentecostal a partir dos anos de 1980 também encontra força em São Paulo com surgimento da Igreja Renascer em Cristo, criada por um ex-diretor de Marketing da Xerox, Estevão Hernandez Filho. Nesse momento o neopentecostalismo no Brasil assume quatro bases de proliferação: IURD, Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer e Igreja Mundial do Poder de Deus. Essas Igrejas são a representação de um fenômeno marcado pelo surgimento de centenas de comunidades independentes que aplicavam essa nova teologia popularizada na sociedade brasileira.

Foi a partir do neopentecostalismo que os evangélicos ascenderam a cargos políticos de forma expressiva. Hoje no congresso nacional existe uma bancada denominada de Bancada dos Evangélicos, a qual atualmente sofreu uma redução, segundo a pesquisadora Maria das Dores Campos Machado (2006), autora do livro *Política e Religião*, devido aos constantes

³⁰ A IURD passou a usar o nome de Catedral da Fé para seus novos templos. Essa ação pressupõe uma recuperação de memória histórica sobre Igreja e universalidade da Igreja que está ligada a edificações medievais, que representavam o poder e a unidade da Igreja Romana. Da mesma forma, o controle absoluto que Macedo demonstra sobre a Igreja, é também uma recuperação do poder centralizador dos líderes da Igreja medieval. Fato curioso é a execução sistemática da obra *Carmina Burana* de Carl Orff, a qual foi produzida com poemas medievais encontrados no início do século XIX, e é tema recorrente de abertura de seus programas de rádio e TV da IURD. (Nota do autor).

escândalos que essa bancada vem se envolvendo. Essa bancada é formada por membros de Igrejas Pentecostais e Neopentecostais em sua grande maioria.

Berger (1985) coloca a ênfase na religião como força de coesão sistêmica e fato social. Essa dinâmica é percebida no neopentecostalismo, ainda que de forma contraditória, pois, apesar de o movimento não ter sido organizado de forma sistemática, ele criou um campo de atuação que produz uma identidade. Essa identidade é resultado do processo dialético entre o protestantismo histórico e a não-catolicidade. Esse seria o campo no qual essa identidade neopentecostal vem sendo formada. Sua relação identitária com o protestantismo faz com que esse seja ressignificado pela consciência coletiva, mesmo que a *práxis* dos dois movimentos seja distinta.

O neopentecostalismo é um movimento de resignificação do protestantismo em termos valorativos. Ser protestante antes do neopentecostalismo tinha um significado objetivo, herdado da historiografia européia, dentro da sociedade brasileira. Isso foi mudado. O código cultural que definia o protestantismo sofreu uma mutação que sugere a criação de uma religião diferente da matriz. Essa religião tem características pós-modernas. Ela é fragmentada e com valores hedonistas. Seu aspecto dualista é latente, o humano e o divino são parceiros nessa teodicéia. O bem e o mal estão sempre juntos, e o significado do que venha a ser bem e mal pode mudar conforme a interpretação do fiel. O papel do diabo na teodicéia neopentecostal é fundamental para sua permanência. Quanto mais o “diabo” for reconhecido na mentalidade brasileira, mais o neopentecostalismo encontrará espaço para crescer. Esse processo dialético vem criando um tipo de religiosidade brasileira que se configura em uma mistura de catolicismo, protestantismo, cultos afro. O neopentecostalismo pode ser analisado como uma síntese desse processo, mesmo que teoricamente ele lute contra a influência dessas forças de oposição à nova fé. Sua existência enquanto proposta religiosa é uma grande contradição e produz dificuldade de análise, visto a rapidez com que assimila outros valores religiosos e os “biblifica”.³¹ Posto isso, fica evidenciado que existe a possibilidade teórica de que estejamos diante da formação de uma religião tipicamente brasileira, a qual vem sendo inclusive exportada para outros países.

³¹ Criamos esse termo com o sentido de que o neopentecostalismo se apropria de algum tipo de manifestação religiosa e usa da Bíblia para justificá-la. (Nota do autor).

Conclusão

O neopentecostalismo no Brasil é, portanto, um movimento religioso pseudo protestante que se utiliza das regras de mercado capitalista para atuar no mercado de bens espirituais. A teologia desse movimento é própria e inclusiva, gerando uma massa de seguidores e obreiros, sedentos para se libertarem das mazelas sociais que os assolam. Essa teologia é diametralmente oposta tanto à teologia da libertação como à teologia reformada. A abordagem central dos problemas do cotidiano faz desse movimento um fenômeno de massas, porém, com o foco na resolução dos problemas do indivíduo e não estruturais. Essa seria uma grande diferença entre o neopentecostalismo e as Igrejas protestantes históricas.

A pesquisa historiográfica desse fenômeno mostra que ele, ao mesmo tempo, dá continuidade ao protestantismo no Brasil, porém o ressignifica. Essa contradição torna o assunto complexo e instigante para um aprofundamento em pesquisas. O protestantismo histórico vem sendo confrontado pelo neopentecostalismo. Mendonça (1990) já havia criticado o culto protestante e sugeriu alterações eclesiológicas. Da mesma forma, hoje, o neopentecostalismo tem sido criticado tanto pela sociedade civil, mas ao mesmo tempo cortejado pelas elites políticas dominantes. Também Igrejas históricas tem emitido seus pareceres sobre essa teologia mesmo que essas desejem o crescimento alcançados por essas Igrejas neopentecostais. A comunidade acadêmica também vem se posicionando através da produção de estudos e pesquisas, algumas para denunciar outras para explicar o fenômeno. Os resultados da intervenção do neopentecostalismo na sociedade brasileira já podem ser considerados e analisados sob a ótica da crítica reflexiva. Isso é necessário, mas ao mesmo tempo se torna uma tarefa complexa visto o caráter interdisciplinar que exige tal ação.

Ficou evidenciado que não houve perseguição do governo militar contra as Instituições protestantes tanto históricas como as novas comunidades que surgiam em meio à repressão política da década de 1970 desde que essas não tivessem nenhuma ligação com movimentos de esquerda. A perseguição dos protestantes na sociedade brasileira nesse período ocorria a partir da sua posição social de acatólicos, mas não por motivos políticos. Essa perseguição estava mais ligada aos costumes das sociedades tradicionalmente católicas que buscavam de alguma forma ridicularizar a mensagem dos pregadores protestantes.

Atualmente os líderes do movimento neopentecostal buscam maneiras de dar continuidade ao fenômeno. Macedo, depois de alguns anos morando em Miami retornou ao Brasil e assumiu uma postura mais moderada em suas ações relativas à sua imagem. Macedo lançou um canal de jornalismo, a Record News, com a “benção” do Presidente Lula, para

fazer frente ao monopólio das telecomunicações da Rede Globo. Rixa antiga, mas duelo esse travado de forma velada. Estevão Hernandez e sua esposa cumpriram prisão no estado norte-americano da Flórida, depois de serem surpreendidos pela imigração americana com um montante de dólares não declarado à receita federal americana. Porém, hoje, estão de volta ao Brasil e ambos continuam na liderança da Igreja Renascer. Robson Rodovalho é deputado federal e também assumiu uma postura mais passiva em relação a suas convicções de fé. R.R. Soares mantém uma maratona diária de programas de televisão, o que lhe rendeu uma entrevista no programa do Jô Soares em 2001.

Dos galpões sujos da periferia carioca para mais de oitenta países (MENDONÇA, 2004, p.139), passando pelo estrelato dos artistas, e pela elite brasileira; esse é o percurso da fé neopentecostal. O culto ao indivíduo é o cerne desse movimento religioso, que se alinha com os interesses hedonistas da sociedade moderna capitalista, a qual contraditoriamente busca no espiritual a solução para suas crises materiais³².

A mistura de culturas, religiões, hábitos fez da sociedade brasileira um campo fértil para essa nova religiosidade. Seus pressupostos individualistas e místicos encontram na sociedade brasileira contemporânea apoio para uma expansão rápida e difusa. A causa protestante clássica não está identificada nessa forma de ser protestante. Essa diferença de olhar em relação à vida fica evidenciada ao lermos alguns versos do famoso cântico *Castelo Forte* escrito por Martinho Lutero: “Com Cristo por defesa. Se temos de perder/ Os filhos, bens, mulher, / Embora a vida vá, / Por nós Jesus está”. (LUTERO, 1529)

No neopentecostalismo quem perde é somente o demônio, não o fiel. Em entrevista por telefone³³ o líder operacional da missão JOCUM³⁴, Gilberto Botelho, afirmou que estamos vivendo atualmente na formação da quarta onda. Onda que será algo menos eclesialístico e surpreenderá a sociedade brasileira. Vamos aguardar o que surgirá.

³² Cf. LEITE e SANTOS (2009, p.137) a seção: Considerações Finais: O Etos Evangélico “Pentecostal” e a Emoção Contemporânea.

³³ No dia quinze de outubro de 2008.

³⁴ JOCUM: Sigla da entidade missionária Jovens com Uma Missão, criada na década de 1970 pelo pastor americano Loren Cuningham, e absorve hoje pessoas tanto das Igrejas históricas, pentecostais e neopentecostais.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim, hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARGAN, Giulio C. *Guia de história da arte*. Lisboa: Estampa, 1994.
- ATOS. In: *BÍBLIA VIDA NOVA*, tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Edições Vida Nova S/R, 1976.
- BARROS, Mônica do Nascimento. *A batalha do Armagedom: Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte.
- BERGER, Perter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BIRCK, Bruno O. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- BOURDIEU, P. “A dissolução do religioso”. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense. 1990.
- BOXER, C. R. *Os holandeses no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1961
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense. 1980.
- CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CASTELLANOS, C. D. *Liderazgo de Éxito Através de Los 12*. Bogotá: Ed. Vilit, 1999.
- CÉSAR, W. *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- Cristã. São Paulo. SP. 2007.
- CROATTO, J. S. *Experiencia de lo Sagrado*. Estúdio de fenomenologia de la religion.
- ELIADE, M. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico e religioso*. São Paulo: Martins Fontes. 1991
- EVANGELHO DE MATEUS. In: **BÍBLIA VIDA NOVA**, tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Edições Vida Nova S/R, 1976.
- FERREIRA, J. A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. 2 vols.
- Fides Reformata. Vol.10.nº1. São Paulo. 2004. p101-128
- FIGUEIREDO FILHO, V. *Entre o palanque e o púlpito: mídia, religião e política*. São Paulo: Annalume, 2005.

- FRANÇA, Júnia Lessa et al. *Normas para normalização de publicações técnico-científicas*. 3. ed. rev. e aum. Belo Horizonte : UFMG, 1996.
- FREIRE, Gerson Bento. *O NEOPENTECOSTALISMO NO BRASIL: divergências, convergências e ressignificação do Protestantismo brasileiro a partir da década de 1970*. Monografia de Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.
- FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro” In: ANTONIAZZI, A. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FURTADO, C. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional. 1987.
- GÓES, Waldemar de. *O Brasil do General Geisel*. São Paulo: Nova Fronteira, 1978.
- GRUDEN, Wayne. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2002.
- HACK, Osvaldo Henrique. *Sementes do calvinismo no Brasil Colonial*. Cultura Horizonte: Itatiaia, 1979.
- LEITE, C. A. C. ; SANTOS, A. T. S. “Mutações contemporâneas no Protestantismo” In: *Diálogo & Antítese: Revista de Religião e Transdisciplinaridade*, v. 1, p. 128-141, 2009.
- LEITE, C. A. C. “A ética pentecostal e o espírito emotivo: da ética protestante racional à ética protestante emocional” In: NOBRE, R. F. (org.) *Teoria & Sociedade* (UFMG), Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 172-189, 2005.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- LINHARES, Jorge. *Bênção e Maldição*. Venda Nova: Editora Betânia, 1992.
- LUTERO, Martinho. *Do cativoiro babilônico da Igreja*. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2007.
- MACHADO, M. D. C. *Política e Religião : A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006
- MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pos-moderna*. São Paulo. Ed. Paulineas, 1995.
- MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- MENDONÇA, Antonio de G. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio G. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MOREAU, Pierre. *História das últimas lutas no Brasil entre Holandeses e Portugueses*. Belo
- ORO, Ari Pedro. “A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus” In: MENDONÇA, Antônio G. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo. Ed. Imprensa Metodista, 1985. p. 122-151, 2006.

- PORTELLI, H. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- REILY, D. A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.
- ROMANELLI, G.; PINEZI, Ana Keila. *O mal exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus*. Impulso, Piracicaba-SP, v. 14, n. 34, p. 65-73, 2003.
- SANCHIS, P. “Pentecostalismo e cultura brasileira” In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 123-126, 1997.
- SANTOS, João Marcos Leitão *Protestantismo e Indigenismo no Brasil Colonial. Dois episódios da presença protestante entre nações indígenas no Brasil colonial*. IN BRANDÃO, Sylvana. *História das Religiões no Brasil*. Recife, EDUFPE, 2001. v. I
- SCHAEFFER, Francis. *A Morte da Razão*. São Paulo: ABU & FIEL, 1986.
- SCHALKWIJK. Frans Leonard. *O Brasil na Correspondência de Calvino*. Revista
- SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton: 1852-1866*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2002.
- TAVOLARO, Douglas. *O bispo: a história revelada de Edir Macedo / Douglas Tavolaro com reportagens de Cristina Lemos*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.
- THEVET, André. *Les Singularitez de la France Antarctique*. Paris, 1878.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUnb, 1980.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Martin Claret, 2000.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press. 1967.

“MINHA VIDA, ENTÃO, MUDOU”: O PENTECOSTALISMO E AS NOVAS MANEIRAS DE SER EVANGÉLICO

*Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz**

Resumo

O objetivo desse trabalho é pensar o pentecostalismo como uma dinâmica diferenciada dentro do movimento dos evangélicos, na medida em que é o segmento religioso que mais cresce no Brasil. Suas principais características são a ênfase dos dons do Espírito Santo e o evangelismo massificado. Esse trabalho prima mostrar aspectos importantes sobre algumas igrejas pentecostais visitadas, como a Assembléia de Deus (a pioneira do pentecostalismo e a glossolalia), a Universal (com a ênfase na tríade cura-exorcismo-prosperidade) e a Quadrangular (com a cura massificada). Discorreremos também sobre seus diferenciais para atrair fiéis, como exemplo: cultos de curas, cultos de orações, cultos específicos para crianças e o lugar delas nas igrejas. Como metodologia proponho a análise das observações destes cultos, que foram realizadas em Juazeiro do Norte, no período de um ano e seis meses. Considero que, o que será explorado, mostra resultados sobre os êxitos que essas igrejas vêm apresentando para um novo evangelismo, como ter um crescimento contínuo de fiéis no Brasil. Lançando mão do sincretismo, o movimento pentecostal também consegue passar por um fortalecimento e reelaborar o caldo da religiosidade brasileira.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Sincretismo. Novo Evangelismo. Evangélicos em Juazeiro do Norte.

Introdução

Os evangélicos pentecostais faz parte de um segmento religioso que se iniciou em 1910, esse segmento propõe uma dinâmica diferenciada dos evangélicos protestantes históricos. A principal diferença é a glossolalia (os dons do Espírito Santo). Segundo Perez afirma, o pentecostalismo é o ramo revivalista do protestantismo, e embora tenha nele sua matriz, se distancia em muitos aspectos, principalmente no que se relaciona à fixidez, à rigidez e à institucionalização das confissões de fé e ao fechamento dos cânones revelatórios do protestantismo, em contraposição à dinâmica do pentecostalismo caracterizada pela revelação aberta. (PEREZ, 2000, p. 24)

O pentecostalismo é dinâmico, é sincrético, se utiliza de símbolos e fenômenos de outras religiões como forma de agregar mais membros, como por exemplo, usa roupa branca em cultos de exorcismo, igual aos pais de santo do umbandismo, e ao mesmo tempo é contra essa religião. Outro exemplo é usar óleos nas pessoas para a unção, tal como há no catolicismo, com os óleos que ungi os fiéis. Por isso é uma religião híbrida, como diz

* Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, com financiamento da CAPES. Email: priscilaribeiroj@hotmail.com

Almeida “não só pessoas circulam, mas também conteúdos simbólicos e práticas rituais circulam por meio de cópias, oposições, concorrência (...) este segmento se caracteriza muito, mais pela plasticidade de suas formas do que pela estabilidade institucional de suas doutrinas, que são muito mais cristalizações provisórias de uma religiosidade em constante mutação”. (ALMEIDA, 2008, p.51 e 56).

Por isso para obter tais aspectos, a metodologia usada foi à observação sistemática há várias denominações pentecostais diferentes, analisando os cultos e as maneiras de atrair fiéis na cidade de Juazeiro do Norte.

1 O Brasil e o crescimento dos evangélicos

O Brasil é um caldeirão de misturas religiosas, porém há uma predominância católica, tal como na cidade em questão. Alguns estudos que estão sendo realizados no país apontam para um declínio desta supremacia. Para observar um panorama mais amplo sobre o quadro religioso brasileiro, tratarei disto a partir de três fontes de dados, o Censo 2000 e Censo 2010, da Fundação Getúlio Vargas (FGV, 2009), que indicam para o declínio da hegemonia católica e para a expansão evangélica.

Os dados dos Censos das últimas quatro décadas revelam que o crescimento evangélico não é recente. O número de católicos diminuiu consideravelmente, principalmente na última década; o número de evangélicos cresceu, e os sem religião também cresceram, reformulando o quadro das religiões no Brasil. (Censo 2000).

Segundo dados da Fundação Getúlio Vargas, o número de católicos no Brasil continua diminuindo e o número de evangélicos aumentando, como informava o Censo 2000, onde antes 73,6% eram católicos, e 16,2% evangélicos. Em 2009, os dados da CPS/FGV, mostram o contínuo decréscimo de católicos. Analisei os dados da década de setenta até o ano de 2009, e pude perceber que em 1970 o número de católicos era de 91,77% e os evangélicos com 5,2%. Em 2009 o número de católicos diminuiu para 68,43%. Já os evangélicos tiveram um acelerado crescimento, com 20,23% de fiéis. E com o mais recente Censo 2010, os evangélicos foram o segmento religioso que mais cresceu no Brasil no período intercensitário. Em 2010, chegou a 22,2%, um aumento de cerca de 16 milhões de pessoas (de 26,2 milhões para 42,3 milhões). Já os católicos passaram de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010. (Censo 2010/IBGE).

O que isto denota é que a religião dos brasileiros não pode ser mais considerada com base na exclusividade do catolicismo. Conforme Sanchis:

Há duas ou três gerações, falar em “religião dos brasileiros” seria apontar quase que exclusivamente para o catolicismo. Isso mudou. Hoje o catolicismo constitui cada vez mais uma das religiões, entre outras, dos brasileiros, e num movimento diversificador que se acelera. Não se trata só de números [...], mas de algo qualitativo, de um problema identitário. (SANCHIS, 2001, p. 10)

É importante observar que os evangélicos englobam protestantes históricos e pentecostais. Na denominação dos protestantes há um pequeno crescimento e, “embora as taxas de crescimento do protestantismo histórico sejam inferiores às do pentecostalismo, são muito elevadas” (MARIANO, 2004, p.122). Mas a expressão dos evangélicos que ascendem mais são os pentecostais.

Segundo Mariano, “os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com servos”. (2010, p. 28). Todas as ondas acreditam nos dons do Espírito Santo, dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos.

A primeira onda é composta pelas igrejas clássicas, que representam as pioneiras do movimento pentecostal no Brasil e, em 1910, iniciaram o movimento com os dons do Espírito Santo. São elas: Assembléia de Deus e Congregação Cristã.

A segunda onda é constituída pelos deuteropentecostais (deutero, que significa segundo), que instauram um evangelismo de massa com a cura divina. Exemplos desse segmento são as igrejas Deus é Amor, Quadrangular (objeto de análise neste trabalho) e Brasil para Cristo. A diferença da primeira onda para a segunda acontece “pelo corte histórico-institucional, mas não pela existência de diferenças teológicas significativa entre ambas” (Idem, p. 33). Ou seja, da primeira para a segunda onda há uma distância de quarenta anos, por isso o corte histórico. As instituições que começaram a segunda onda não diferenciavam muito da primeira, pois continuavam com os dons do Espírito Santo, mas agregaram o evangelismo massificado.

A terceira onda é formada pelos neopentecostais, e é a denominação pentecostal que mais cresce. Eles agregam e ressignificam as particularidades das outras ondas. Um dos aspectos fundamentais dessa onda é a ênfase na tríade cura-exorcismo-prosperidade. Exemplo desta denominação são as igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, Nova Vida, entre outras.

Essa classificação revela a dinâmica religiosa das diferentes denominações pentecostais, que também são definidas por cortes históricos pois, por exemplo, a diferença da

primeira onda para a segunda acontece pelo corte histórico-institucional de cerca de quarenta anos separando-as. Há intervalos entre as ondas, mostrando uma espécie de “evolução do pentecostalismo”, no sentido de que as ondas seguintes foram agregando elementos das denominações anteriores, como exemplo as neopentecostais, que agregaram os dons do Espírito Santo da primeira onda mais a cura da segunda onda, e ainda criaram uma teologia que engloba o exorcismo e a prosperidade.

1.1 O cenário evangélico em Juazeiro

Durante o período compreendido entre 2010 e 2011, participei de uma pesquisa intitulada “A fé que se move: o avanço pentecostal em Juazeiro do Norte”¹. Este estudo pioneiro apontou elementos de interesse para a compreensão do campo religioso em Juazeiro do Norte para além dos marcos do catolicismo, através da exploração do campo evangélico na localidade. Neste trabalho realizei o mapeamento de setenta e três igrejas; com visita a algumas delas (ver abaixo) e a observação dos diferentes cultos, aplicação de questionários visando obter um perfil sócio-econômico dos fiéis, bem como a realização de entrevistas com lideranças religiosas e fiéis. A partir deste mapeamento e das visitas frequentes a essas igrejas, pude ver as diferenças das denominações pentecostais, desde as mais tradicionais, até as neopentecostais.

Visitei igrejas clássicas, como a Assembléia de Deus, que em Juazeiro possui quarenta anos. Observei dois ministérios diferentes, o do Templo Central e do Montese. Essa igreja tem características como o combate ao pecado e o diabo através de um ascetismo, onde o homem é instrumento de Deus na terra. Por isso, os usos e costumes dessa igreja continuam sendo rígidos, mas não da mesma forma de quando foi inaugurada a igreja no país, pois a Assembléia passou por diversas mudanças internas.

Outra igreja que visitei foi a Universal do Reino de Deus, que possui dez anos na cidade. Essa denominação evangélica enfatiza a Teologia da Prosperidade, onde o fiel é tido como um sócio de Deus. Segundo essa teologia, baseada num *toma-lá-dá-cá* religioso, o acordo que o fiel faz com Deus deve ser realizado no presente, no aqui e agora, sendo esses aspectos, algumas das características que constituem a identificação da igreja Universal. Visitei também, através do mapeamento, as igrejas Deus é Amor, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus, Família Viva, Ide e Pregai Renovada, o que me

¹ A pesquisa fez parte do PIBIC/CNPq/URCA. Com orientação da Prof. Dra. Renata Marinho Paz, da Universidade Regional do Cariri-URCA.

proporcionou uma visão geral sobre as igrejas evangélicas em Juazeiro. A partir do contato com os segmentos mapeados, selecionei para este estudo a igreja do Evangelho Quadrangular.

É notória a fundamentação dessa igreja no cenário religioso brasileiro. Ela iniciou o movimento de massificação de cura de pessoas no país. Esta igreja nasceu na década de cinquenta no Brasil, e se encontra entre os deuteropentecostais. Segundo informações obtidas em material de divulgação e através dos discursos dos pastores, quem fundou essa igreja foi Aimee Semple McPherson, a “Irmã Aimee”, em 1921, na cidade de Los Angeles, Estados Unidos, sendo uma “celebridade” carismática”. Contudo, segundo Mariano:

Ela não foi a criadora original, como freqüentemente se afirma, da mensagem “quadrangular”, mas sim A.B. Simpson, renomado pregador norte-americano de cura divina e líder da *Christian and Missionary Alliance*. Chegou ao Brasil na cidade de São Paulo por Harold Williams e Raymond Boatright, vinculados à *International Church of The Foursquare Gospel*, que se tornaria a Quadrangular no Brasil, chegou ao país como Cruzada Nacional de Evangelização, trazendo um evangelismo de massa (MARIANO, 2010, p.30).

De acordo com as informações do site oficial da igreja² a IEQ se configura da seguinte maneira no Brasil: foi fundada em São João da Boa Vista (SP) em 1951, pelo pastor Harold Edwin Willians, auxiliado pelo pastor Jesus Hermirio Vasquez Ramos. Em 1997 havia 5.530 Igrejas e Obras Novas (que estão funcionando em 2.026 Templos, 1.778 Salões, além de 4.000 congregações e pontos de pregação, que funcionam sob a responsabilidade das igrejas locais). Ao todo são 2.887 ministros, 1.488 aspirantes e 10.648 obreiros credenciados (deste total de 15.023 membros do ministério, 5.951 são mulheres). Trabalham ainda 38.000 diáconos e diaconisas, com um total de aproximadamente 1.600.000 membros³. A Igreja do Evangelho Quadrangular se encontra hoje em 123 países, sua sede mundial é localizada em Los Angeles, Califórnia (EUA), mas ela funciona de forma autônoma em cada país.⁴

A Quadrangular se configurou como uma igreja do evangelismo dinâmico, movimentando tendas e fundando novas igrejas gigantescas, direcionando a sua corrente doutrinária à cura divina.

² <http://www.quadrangular.com.br>

³ Informações no link: <http://www.quadrangular.com.br/pagina.php?nomelink=IGREJA%20NO%20BRASIL>.

⁴ Os resultados oficiais de uma estatística feita em 2001 pela IEQ Internacional, mostram que o comparecimento estimado na Igreja do Evangelho Quadrangular de todo o mundo, está agora em 3.587.835 pessoas, com 29.973 Igrejas e lugares de reunião. A IEQ está agora em 123 países do mundo. Há 48.271 ministros e trabalhadores quadrangulares em torno do mundo. Informação obtida no site oficial da IEQ: http://www.ieqlimeira.com.br/comunic/historia_2.php

Na IEQ (...) o pecado e inferno perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica (...). A novidade metodológica da IEQ; locais “seculares”, novo estilo de comunicação e maior arrojo no planejamento. A cura divina em si não era novidade, mas a massificação e prática em locais públicos, sim. (ANTONIAZZI, 1994, p. 113)

Mas, ao mesmo tempo, ela agrega características das outras denominações pentecostais, como exaltar o Espírito Santo falando em línguas, como a igreja Assembléia de Deus, e também enfatizando a prosperidade, a cura e o combate ao Diabo das igrejas neopentecostais.

2 Percursos de aproximação

Como já mencionei anteriormente, no processo de mapeamento em que participei da pesquisa sobre avanço pentecostal em Juazeiro do Norte, tive uma experiência junto à Assembléia de Deus que foi marcante, por ter simbolizado o movimento de transformação do meu olhar como pesquisadora.

Ao fazer a primeira visita à Igreja Assembléia de Deus Templo Central, a recepção do pastor foi “acolhedora”, pois havia o interesse dele na minha conversão. Houve um momento da fala dele, que me chamou atenção: “E a URCA agora está nos observando”, revelando certa euforia ao saber da pesquisa.

Percebi com esse discurso do pastor como foi a transformação do meu olhar como pesquisadora, e que, ao estudar o avanço pentecostal na cidade, pude perceber o quanto esse fenômeno vem crescendo, e quão minha visão era limitada antes da pesquisa. Ao analisar o que o pastor disse, passei a ver o interesse dele em expandir os preceitos que uma igreja pentecostal prega, e de ver seu intenso trabalho de proselitismo, ou seja, o esforço de converter os indivíduos na doutrina que a igreja possui.

A primeira visita em cultos que realizei foi nessa igreja, em um ritual do batismo assembleiano. Este foi o meu ritual de passagem como pesquisadora, que ocorreu no dia vinte e oito de dezembro de dois mil e dez, numa manhã de domingo. No decorrer do culto perguntaram várias vezes quem estava pela primeira vez na igreja, e quem desejava admitir Jesus. No intuito da minha conversão, o pastor que havia me convidado também me apresentou ao público e falou sobre a pesquisa que estava realizando, e que era bom para a igreja, pois os professores da URCA poderiam ver e admitir Jesus também. Este fato, o momento do ritual do batismo, foi o meu rito de passagem para a parte empírica da pesquisa. Segundo Da Matta:

O trabalho de campo, como os ritos de passagem, implica pois na possibilidade de redescobrir novas formas de relacionamento social, por meio de uma socialização controlada. Neste sentido, o processo é uma busca do controle dos preconceitos, o que é facilitado pela viagem para um outro universo social e pela distância das relações sociais mais reconfortantes (DA MATTA,1987, p.152).

De fato me senti pondo em prática as análises bibliográficas, as metodologias e que tudo se concretizou na observação; foi o primeiro passo para a entrada no campo efetivamente. A euforia do meu rito de passagem, as expectativas desse primeiro momento, fundiram-se com as expectativas do momento de ingresso das pessoas à igreja, marcando minha primeira experiência dentro da linha de pesquisa de religião.

Percebi o quanto é difícil se inserir no campo e dialogar com os “nativos”. O que facilita esses momentos é a frequência no lugar de estudo e, neste sentido, as minhas visitas aos cultos me aproximaram das pessoas. A relação com os pastores sempre foi receptiva, por que eles tinham como intuito a minha conversão. Mas com os fiéis eu tive maiores dificuldades, por que era como se eu fosse uma invasora da intimidade deles. Em alguns momentos dos cultos acontecem manifestações íntimas e eu, como estava nesses momentos, não sendo uma fiel, incomodava-os, mas a convivência, as conversas sobre momentos fora da igreja sobre a vida desses fiéis diminuiu o abismo entre os nativos e a minha pessoa, e acabamos nos relacionando melhor.

Sobre este aspecto, Bourdieu afirma que:

Não há maneira mais real e mais realista de explorar a relação de comunicação na sua generalidade que a de se ater aos problemas inseparavelmente práticos e teóricos, o que decorre do caso particular de interação entre o pesquisador e aquele ou aquela que ele interroga (BOURDIEU, 1998, p.693).

No trabalho de campo o convívio é um dos fundamentos da pesquisa. Tive que observar as regras para estar dentro do campo. Mesmo sendo uma “intrusa”, foram essas regras a partir das quais pude conhecer as maneiras de abordar as pessoas. É importante deixar clara a proposta do que se pesquisa para saber se pode entrar no jogo do campo e analisar as regras dele, mostrando as minhas regras. A partir dessa minha imagem em campo, passo a ver a imagem dos meus observados no seu espaço.

A partir daí, no decorrer de um ano, passei a visitar outras denominações pentecostais, verificando a periodicidade dos cultos, os temas, e a configuração das características específicas de cada uma das igrejas observadas.

A inserção na Quadrangular ocorreu após sete meses na pesquisa, foi uma das últimas igrejas que visitei. Sempre fui bem recebida na IEQ, tive abertura para “incomodar” os pastores desta denominação, comecei a assistir aos cultos e me fixar como pesquisadora nesta. Observei a sua proposta de igreja e o movimento dela em tentar construir uma identidade. Foi a partir de então que comecei a pensar nos elementos dessa organização e, com isso, construir um trabalho sobre a identificação desta igreja.

A participação nos cultos, a frequência, o aprendizado das letras de músicas entoadas na igreja, também me ajudaram bastante na constituição dessas aproximações com os “nativos”. As conversas com as crianças no culto infantil me proporcionaram observar as estratégias que as inserem na igreja. O diálogo com os fiéis, a observação dos visitantes nos períodos de rápidas passagens pela igreja quando esta esteve aberta no período da manhã, abriram-me um leque de atividades que tive que acompanhar na igreja para poder realizar esta etnografia.

Em outro momento também realizei duas entrevistas com um casal novo na igreja em Juazeiro, mas que já frequentava a IEQ em outra cidade. Estas entrevistas semi-estruturadas me sinalizaram mais o momento da conversão deles e de como algumas histórias seguem um padrão nas dificuldades das vidas dos fiéis antes da entrada na igreja, e de como a transformação social, intelectual, moral e social que a igreja proporcionou mudou em diferentes momentos dessas vidas.

Particpei de orações coletivas com os fiéis, com as crianças, auxiliei no lanche delas, lanchei na igreja. Tive um momento bem interessante, em que liguei para a pastora para avisar que não tinha ido a um culto por que estive doente, e quando retornei à igreja ela disse que no momento do nosso diálogo sentiu a necessidade de fazer uma oração com óleo azul em mim, e eu também passei por esta oração na minha última visita à igreja, onde ela me ungiu e orou em mim, para que saísse a doença, eu me curasse e que a minha pesquisa continuasse bem. Então assim, eu interagi o quanto pude dentro da igreja, mas ainda sou intrusa, e esse é o meu estado como pesquisadora. Já não se pensa mais a etnografia nos moldes de Malinowski, em viver em uma ilha e não sair dela por alguns anos. Não cheguei a me converter na igreja, mas sei de cada momento dela, tanto que em certas fases precisei de momentos de separação para pensar sobre a identidade desta igreja. Enfim, a condição de pesquisadora aponta para a nova condição social que a igreja tem que interagir, não há mais só os pastores, os fiéis, os cantores, as crianças e os visitantes hoje na igreja, há também a pesquisadora que está inserida nela, e esta convivência está escrita nas entrelinhas dessa pesquisa.

Por último, quando não conseguia mais apenas observar sistematicamente e escrever em meu caderno de campo, decidi mudar de estratégia para ajudar as minhas análises sobre alguns momentos que já não conseguia ver devido estar, de certa forma, acostumada com as práticas religiosas desenvolvidas. Essa “naturalização” ocorreu devido à frequência aos cultos. Eu já havia internalizado o comportamento dos fiéis e pastores no culto, tais como a maneira de rezar, de se ajoelhar antes do início da cerimônia, os cumprimentos, as posições dos fiéis, das crianças, como também cada momento da ritualística do culto. Enfim, foi a partir de então que realizei uma análise do discurso de alguns cultos que assisti no mês de dezembro. Gravei, com a permissão da liderança, os cultos e depois analisei os discursos do pastor Fábio, observando a linguagem diferenciada para as crianças, o discurso amarrado de todas as sextas na enfática cura Quadrangular, as orações repetidas em noites de quarta, e alguns momentos festivos que a igreja passou, como o dia do aniversário da Quadrangular em Juazeiro, onde ocorreu uma festa, em dezoito de dezembro de 2011. Como também, momentos de organização para o Natal, em que eles fizeram uma celebração com uma peça e louvor com as crianças no dia vinte e três de dezembro de 2011, e a Ceia de Natal que eles realizaram em vinte e cinco de dezembro do mesmo ano. Então me debrucei sobre as minhas anotações no esforço de uma construção etnográfica dessa igreja, e passei nove meses de gestação desse trabalho em noites e dias em cultos diferenciados para pensar nessa igreja e em sua construção em Juazeiro do Norte.

3 Estratégias de atuação

Os cultos fazem parte da regularidade das igrejas. Discorrerei brevemente sobre a igreja Assembleia de Deus e depois Universal, igrejas que tive menos acesso, depois passarei para a Quadrangular com mais detalhes, pois foi à igreja que analise com mais detalhes devido ao trabalho de campo realizado.

A Assembléia de Deus mesmo sendo uma igreja clássica e um pouco mais “fechada”, atua no evangelismo de massa, é uma igreja que cresce e expandem seus ministérios, seus cultos são diversificados completando quase toda a semana com eles. Um fato bastante interessante é a divisão das cadeiras nessa igreja, onde do lado esquerdo ficam os homens, no meio as mulheres e do lado direito as crianças, e no fim os visitantes, é bem estratégico esses posicionamentos, pois no decorrer do culto cada um possui uma função.

Segundo o Censo 2010, de todas as igrejas pentecostais é a igreja que possui mais fiel, com 12 314 410, em relação ao total de evangélicos pentecostais que é de 25 370 484, o que

denota a quase metade da população de evangélicos do Brasil. Mesmo se dividindo em ministérios a Assembléia consegue ter hegemonia dos fiéis pentecostais, por conseguir continuar com a mesma filosofia comunitária. Para isso oferece cultos de oração, de estudos bíblicos, culto da mulher, para está cada vez mais atraindo e intensificando o seu rol de membros.

Em relação à igreja Universal há um direcionamento diferente a cada dia, há quatro cultos diários com temas diferentes, essa igreja possui um poder de sincretismo bastante amplo, com cultos de “Prosperidade” na segunda feira, onde tenta animar o fiel para prosperar, na terça o culto é composto pelo “Exorcismo”, na quarta a “Oração”, na quinta da “Família”, na sexta o “Descarrego”, no sábado o da “Juventude”, e no domingo o culto “Público”, eles são as estratégias de atração dos fiéis, são ministrados quatro vezes ao dia, em horários que os fiéis possam usar dos serviços religiosos. Além de possuir um espaço especial para o EBI (Ensino Bíblico Infantil) com divisão de salas por idade, constituindo um espaço para a formação de fiéis. Uma das características que chama a atenção da Universal é o sincretismo, como usa roupa branca em cultos de exorcismo, igual aos pais de santo do umbandismo, e ao mesmo tempo é contra essa religião. Outro exemplo é usar óleos nas pessoas para a unção, tal como há no catolicismo, com os óleos que unge os fiéis, também usa a fita de promessas do catolicismo, onde usam essas fitas amarradas nas mãos das pessoas, e quando o fiel alcança a promessa, a fita é cortada, tal como ocorre com as promessas do Padre Cícero, santo popular que as igrejas pentecostais da cidade reprovam. Por isso é uma religião híbrida.

A igreja Quadrangular possui quatro cultos. Na quarta à noite há o culto de oração, e no domingo à noite o público. Esses dois cultos são os que têm menos pessoas. No domingo, os louvores têm maior duração, indo das sete as sete e cinquenta. Nesses momentos quem toma o poder da palavra são os cantores de louvores. Entre uma música e outra, eles afirmam o modelo que a igreja coloca e como deve ser seguido, como exemplo, para conhecer Deus é preciso exaltá-lo, é necessário dizer que quer se converter a esta igreja. No fim, algumas pessoas continuam na igreja orando ou conversando com os pastores sobre seus problemas e procurando encontrar soluções. No culto sempre se observa a presença dos mesmos fiéis da quarta e do domingo, há poucos visitantes, o que mostra que a direção desses cultos está na perspectiva de manter esses fiéis.

Sábado à tarde acontece o culto das crianças, o “Tarde New Kids”. É um culto ministrado pela pastora, mas quem inicia e termina este culto com orações é o pastor. Há também três ajudantes da igreja. A estrutura da igreja é diferenciada neste culto, as cadeiras

ficam posicionadas dos lados do templo, deixando espaço para as brincadeiras. No início, o pastor faz uma oração, depois a pastora organiza brincadeiras, como exemplo a dança das cadeiras, com músicas que fazem referência a Jesus. Depois o grupo organiza peças, ou louvores que eles podem apresentar em momentos especiais. Há um momento que a pastora explica algo sobre Deus e faz perguntas às crianças, interagindo de modo lúdico, onde as crianças apreendem a mensagem da igreja. Por fim elas recebem um lanche.

Essas crianças que compõem esse culto vêm de vários bairros da cidade. Elas começaram a frequentar a igreja depois do dia doze de outubro de dois mil e onze, dia das crianças. Neste dia os pastores circularam com um carro de som pelos bairros próximos da localização da Quadrangular, convidando as pessoas a participar do dia das crianças na igreja. Segundo a pastora, este dia reuniu cem crianças, e a partir de então há uma frequência de dezesseis a vinte delas por semana. Algumas crianças não têm atenção familiar, outras ficam na casa de tias ou parentes próximos à igreja para assistir ao culto, às vezes chegam à igreja pela manhã, e os pastores tomam conta delas neste período também. Esse culto é uma estratégia da igreja de primeiro atrair as crianças, para atrair os pais ou familiares, intensificando e formando o rol de membros.

Pensando sobre a estratégia da igreja em atrair mais pessoas, observo essa categoria como um dos motes de análise deste trabalho. Segundo Certeau:

“Estratégia” é o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta (CERTEAU, 1994, p. 46).

Então, a estratégia é usada pela organização da Quadrangular como uma relação de força de quem detém o poder, que são os pastores, o “lado forte” e que impõe seus elementos, como por exemplo, campanhas de atração, de cura, etc. Esta imposição é colocada pelos pastores, com normas da diretriz nacional, escolhendo uma campanha adequada para o momento, se utilizando exatamente do ponto fraco de quem precisa, que são os fiéis e visitantes. Eles precisam da igreja, por isso consomem os produtos que ela oferece. Essas estratégias religiosas se definem assim como numa empresa, os detentores de poder sabem dos indicadores de resposta, ou seja, quando se oferece um produto, é preciso saber o público alvo, como o caso das campanhas de cura, existe um público alvo que necessita de respostas espirituais, por isso há procura por este tipo de oferta.

Os fiéis e visitantes, por sua vez, usam de táticas para conviver neste sistema. De acordo com Certeau:

“Tática” é um cálculo que não pode contar com um próprio nem, portanto, com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no vôo”, possibilidades de ganho. O que ela ganha, não guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões” (CERTEAU, 1994, p. 47)

Assim, fiéis e visitantes vão aos dias que acham adequados, ajudam a organização no que se identificam mais. Eles não têm o poder estratégico, mas se utilizam de táticas para tirar proveito dos bens e serviços religiosos que a igreja oferece.

A sexta à noite sintetiza o proselitismo Quadrangular: o culto da cura é o ponto alto da igreja. De sete em sete semanas há campanhas de curas que são mudadas. Essas campanhas seguem as campanhas nacionais, todas as sextas a mesma campanha que ocorre na cidade de Juazeiro também ocorre no Brasil inteiro, então há uma comunhão com campanha nacional.

Esse culto possui a seguinte estrutura: o momento das canções de louvor, com os cantores. A passagem bíblica, com o pastor que sempre há referências a passagens da Bíblia sobre a cura dos enfermos, como por exemplo, a cura de Lázaro que ressuscitou, ou a cura do leproso que falou com Jesus, enfim, são várias passagens com o mesmo significado, onde quem acredita em Deus e na igreja, pode ser ungido e estará curado, e é sobre esta idéia que a Quadrangular se funda e se mantém.

No final do culto, os pastores chamam as pessoas que necessitam de oração para a família, e se forma uma corrente de oração na frente da bancada de vidro onde o pastor fica e também onde abriga os quatro óleos da igreja. Por fim, se unge quem necessita. Após a unção, as pessoas voltam para seus lugares. O pastor pergunta quem sentiu alguma dor no momento da unção, algumas pessoas se manifestam e voltam ao altar para receber outra unção com outro tipo de óleo.

De acordo com experiências de nove meses observando a igreja na cidade, percebi que o fundante dessa igreja é o elemento cura, a cura espiritual, física, emocional e amorosa. Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 220), a dimensão emocional é a experiência afetiva associada à identificação - no sentimento de “fusão das consciências” ou “emoção das profundezas”. A cura e a emotividade que se analisa a partir dos cultos e o movimento de cura

faz pensar nessa fusão de consciências que procuram uma mesma finalidade, que é se curarem de algum mal, e produzir um elemento comum que os unam e os identifiquem como evangélicos quadrangulares.

Essa lógica de identificação comum devido a uma emoção profunda configura a estratégia elementar da Quadrangular, estratégia da massificação de fiéis que vem se desenvolvendo desde a década de cinquenta no Brasil. Para concorrer no mercado religioso, foi preciso esse diferencial, estar no mercado religioso é se abastecer de elementos que agradem o fiel-consumidor, tendo uma linguagem que comunique o que o fiel deseja ouvir, no caso, a cura.

O mercado religioso possui os mais variados produtos para os gostos das pessoas, é uma espécie de “a la carte”, ou rodízio, onde o fiel une elementos que o satisfaça. Exemplo é a cura que é mostrada pela igreja como um serviço, quase como um produto.

A religião não é pensada como propriedade de toda sociedade, mas como criada por grupos específicos, que geram no restante da sociedade a demanda por esses produtos, ou seja, seria a oferta e não a demanda que condicionaria o interesse pela religião (JUNIOR, 2008, p.74).

A religião então sai de um campo espiritual e passa a fazer parte de um mercado de vendas e trocas. Com o mercado religioso, hoje o que ocorre também é uma dessacralização das formas religiosas, onde não é ser menos religião, mais sim um fazer religião diferente. “Segundo Pierucci(1996) quanto mais o ‘fortalecimento’ da religião em nossa sociedade depender do aumento da oferta de religiões no mercado religioso ao alcance dos indivíduos, tanto mais a sociedade avançará, não na direção do reecantamento, mas da dessacralização”. (JUNIOR, 2008, p. 80)

A religião modela o fiel que se nutre de aspectos identitários, isto é, o fiel se aproxima mais do que ele compartilha, e consome o melhor e mais apropriado discurso para ele. “A religião se transforma em consumo e o fiel em consumidor, numa relação de mercado que a sociedade está equipada para regulamentar, como qualquer outro produto” (Prandi e Pierucci, 1996, p.272). A Quadrangular em Juazeiro busca se manter nesse mercado para não ser “engolida” por outras denominações religiosas. Como exemplo disso, é a luta por um lugar no mercado pentecostal, pois existe próxima à Quadrangular, uma igreja Maranata, que já possui certa tradição na cidade, e tem várias igrejas e uma expansão maior do que a Quadrangular. No caso da igreja vizinha, é comum ter igrejas próximas, pois como o número de evangélicos vem crescendo cada vez mais, o número de igrejas com produtos diferenciados também segue a demanda do mercado religioso, tendo igrejas praticamente vizinhas. O que vale ressaltar

também, é que não é só em termos de espaço físico que há a luta, como no caso dessa igreja vizinha, mas também no caso de espaço no próprio mercado pentecostal, como igreja que se difere das outras por ter um discurso que prenda os fiéis, por oferecer um serviço diferenciado. O pentecostalismo como afirma Perez:

Tal sensibilidade não aparece sob formatos institucionais rígidos isto é, como grandes sistemas religiosos (...), mas numa plêiade de pequenos agrupamentos, sem contornos fixos e rígidos; entre os quais podemos transitar, sem que isso implique contradição (...) e á modo de um self-service religioso, o que evidencia a recusa de uma única via de salvação e a busca da felicidade intramundana, aqui e agora (PEREZ, 2000, p.24).

A religião, em certa medida, se tornou um serviço que necessita de especialização, de mão de obra qualificada, como exemplo o curso Teológico de formação de pastores, como também cursos de atualização desses serviços que mostram a especialização religiosa, através das ofertas de produtos da igreja.

A Quadrangular traça estratégias para atrair as pessoas. Nessa perspectiva, os cultos são o mote para isso, com a diversidade deles, mostrando que a IEQ segue o mercado religioso, que oferta para o fiel seus serviços religiosos. Segundo Guerra:

A lógica mercadológica sob a qual a esfera da religião opera produz, entre outras coisas, o aumento da importância das necessidades e desejos das pessoas na definição dos modelos de práticas e discursos religiosos a serem oferecidos no mercado. Ao mesmo tempo, demanda das organizações religiosas maior flexibilidade em termos de mudanças de seus “produtos” no sentido de adequá-los da melhor maneira possível para a satisfação da demanda religiosa dos indivíduos. (GUERRA, 2003, p. 01)

É nesta lógica que é produzido um ethos do consumo espiritual, onde os segmentos religiosos mostram afinidades que são compatíveis com o que o fiel - consumidor procura. Por isso a Quadrangular segue essa lógica, assim como outras igrejas, que hoje vêem esse crescimento da oferta de bens religiosos para o consumo imediato. A igreja promove um leque de atividades para as demandas dos fiéis como, por exemplo, possuir um dia especial para cada culto. Assim, o fiel ou freqüentador vai e encontra o que deseja consumir satisfazendo, assim, suas diferentes necessidades. Um dos serviços religiosos da IEQ são as campanhas de cura, de sete em sete sextas feiras, na busca de prender o fiel a partir desse tipo de consumo. Outro serviço que também é realizado por essa igreja, são as orações em línguas, o batismo no Espírito Santo, as unções, e o simbolismo através dos óleos de cura.

3.1 “Eu não aceito a derrota aqui”⁵: a mensagem em melodia

As igrejas evangélicas costumam intensificar seu número de fiéis através das canções e a Quadrangular também usa dessa estratégia para agregar mais membros. As letras mostram o que a igreja quer do fiel, e o que ela quer ser como igreja. Tudo de bom é colocado dentro dessa comunidade, e tudo de ruim longe, e isso é percebido pela performance das pessoas, colocando o “mal” para fora, com gestos, expressões faciais e corporais para a porta, fazendo gestos para descartar o que não querem .

As danças e os tons ao cantar mostram essa proposta da Quadrangular. Ao som do violão, essas canções definem também como deve ser essa identidade da igreja. Exemplo na letra das músicas:

“Deus não quer o desemprego aqui, o desemprego vai ter que sair, sai, sai, sai, em nome de Jesus [...]. Deus não quer a violência aqui, a violência vai ter que sair, sai, sai, sai, em nome de Jesus [...]. Deus não quer a doença aqui, a doença vai ter que sair, sai, sai, sai, em nome de Jesus [...]. Deus quer a prosperidade aqui, a prosperidade vai ter que vim, vem, vem, vem, em nome de Jesus [...]. Deus quer a saúde, a salvação. (Música tocada no culto de 20 de agosto de 2011)

Essa música é entoada no fim da celebração das músicas, antes das melodias mais lentas para iniciar a pregação da Bíblia. É como se fosse o momento de extravasar, é o instante onde se pode dançar e colocar as coisas ruins para fora. Depois dessa música, há a trilha sonora mais lenta que já vai preparando as pessoas que ali se encontram para entrar em um momento de concentração íntima e silêncio para se encontrarem com Deus. Exemplo de música mais lenta é:

Meu coração é do meu mestre, a minha vida é do mestre, o meu caminho é do mestre, minha esperança é meu mestre [...]. (Música tocada no culto de 23 de agosto de 2011)

A música é a forma mais fácil de acessar e de fixar na mente dos fiéis, e as oscilações entre o bom e o ruim ficam explícitas nas letras. As pessoas se sentem bem em cantar e dançar ritmos que se adequam ao samba, rock, pop romântico. O entusiasmo antes do culto faz as pessoas se agregarem, abraçarem-se umas as outras, tratando-se como irmãos, a sociabilidade é aflorada, o sentimento de pertença animado. E isso é a linguagem da igreja, “a linguagem que não é de língua” (Landes, 2002, p.06).

⁵ Nome de música tocada na igreja do Evangelho Quadrangular.

3.4 Pronto socorro espiritual⁶

Entre as estratégias a serem utilizadas pela IEQ, não apenas na igreja de Juazeiro, mas também, sendo encontrada essa estratégia em outras igrejas do Brasil e que a aproxima do universo neopentecostal está a celebração da restauração, que iniciou no ano de 2012. É um programa bíblico baseado em oito princípios e em doze passos, para combater o alcoolismo, e seus reflexos na família (codependentes), a depressão, os vícios da internet, vícios de comidas, vícios do sexo, entre outros. Esses princípios são ministrados como curso que a igreja irá oferecer para quem sofre de algum desses males.

Segundo o pastor Fábio, iniciou com o alcoolismo, e também terá acompanhamento individual para quem precisa conversar. A igreja seria uma espécie de consultório psicológico, mas no caso será também um consultório espiritual, onde as pessoas irão encontrar histórias em comum, exemplo: alcoólatras irão apresentar suas histórias e tentar superar o seu problema, em conjunto com outros quem sofrem do mesmo vício. Segundo o pastor, cada semana será dada uma tarefa e quem a realizar passará para a tarefa seguinte, e quem não realizar vai ter que tentar mais uma semana.

Esse propósito da igreja segue os princípios do AA (Alcoólicos Anônimos), com o lema “Se você precisa mudar, o problema é seu. Se você quer mudar, o problema é nosso,” Serão cursos baseados na Bíblia, com passagens de cura e compromisso para sair do seu problema, na tentativa de ajudar os frequentadores e com isso ingressar na igreja; esta estratégia é um novo programa que poderá agregar mais convertidos.

Estes são problemas que mais levam visitantes a se tornarem fiéis. É através do momento de fragilidade das pessoas e dos seus familiares, que a igreja pretende “curar” quem tem uma doença, que a igreja acredita ser de fundo espiritual. Por isso, essa estratégia busca integrar mais visitantes.

⁶ Termo usado por Mariano (2010) no livro “Neopentecostais”.

Conclusão

Essas igrejas vêm apresentando os êxitos para um novo evangelismo, como ter um crescimento contínuo de fiéis no Brasil. Lançando mão do sincretismo, o movimento pentecostal também consegue passar por um fortalecimento e reelaborar o caldo da religiosidade brasileira. Com junções de características de outras religiões que combate, elas agregam o que combate e refazem dentro do movimento pentecostal.

Com essas observações na Quadrangular, comecei a me interessar sobre o lugar das crianças nas igrejas e como fica a voz ativa delas, as crianças são o público que vai fortalecer a comunidade religiosa, e com isso vai conseguir agregar mais membros, por que elas irão casar ter filhos e por isso aumentar o número de pessoas, tal como também os jovens, esse público infanto-juvenil vem crescendo nas igrejas pentecostais e esse público compõe as novas estratégias do mercado religioso.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto... I et al. I *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: *A miséria do mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3º ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*; tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LANDIM, Leilah (org). *Sinais dos tempos: Igrejas e seitas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. SP: Loyola, 2010.

PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo; Hucitec, 1996.

BOURDIEU, Pierre... SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religiosos brasileiro. SANCHIS, Pierre In: *Fiéis e cidadãos*. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro; EDUERJ, 2001. , p. 9-58.

PEREZ. Léa Freitas. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. Imprensa Oficial dos Poderes do Estado. Edição Especial, *Brasil 500 anos*, junho de 2000. Belo Horizonte, pp. 40-58.

JUNIOR, PAULO GRACINO. *Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.69-92, jun. 2008.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Estudos avançados. vol.18, n°. 52, São Paulo, setembro a dezembro de 2004.

GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. In: *Revista de Estudos da Religião-REVER*. ISSN: 1677- 1222. Disponível em: < www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_guerra.pdf >. Acesso em 29/09/10

NERI, Marcelo (org.). *Novo mapa das Religiões*. Rio de Janeiro, FGV, CPS, 2011. Site: www.fgv.br/cps/religião

PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira. *Fé nas prateleiras de vendas: a sedução do marketing religioso*. Artigo da internet. Disponível em: encipecom.metodista.br/mediawiki/images/f/f6/GT4Texto006.pdf, 2009. Acesso em 02/12/11

ANEXO 1: INFORMAÇÕES SOBRE OS ENDEREÇOS POR BAIRRO CONSEGUIDOS COM O MAPEAMENTO, ATÉ O PRESENTE MOMENTO.

Juazeiro do Norte se encontra no Sul do Estado do Ceará, distante cerca de 560 km de Fortaleza, pela BR 116. É a maior cidade do interior cearense, a área do município é de 249 km². Faz limite ao norte, com Caririçu; ao sul, com Barbalha; a leste, com Missão Velha e a oeste, com Crato, possui cerca de 250 mil habitantes, tem 29 bairros, e 2 distritos.

As igrejas mapeadas, até o presente momento, localizam-se da seguinte maneira:

CENTRO:

Igreja Universal do Reino de Deus
Igreja Pentecostal Betesda
Grupo de Comunhão e Desenvolvimento Igreja Apostólica Renascer
Igreja Internacional da Graça de Deus
Igreja Mundial do Poder de Deus
Assembléia de Deus Templo Central
Assembléia de Deus Montese
Deus é Amor

TIRADENTES:

Igreja Universal do Reino de Deus
Três Igrejas Assembléias de Deus Templo Central
Congregação Cristã

TRIÂNGULO:

Igreja Universal do Reino de Deus
Assembléia de Deus Templo Central
Congregação Cristã
Família Viva

FRANCISCANOS:

Assembléia de Deus Templo Central
Congregação Cristã

ROMEIRÃO:

Assembléia de Deus Templo Central
Congregação Cristã

FREI DAMIÃO:

Três Assembléias de Deus Templo Central
Assembléia de Deus Montese

CASAS POPULARES:

Assembléia de Deus Montese
Assembléia de Deus Quinzanga para o Rio de Janeiro

SANTA TEREZA:

Assembléia de Deus Templo Central
 Família Viva
 Assembléia de Deus Manain

NOVO JUAZEIRO:

Assembléia de Deus Templo Central

SÃO JOSÉ:

Quatro Assembléias de Deus Templo Central
 Assembléia de Deus Montese

JOÃO CABRAL:

Assembléia de Deus Templo Central
 Assembléia de Deus Montese
 Deus é Amor

ANTONIO VIEIRA:

Igreja Pentecostal Betesda
 Assembléia de Deus Templo Central
 Congregação Cristã

LIMOEIRO:

Assembléia de Deus Bela Vista

MULTIRÃO:

Duas Congregações Cristãs

AEROPORTO:

Congregação Cristã
 Igreja Deus Revelado Missão

HORTO:

Assembléia de Deus Templo Central
 Congregação Cristã

SALESIANOS:

Congregação Cristã

JUVÊNIO SANTANA:

Assembléia de Deus Templo Central
 Congregação Cristã

BETOLÂNDIA:

Congregação Cristã

LEANDRO BEZERRA:

Assembléia de Deus Templo Central
 Congregação Cristã

TIMBAÚBAS:

Igreja Ide e Pregai Renovada
Assembléia de Deus Templo Central
Assembléia de Deus Montese

CAMPO ALEGRE:

Congregação Cristã

JARDIM GONZAGA:

Assembléia de Deus Templo Central

PEDRINHAS:

Assembléia de Deus Templo Central

JARDIM GONZAGA:

Assembléia de Deus Templo Central

JOSÉ GERALDO DA CRUZ:

Congregação Cristã

VILA TRÊS MARIAS:

Assembléia de Deus Templo Central

VILA NOVA:

Assembléia de Deus Templo Central

SÍTIO LEITE:

Assembléia de Deus Templo Central
Congregação Cristã

SÍTIO SÃO GONÇALO:

Congregação Cristã

SÍTIO UMARI:

Congregação Cristã

PIRAJÁ:

Igreja Cristã Manancial Fonte de Vida

ANEXO 2: MODELO DO QUESTIONÁRIO APLICADO NAS IGREJAS

Nome: _____

Idade: _____

Renda: () 1 a 2 salários mínimos () 3 a 4 salários mínimos () mais de 5 salários mínimos

Estado Civil: () solteiro(a) () casado(a) () viúvo(a) () divorciado(a)

Bairro: _____

Escolaridade: () fundamental () médio () superior () pós-graduação

Ocupação: _____

Filhos: _____

Religião do pai: _____

Religião da mãe: _____

Já participou de outro grupo religioso?

Costuma participar de atividades religiosas de outro(s) grupos(s) religioso(s)?

Porque gosta de sua Igreja?

Qual (is) outra(s) igreja(s) que você simpatiza?

GT 2: FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Coordenadores

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UNB

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC Minas

Ementa

O GT de Filosofia da religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Serão aceitos trabalhos de docentes de ensino superior (mestres e doutores) e de estudantes de pós-graduação *stricto sensu*, da área de Filosofia, Teologia e Ciências da religião. As comunicações poderão abordar temas referentes ao problema de Deus em distintos autores, correntes e perspectivas filosóficas, à questão da religião na modernidade e na contemporaneidade e ao papel da Filosofia da religião na atualidade.

WITTGENSTEIN: SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DE PROPOSIÇÕES RELIGIOSAS A PARTIR DA *CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA*

*Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha**

Resumo

A *Conferência sobre Ética* foi proferida pelo filósofo contemporâneo Ludwig Wittgenstein em 1929. Esta conferência trata, sobretudo, do mau uso da linguagem quando se pretende expressar aquilo que é de domínio místico e, portanto indizível. Wittgenstein delega grande importância ao místico, ao conceber que este abrange o que há de verdadeiramente essencial. Sendo assim, o místico envolve a religião, a ética e a estética. A perspectiva filosófica do jovem Wittgenstein compreende que uma proposição só é capaz de ser autêntica e, por conseguinte, fazer sentido quando se remete a elementos que estão situados no mundo. Quando se trata da esfera mística e, especificamente, da religião, Wittgenstein entende que não há possibilidade de emitir nenhuma proposição sobre tal, por esta ser transcendental. Nesse sentido, faz-se compreensível a impossibilidade de um discurso religioso, já que pelas diretrizes do filósofo, a religião não pode ser expressa através da linguagem científica. Os elementos que constituem o âmbito do religioso não são factuais, isto determina uma ausência de conteúdo descritivo. Para o filósofo, a impossibilidade de proposições religiosas é devido a natureza transcendental da religião. Nesse sentido, uma proposição só é possível quando está no âmbito do mundo. Este não é o caso da religião. Aquilo que revela a impossibilidade de *se falar* é porque necessariamente *se mostra*. É de ordem da graça, deste modo, é essencialmente contemplativo. Levando em consideração o desenvolvimento de tais diretivas, percebemos que a tentativa de colocar a religião em proposições significa fazer uso inadequado da linguagem.

Palavras-Chave: Wittgenstein, Proposição, Religião, Místico, Language.m

Introdução

A *Conferência sobre Ética* foi escrita sete anos depois da publicação do *Tractatus*. O incentivo de Wittgenstein para a respectiva conferência foi tentar esclarecer alguns temas do *Tractatus*. Em especial, a parte que o filósofo considera mais importante: o místico. Assim, a *Conferência* havia se tornado uma grande oportunidade para o filósofo expor suas ideias éticas e religiosas de maneira mais acessível ao seu público. Embora seja um pequeno escrito, tornou-se significativo por ser uma espécie de desdobramento dos últimos aforismos tractatiano acerca do místico.

Em tal conferência, Wittgenstein ilustra principalmente os sentidos das expressões linguísticas ligadas ao ético e ao religioso. O objetivo do nosso filósofo é demonstrar o contrassenso que sobrevém quando se recorre à linguagem para expressar o inefável. Para

* Mestre em Filosofia pela FAJE. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). E-mail: ac_archanjo@uol.com.br

tanto, ressalta o mau uso do símile e de expressões que parecem adequadas para exprimir o religioso. Tais expressões irão se mostrar incoerentes, porque em nenhuma delas existe um conteúdo descritivo.

1 Considerações acerca da proposição

Para Wittgenstein, estabelecer os limites da linguagem é talvez uma das tarefas basilares da filosofia. Isto acontece porque, ao ficar claro aquilo que pode ser dito, simultaneamente se abre a compreensão para o âmbito do místico, ou seja, daquilo que se mostra.

A possibilidade de *dizer* a respeito de alguma coisa implica a necessidade desta coisa estar situada no mundo, sendo o instrumento adequado para expressar a esfera do mundo é a linguagem, que é composta por proposições.

De maneira breve, podemos dizer que a proposição, de acordo com as palavras de Wittgenstein expressas no *Tractatus Logico-Philosophicus*, é o meio pelo qual a linguagem se expressa. É o mecanismo que a linguagem tem para se materializar no mundo. Apenas a proposição pode ter sentido e, quando o possui, é porque ela está afigurando um fato.

Os fatos, a partir da compreensão tractatiana, são tudo aquilo que está no mundo. Eis o aforismo 1.1 *O mundo é a totalidade dos fatos* (Wittgenstein, 2008, p.135), o aforismo 1.11 *O mundo é determinado pelos fatos e por isto consisti em todos os fatos* (Wittgenstein, 2008, p.135) e o aforismo 1.2 *O mundo se resolve em fatos* (Wittgenstein, 2008, p.135). Desse modo, a totalidade dos fatos constitui o mundo. A única coisa que a proposição contém, *a priori*, é o seu sentido, pois ela pode ser compreendida antes que saibamos *a posteriori*, se é verdadeira ou falsa.

No que se refere à verdade ou à falsidade da proposição, é necessário lembrar que, para poder ser comparada com a realidade, é necessário que ela tenha um conteúdo descritivo. A proposição deve conter uma parte descritiva. Será justamente esta parte que lhe garantirá a possibilidade de ser verdadeira ou falsa de acordo com a comparação da realidade. A bipolaridade de uma proposição a qualifica como autêntica: *Para que uma proposição possa ser verdadeira tem também de poder ser falsa* (Wittgenstein, 1998, p.83). Tautologias são sempre verdadeiras e contradições são sempre falsas, por esse motivo não podem ser consideradas proposições autênticas.

2 O dizível e o mostrável

Para o âmbito do dizer, Wittgenstein tem como ferramenta a minuciosa crítica da linguagem. A maior problemática instaura-se quando a esfera do *mostrar* se apresenta. O *mostrável* refere-se ao transcendental, ou seja, àquilo que não está no mundo, mas no limite dele. Sobre a respectiva esfera não há nenhum tipo de domínio humano. Tudo ocorre por ordem da graça e, por isso, Wittgenstein entende que o místico se mostra.

A esfera mística não pode ser expressa por intermédio da linguagem. Tal esfera só permite a contemplação por parte do sujeito transcendental. Tendo em vista tal informação, entendemos ser pertinente uma breve distinção entre sujeito transcendental e o sujeito empírico. As dimensões do sujeito, embora sejam complementares e necessárias para a composição do sujeito, estão situadas em espaços distintos e mutuamente excludentes.

Nesse sentido, a conexão entre o transcendental e o empírico é, como dizia Schopenhauer, um verdadeiro milagre. No caso de Wittgenstein, esse milagre se mostra ao sujeito transcendental e não se justifica racionalmente. Segundo Wittgenstein:

O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Entendo*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro. O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê. E nada no *campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho (Wittgenstein, 2008, p.245-246).

Wittgenstein acompanha a ideia de Schopenhauer acerca do *sujeito transcendental*. Na terminologia wittgensteiniana tal sujeito é denominado como *sujeito metafísico*. O sujeito metafísico também foi designado por Wittgenstein de *Eu filósofico*. Eis o texto correspondente:

O Eu filósofico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. O corpo humano, porém, é o meu corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc., etc.. (Wittgenstein, 1998, p.122).

A esfera do sujeito metafísico está situada nos limites do mundo. A partir desta localização privilegiada, é possível ver a essência do mundo, o quid, que pertence à esfera do místico. É justamente no âmbito do místico que se encontra tudo que é de natureza

transcendental, tudo o que não pode ser dito, mas exclusivamente mostrado. O sujeito metafísico contempla tudo o que se mostra. É uma contemplação *sub specie aeternitatis* (Wittgenstein, 2008, p. 246), a saber, o que está no limite do mundo em sua totalidade. Por esse motivo é capaz de perceber com clareza o sentido da vida. Ray Monk interpreta o *eu filosófico* mencionado por Wittgenstein como o portador dos valores morais.

O sujeito empírico é capaz de falar acerca de tudo o que está no mundo. Isto acontece porque está situado no mundo. Para expressar acerca do que está no mundo possui o instrumento adequado, ou seja, a linguagem. No entanto, não possui a capacidade de expressar o que está situado no limite do mundo e que é da ordem do *mostrar* e não do *dizer*.

3 Sobre a impossibilidade de proposições religiosas

O místico é constituído pela ética, estética e religião. A religião, pensada por Wittgenstein, não se refere a nenhum tipo de doutrina. Por isso, o filósofo não concebe a religião a partir do contexto tradicionalmente designado como religioso. Para ele, o aspecto religioso deve ser refletido a partir dos limites da linguagem.

A título de maior compreensão da religiosidade de Wittgenstein, transcreveremos a seguinte declaração do filósofo, datada de 11.06.1916:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?
 Sei que o mundo existe.
 Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.
 Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.
 Que este sentido não reside nele, mas fora dele.
 Que a vida é o mundo.
 Que a minha vontade penetra o mundo.
 Que a minha vontade é boa ou má.
 Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.
 Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.
 E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.
 Orar é pensar no sentido da vida.
 Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.
 Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (Wittgenstein, 1998, p.108)

A partir do fragmento acima, percebemos que as vertentes: ética e religiosa sempre estiveram presentes na vida do filósofo. Porém não há nenhuma definição acerca da esfera dos valores absolutos.

A interpretação wittgensteiniana acerca dos elementos religiosos é que estes são metafísicos e transcendentais e não se encontram no mundo. A transcendentalidade dos termos religiosos é o grande obstáculo para a elaboração de uma proposição religiosa.

Para que fique mais clara a conclusão alcançada pelo filósofo, faz-se pertinente que retomemos o caminho trilhado por ele na *Conferência sobre Ética*. Por isso, falaremos acerca dos sentidos das palavras. As palavras, para Wittgenstein, podem ter dois sentidos diferentes, de acordo com o contexto a que pertencem: trivial ou relativo e ético ou absoluto. Esta é uma distinção importante para a apreensão do pensamento de Wittgenstein, no contexto da *Conferência sobre Ética*. As palavras estão contidas em expressões e, por tal motivo, Wittgenstein fala de expressões linguísticas em sua conferência.

Sobre o sentido relativo ou trivial das palavras, Wittgenstein diz na *Conferência* que:

Por exemplo, se digo que esta é uma boa poltrona, isto significa que esta poltrona serve para um propósito determinado e a palavra bom aqui tem somente significado, na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado. De fato, a palavra bom no sentido relativo significa simplesmente que satisfaz certo padrão determinado. Assim, quando afirmamos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que pode tocar peças de certo grau de dificuldade com certo grau de habilidade. Igualmente, se afirmo que para mim é importante não me resfriar quero dizer que apanhar um resfriado produz em minha vida certos transtornos descritíveis e se digo que esta é a estrada correta significa que é a estrada correta em relação a uma meta (Wittgenstein, 2005, p.217).

As palavras *bom*, *importante* e *correto*, quando intencionam expressar um escopo mundano, não suscitam nenhum problema. Isto acontece quando a linguagem cumpre exatamente o objetivo para a qual foi destinada: dizer sobre aquilo que está no mundo, ou seja, os fatos.

O sentido trivial da palavra não constitui uma dificuldade. Já o sentido absoluto ou ético é extremamente problemático. Tal sentido desponta quando se faz uso de palavras na intenção de qualificar o religioso em sentido não-fático. Para isto, utilizam-se os termos que, tradicionalmente, se ligam à esfera religiosa, como, por exemplo: *bom*, *importante* e *correto*. Tais palavras são insuficientes para dizer o religioso, haja vista que a esfera religiosa é essencialmente transcendental.

Para o pensamento wittgensteiniano, o sentido de algo somente pode ser expresso mediante a existência de uma proposição. Sob este viés, o sentido absoluto, caso fosse possível, deveria poder ser expresso através da proposição. Neste caso, o absoluto configuraria um fato e deixaria de ser transcendental.

Levando em consideração a verdadeira natureza do religioso, passamos a entender que para expressar o sentido absoluto, seria preciso unir duas esferas distintas, já que o absoluto remete ao transcendental, enquanto as palavras são parte do instrumental linguístico para descrever o fatural. Esta união representaria uma completa incoerência. Sendo assim, o sentido absoluto de uma palavra é impossível.

A fim de explicar a contradição de uma hipotética proposição religiosa, Wittgenstein cita três exemplos. O primeiro deles é *assombro-me ante a existência do mundo* (Wittgenstein, 2005, p.219). Segundo o nosso filósofo, este é um exemplo de expressão sem sentido. Na perspectiva de Wittgenstein, a possibilidade de nos assombrarmos com algo ocorre somente quando este algo é uma criação humana, que passou a existir a partir de um determinado momento ou quando diverge de forma considerável daquilo que é o padrão. Por exemplo: *assombro-me ante a existência do computador*, que em um determinado momento, passou a existir. Ou ainda, *assombro-me ante ao tamanho deste girassol*.

Para Wittgenstein, considerar o mundo como inexistente é impensável. Isto ocorre porque caso o mundo não existisse, alguma outra coisa precisaria estar no seu lugar. E o que seria? Nada. Sendo assim, considerar o mundo como inexistente seria o mesmo que conceber o nada, haja vista que não há o que colocar no lugar do mundo. Quando a possibilidade de não-existência é inviável, então a proposição não é autêntica, ou seja, a não existência do mundo não corresponde a nenhum fato, o que implica na ausência de conteúdo descritivo.

Para Wittgenstein, a supracitada expressão possui um correlativo de aspecto religioso. Segundo o filósofo, o assombro não é exatamente diante da existência do mundo, mas sim em relação à criação divina. Dessa forma, a expressão correspondente deveria ser *Deus criou o mundo* (Wittgenstein, 2005, p.222). Nesta abordagem, o filósofo entende que a primeira expressão – *assombro-me ante a existência do mundo* – é dotada de um caráter religioso e este corresponde à admiração diante da maravilhosa criação divina. As duas expressões transparecem a possível equivalência entre si, haja vista que em ambos os casos, os problemas de fundamentação linguística são os mesmos. Isto acontece porque Deus está para além dos fatos e a consequência é a ausência de conteúdo descritivo nas duas expressões consideradas. Concluimos sobre este aspecto, que a linguagem não é capaz de alcançar o sentido religioso.

O segundo exemplo é a análise da expressão *sentir-se absolutamente seguro* (Wittgenstein, 2005, p.222). Esta expressão parece adquirir um aspecto religioso, em função da utilização do termo *absoluto*. O problema surge porque não há possibilidade de sentir segurança absoluta em um mundo contingente. Assim como no primeiro caso, para este também há uma expressão correlativa. Tal expressão intenciona comunicar a sensação de

absoluta segurança. Daí origina a expressão *sentirmo-nos seguros nas mãos de Deus* (Wittgenstein, 2005, p.222). O Absoluto é entendido como Deus, por isso é somente sob Sua proteção que a sensação de absoluta segurança poderia advir. Esta impressão origina-se a partir de uma experiência mística. No entanto, em termos linguísticos, a expressão é bastante questionável, uma vez que aponta para o âmbito do sobrenatural. Disto segue a incoerência da nova proposição religiosa. Na sequência de sua análise, o filósofo estimula seus ouvintes à seguinte indagação: qual é o conteúdo descritivo da proposição pela qual se afirma estar nas mãos de Deus? Parte da expressão corresponde indubitavelmente a um fato: *estar nas mãos*. Todavia, o restante não corresponde a um fato, já que é inviável uma descrição de Deus. Se Deus fosse um fato, poderia ser pensado e falado. E esta situação tornaria mais um elemento do mundo dentre outros tantos. Mas isso retiraria Dele o que o caracteriza: seu caráter transcendental.

Já o terceiro exemplo que aparece na *Conferência sobre Ética é Deus condena a nossa conduta* (Wittgenstein, 2005, p.219). Assim como nos casos anteriores, segundo o filósofo, há para a respectiva expressão, outra semelhante maneira de dizê-la: *Sentir-se culpado perante Deus*. Em ambos os casos, o que aparece é a tentativa de expressar a culpa perante Deus. A problemática neste caso remete-se à questão da culpa perante algo que não é factual. Deus não pode ser um fato em hipótese alguma, haja vista a sua natureza transcendental. Destarte a culpa só pode ser sentida mediante um fato, jamais em relação ao transcendental.

Para Wittgenstein, as três expressões apresentadas implicam a questão do mau uso da linguagem, porque conduzem à enunciação de contrassensos. O mau uso ocorre porque não há correspondente no mundo para o que é transcendental. Como é o caso dos elementos religiosos. O mundo se compõe de fatos e não de valores em sentido absoluto. Ora, as proposições religiosas pretendem exprimir valores em sentido absoluto, o que é impossível. Nessa perspectiva, não é possível a existência de proposições religiosas.

Concluir acerca da impossibilidade de proposições religiosas não é uma tarefa de fácil alcance. Pelo contrário, é extremamente complexa, em especial para aqueles que passaram por uma experiência mística. A tendência deste indivíduo, segundo Wittgenstein, é querer falar, narrar a respeito da respectiva experiência. O filósofo reconhece a necessidade ou desejo de expressar acerca da esfera absoluta como uma tendência natural do ser humano. Embora essa seja uma busca improvável de ter sucesso. Isto seria como tentar encaixar o inefável em proposições. Fazendo eclodir a incoerência linguística.

Na rasa esperança da possibilidade linguística, para que isso fosse aparentemente possível, acabar-se-ia por recorrer ao uso inadequado da linguagem, por intermédio dos símiles.

Sob esse aspecto, segundo Wittgenstein, a linguagem religiosa parece constantemente utilizar símiles. O símile é uma expressão que auxilia a compreensão de algo que queremos dizer. Funciona como uma espécie de representação figurativa baseada em alguma semelhança. Nesse sentido, o símile não passa de um instrumento auxiliar da linguagem, com objetivo de expressar um fato. O fato deve continuar existindo independente da utilização do símile:

Se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem sua ajuda. Em nosso caso, logo que tentamos deixar de lado o símile e enunciar diretamente os fatos que estão atrás dele, deparamo-nos com a ausência de tais fatos Assim, aquilo que, num primeiro momento, pareceu ser um símile, manifesta-se agora como um mero sem sentido (Wittgenstein, 2005, p.222).

O símile torna-se um problema, segundo Wittgenstein, quando nos remetemos a ele com o objetivo de expressar o que é da ordem do absoluto. No caso das expressões religiosas, no lugar ocupado pelo símile deveria haver um fato. Não é isso que ocorre, mas sim uma completa ausência do conteúdo fático. Tal situação revela que a proposição supostamente religiosa, que faz uso do referido instrumento de apoio, é contrassenso: [...] *um característico mau uso de nossa linguagem subjaz a todas as expressões éticas e religiosas. Todas elas parecem, prima facie, ser somente símiles* (Wittgenstein, 2005, p.221).

A partir da perspectiva de Wittgenstein, o símile aparenta um sentido para a esfera religiosa. No entanto é um *pseudo* sentido, haja vista a impossibilidade de existir um *fato absoluto*. Ao retirar o símile, o hipotético sentido desaparece por completo. Faz-se necessário destacar que a utilização de símiles para tentar expressar o transcendental não representa, de forma alguma, a existência de fatos religiosos. Ao contrário, a necessidade de utilização do símile demonstra a inexistência de tais fatos. Isto pelo simples motivo de que para o aspecto religioso não existe conteúdo descritivo. E esse é o grande problema: o símile, para ser válido, deve poder ser eliminado sem a perda do conteúdo descritivo. Sob tal perspectiva, a retirada do símile ocasiona o impedimento de falar sobre o tema. No caso das proposições religiosas, a eliminação do símile suscita na perda do referido conteúdo, revelando que tais proposições constituem contrassensos.

A respeito da falta de sentido das supostas proposições religiosas, Wittgenstein nos diz que:

Sempre que me salta isto aos olhos, de repente vejo com clareza, como se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que possa imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rejeitaria ab initio qualquer descrição que alguém pudesse possivelmente sugerir em razão de sua significação (Wittgenstein, 2005, p.224).

A partir das palavras do filósofo, percebemos que o motivo pelo qual não é possível uma proposição religiosa é a própria natureza do valor absoluto, não podendo existir forma alguma na linguagem que pudesse ser adequada a tal natureza. Destarte o filósofo nos diz: *Em outras palavras, vejo agora que essas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não se ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência* (Wittgenstein, 2005, p.224). Levando em consideração tais observações, compreendemos que Wittgenstein reconhece que a forma lógica correta das expressões éticas e religiosas não existe, porque isso constitui uma deficiência essencial da linguagem. Assim, não há como a linguagem, que é um instrumento de ordem natural, expressar aquilo que está para além do seu limite, ou seja, o sobrenatural.

O principal objetivo de Wittgenstein, ao proferir a *Conferência sobre Ética*, é ressaltar os maus usos das expressões consideradas éticas ou religiosas, que pretendem *ir além do mundo, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa* (Wittgenstein, 2005, p.224). Isto implica em ir além do discurso científico, tendo em vista que ética e religião não se encaixam neste tipo de discurso, porque seus elementos de compreensão não são fatos.

Nesse aspecto, a linguagem é entendida como uma espécie de jaula, para aquele que deseja falar acerca do extraordinário. Assim, Wittgenstein endossa a questão acerca da impossibilidade de proferir proposições religiosas ou éticas:

Toda a minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria (Wittgenstein, 2005, p.224).

O filósofo conclui que o maior impedimento para proferir ou elaborar uma proposição que pudesse ser de caráter religioso é a própria essência da religião. Os elementos que compõe a esfera religiosa são transcendentais, por esse motivo, Wittgenstein não considera a

utilização da linguagem como meio de expressão daquela. Isto seria ir contra a natureza da linguagem. Uma espécie de duelo entre essências: o âmbito da religião, por se *mostrar*, não se deixa exprimir e a linguagem por *dizer* o mundo, não alcança o que está em seu limite. O filósofo percebe que a saída para esta batalha é aprender a respeitar os limites de cada esfera. Isto significa que somente ao atingir o silêncio é que se alcança o vértice da compreensão entre os limites das duas esferas distintas.

A insistência em falar a respeito de todo tipo de experiência nem sempre é profícua. Ainda que articular o discurso religioso seja uma tendência humana, este não é possível.

Conclusão

O que está no limite do mundo é muito mais interessante do que o factual. Deus está ligado ao ético e ao religioso. Aquilo que é ético e religioso é simultaneamente divino e este é o motivo pelo qual o religioso é mais interessante do que os fatos. Mas é também o motivo pelo qual a linguagem é excessivamente limitada, no que concerne ao místico.

Sobre este aspecto, Wittgenstein salienta que a existência de uma ciência ética ou religiosa é impossível, já que a ciência é uma ferramenta que pertence ao mundo e, por conseguinte, investiga o que está dentro deste. Dessa forma, o que resta sugerido para o âmbito do religioso é o silêncio, já que Wittgenstein aceita e respeita profundamente a tendência humana de falar sobre o religioso, ainda que sem sucesso.

Por fim, na *Conferência*, o filósofo vai mostrando ao ouvinte que não é possível falar do inefável, através da revelação da incapacidade da linguagem em exprimir a essência do absoluto. A estratégia de Wittgenstein é apelar para expressões desprovidas de sentido, que representam um mau uso da linguagem nesse domínio. O respectivo mau uso da linguagem nos proporciona a falsa impressão de estarmos diante de um discurso científico com sentido religioso. Ele concede que o ser humano possui uma necessidade fundamental de falar sobre religião, mas procura mostrar que essa necessidade não pode ser satisfeita. Assim, após a tentativa frustrada de exprimir linguisticamente o inefável, somos tomados pelo silêncio clarificador e pacificador. Sendo assim, as nossas expressões linguísticas estarão sempre carentes de um suposto sentido ético ou religioso, por tentarmos dizer aquilo que não pode ser dito. Isto ocorre porque não há correspondente no mundo para o que é transcendental, como é o caso dos elementos religiosos. Neste sentido, as proposições religiosas constituem contrassensos. As proposições nada podem dizer sobre o que está no limite do mundo. Caracteriza-se assim a impossibilidade de proposições religiosas.

REFERÊNCIAS

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre Ética*. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 215-224.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

REGRESSO AO HOMEM COMO ENCONTRO COM A ESSÊNCIA HUMANA

*Anderson Geraldo Pinheiro Malta**

Resumo

O medo, o fascínio e a crença no sobrenatural, no transcendente traduzem muito mais que simples abertura ao presumível divino. Na verdade apontam para a necessidade de um estudo que tome como objeto de análise a natureza humana, no intuito de compreender sua essência. Ludwig Feuerbach vai nos mostrar que a religião se encontra estritamente ligada à infinitude da consciência humana que uma vez não se reconhecendo infinita não reconhece que o que atribui ao transcendente, divino é a mais pura tradução daquilo que faz parte de sua essência. Voltar a si mesmo torna-se a necessidade mais urgente do ser humano que uma vez se entregando ao suposto além deixa de cumprir com seu papel aqui no aquém.

Palavras-chave: Ludwig Feuerbach, humanidade, filosofia da religião.

Introdução

Desde o início da obra *A essência do cristianismo* Feuerbach indica o caminho a ser percorrido para compreendermos o fenômeno religioso.

“Os primeiros escritos de Feuerbach orientam-se coerentemente na direção de uma recomposição conceitual do humano e na defesa de uma racionalidade terrena exclusivamente fundada em categorias da imanência.” (SERRÃO, 1999, p. 33).

Como poderia o homem ao falar da religião não falar de si mesmo? Como poderia ao referir-se a Deus não referir-se a si mesmo? Como chegaria às qualidades de Deus se não conhecesse suas próprias qualidades? Como chegaria aos predicados se não tivesse consciência do que lhe falta, do que lhe preenche, do que afeta seus sentimentos? Como pensaria Deus senão através da razão? “A razão é, pois, a essência da Natureza e do homem na sua identidade, depurada das barreiras da finitude, do espaço e do tempo, a essência universal, o Deus universal.” (FEUERBACH, 1994, p. 343).

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.

Sendo a razão a unidade mesma dos homens, não poderia ela encontrar-se a não ser na imanência do mundo humano, único terreno onde se concretiza e tem o seu lugar de manifestação. E sendo essa unidade necessariamente também universal e infinita, não limitada por uma entidade superior nem afetada internamente por qualquer clivagem, é a própria totalidade dos homens encarnada no gênero humano que é elevada ao estatuto de realidade suprema e de única figura do divino. (SERRÃO, 1999, p. 33).

As tentativas feitas pelo homem no intuito de afirmar a existência de um deus fora de si, extra-humano, sobrenatural, transcendente, autônomo e capaz de intervir na história humana - mesmo não sendo humano - não podem se sustentar dispensando as categorias humanas. Tal deus, hipoteticamente existindo, deveria eximir-se da razão, dos sentidos e dos sentimentos humanos para afirmar sua existência e não poderia privar-se de sua essência divina para servir-se da essência humana para se fazer sentido, experimentado.

Deus enquanto Deus – enquanto ser espiritual ou abstrato, isto é, não humano, não sensível, acessível e objetivo só para a razão ou para a inteligência, nada mais é do que a essência da própria razão, a qual, porém, é representada pela teologia comum ou pelo teísmo mediante a imaginação como um ser autônomo, diferente, distinto da razão. É pois uma necessidade interna, sagrada, que se identifique finalmente com a razão a essência da razão distinta da razão, por conseguinte, que se reconheça, realize e atualize o ser divino como a essência da razão. (FEUERBACH, 2002, p. 39).

Dentro desta linha de raciocínio vamos percebendo que da mesma maneira que o presumível ser divino não pode servir-se do humano sem servir-se de sua essência - e isto seria uma contradição, pois para algo ser o que é não pode ser o que não é ao mesmo tempo - também o ser humano não pode, para sentir e falar de Deus, eximir-se de sua essência. Portanto, quando falamos ou imaginamos sentir Deus estamos sentindo e falando de nós mesmos, considerando e realçando a nossa essência.

Deus é o ser independente, autônomo, que não precisa de nenhum outro ser para a sua existência e, por conseguinte, existe a partir de si e por si mesmo. Mas também esta determinação metafísica abstrata só tem sentido e realidade como uma definição da essência do entendimento e enuncia apenas que Deus é um ser pensante e inteligente ou, inversamente, só o ser pensante é divino. Com efeito, só um ser sensível precisa de outras coisas fora dele para a sua existência. (FEUERBACH, 2002, p. 41).

Percebemos, portanto, que a religião adota os atributos humanos e os transfere para Deus. Assim o faz para imediatamente negar estes mesmos atributos ao homem como se pertencessem à esfera divina, diferente e oposta à esfera humana. Ao atribuir o que lhe

pertence a Deus, o homem inicia um processo de autotraição inconsciente, deixando de assumir sua própria essência, deixando de viver sua própria humanidade para entregar-se à ilusória experiência da divindade.

Poderíamos imaginar que Feuerbach esteja sugerindo um culto à humanidade quando apresenta a essência divina como sendo humana, mas sua preocupação se limita a demonstrar a necessidade do homem voltar a si sem incorrer no erro da projeção num ser divino, pois esta o aliena da percepção de si mesmo e estabelece a inimizade do homem consigo mesmo.

O objetivo principal de A essência do cristianismo é demonstrar que a essência da religião (do cristianismo), a sua essência divina, é a essência do homem, que a teologia é, na verdade, antropologia, que a suposta unidade entre a essência divina e a humana é a unidade da essência humana consigo mesma, ou que a suposta diferença entre a essência divina e humana é apenas a diferença entre indivíduo e gênero. (SOUZA, 1993, p. 33).

A primazia da humanidade não induz ao culto ou a adoração à humanidade, pois isso se tornaria uma idolatria e criaria um paradoxo no próprio pensamento feuerbachiano que questiona o fato de transformarmos o que buscamos e o que imaginamos em deus. “Qualquer religião, qualquer forma religiosa que coloca no alto e faz de objeto de sua adoração um Deus, isto é, um ser irreal, diverso da natureza real, abstraído e diverso da essência humana, é um culto a imagens, é uma idolatria”. (FEUERBACH, 1989, p. 159).

No entanto, não podemos deixar de considerar que a atenção voltada ao ser humano traduz a “crença” numa humanidade nova que concentre toda sua força e “fé” em homens que, uma vez conscientes de seu papel protagonizador de mudanças dos rumos da história, realmente se reafirmem como os únicos capazes de administrar os desafios através de busca de soluções possíveis sem deixar de levar em consideração suas reais limitações.

Aqui percebemos a contribuição de Feuerbach para a mudança da sociedade de sua época e para a nossa quando sugere aos homens tomarem o controle da situação ao invés de apelarem para o sobrenatural. “Neste contexto Feuerbach dirigirá uma crítica ampla e sem reservas a determinados modos de comportamento de um cristianismo descomprometido com as atividades terrenas, tanto de cunho político como científico ou social.” (CASTRO, 2002, p. 13).¹

¹En este contexto Feuerbach dirigirá una crítica amplia y sin contemplaciones a determinados modos de comportamiento de un cristianismo descomprometido con las actividades terrenales, tanto de signo político como científico o social. (CABADA CASTRO, 2002, p. 13).

Assim, o pensamento feuerbachiano instiga o espírito contestador naqueles que não se conformam com a leitura ou com a condução puramente religiosa da história.² Por isso, nos alerta para o perigo de transformarmos a realidade em nada e de desvalorizarmos a vida terrena em função de uma vida celeste.

Onde a vida celeste é uma verdade, a vida terrena é uma mentira – onde tudo é fantasia, a realidade é nada. Para quem acredita numa vida celeste e eterna, esta vida perde o seu valor. Ou melhor ainda, já perdeu o seu valor: a fé na vida celeste é precisamente a fé na nulidade e insignificância desta vida. (FEUERBACH, 1994, p. 195).

Feuerbach “lutou pela fundação de uma nova ‘religião da ação’, por uma concentração total no mundo de cá, pela formação de homens que podem e querem encarregar-se de revolucionar a vida.” (SIEGMUND, 1966, p. 237).

A humanidade realmente não pode privar-se de sua missão frente os desafios e obstáculos que surgem no decorrer dos tempos. Uma vez que a religião, dentro do pensamento feuerbachiano, vai de encontro com a essência do ser humano, deve ser conscientemente recolocada no seu devido lugar, se é que de seu lugar algum dia ela saiu. Na verdade, Feuerbach pretende devolver ao ser humano aquilo que lhe pertence por natureza e que deste mundo real nunca deveria ter sido - teoricamente - separada, pois na prática a religião simplesmente traduz os anseios mais latentes do humano.

Se a essência do homem é a essência suprema do homem, também, na prática, a lei suprema e primeira tem de ser o amor do homem pelo homem. *Homo homini Deus est* – eis o supremo princípio prático. (FEUERBACH, 1994, p. 328).

Estamos diante de uma questão um tanto complexa, pois quando Feuerbach afirma ser a essência do homem sua própria essência suprema, acaba por apontar um outro problema ainda maior que é o desafio de investigar as causas da projeção para o transcendente, sobrenatural. Parece não ser suficiente apenas recolocar o ser humano no seu lugar, mas considerar a questão do ser humano como contraditório consigo mesmo que, por esse motivo, requer uma solução prática.

² Não se pode negar que alguns acusam Feuerbach de não ter contribuído para a transformação da sociedade. Mas, a conscientização do homem quanto ao seu papel protagonista já não é uma grande contribuição para a mudança da sociedade ?

Em outras palavras: se o ser humano é o próprio autor da projeção para o sobrenatural, não deveria – então - ser eliminado? É possível resolver o problema da alienação, da busca pelo divino, pelo transcendente, pelo sobrenatural sem extinguir o ser humano?³

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, em si mesmo, tanto ser compreendido em sua contradição, como revolucionado praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada. (MARX, 1996, p. 12).

Buscar os meios adequados e necessários que favoreçam o encontro do homem consigo mesmo torna-se o único caminho para a compreensão daquilo que há muito nos intriga: a busca de soluções e respostas fora de si. Se a questão do transcendente, do sobrenatural nasce do desencontro do homem consigo mesmo, então devemos procurar conhecer melhor o humano, o natural, o terreno.

O aniquilamento, conforme sugerido por Marx, daquilo que é humano, terreno não pode ser a solução mesmo porque tratar-se-ia de uma contradição em seu pensamento, pois quando escreve para Feuerbach em 1844 o saúda pelas suas publicações de os *Princípios da filosofia do futuro* (Zurich e Winterthur, 1843) e *A essência da fé*, segundo Lutero (Suplemento de *A essência do cristianismo*, Leipzig, 1844).

As palavras de Marx são objetivas e não há sombra de restrição, pois afirma ao considerar estas publicações: “Suas obras *Filosofia do futuro* e *A essência da fé*, segundo Lutero, apesar de seu pequeno volume, têm mais importância que toda a atual literatura alemã em seu conjunto”; e logo acrescenta: “Nestas obras, v. – não sei se com intenção – deu ao socialismo uma base filosófica, e, assim, precisamente, os comunistas o compreenderam no momento. A relação da gente com a gente, o conceito de gênero humano, transportando do mundo das abstrações à terra em que vivemos, que é senão o conceito de sociedade?” (NOGUEIRA, 1989, p. 112).

Talvez devêssemos tomar sua crítica como uma indicação para a administração do problema. Anular a humanidade, o terreno, o natural é o mesmo que admitir o discurso religioso que desconsidera a importância e a autonomia do mundo. É alienar ainda mais o que tende à alienação. É sustentar a idéia de que nada somos, nada podemos, nada faremos de positivo por nós mesmos ou que sempre incorreremos no erro de simplesmente buscar acertar.

³Aqui nos deparamos com uma das críticas feitas por Marx ao pensamento de Feuerbach em *Teses sobre Feuerbach*, especificamente a de número quatro.

Não podemos deixar de perceber que Feuerbach sugere sim um aniquilamento, mas não do ser humano. Quando fala de aniquilamento refere-se à destruição de uma ilusão com a qual todas as demais desapareceriam.

Uma ilusão com a qual caem, mesmo que não no primeiro instante, todas as ilusões, todos os preconceitos, todas as limitações – antinaturais – do homem; a ilusão fundamental, o preconceito fundamental, a limitação fundamental do homem é, com efeito, Deus como sujeito. (SERRÃO, 2005, p. 172).

Não se trata, portanto, de furtar-se da exigência de trabalhar o ser humano ou de considerar o que dele brota como algo totalmente desprezível e que, por conseguinte, exigiria seu aniquilamento como se não houvesse outra alternativa.

Feuerbach revela sua preocupação em resgatar a consciência do homem, seu verdadeiro conteúdo sem subordinar o que é característico do humano a um ser superior simplesmente ilusório.

Esta ilusão é a razão pela qual a religião é a falsa consciência do homem, e Deus a objetivação da verdadeira consciência, seu verdadeiro conteúdo, mas negado no homem. Quanto mais o homem vai recuperando sua consciência, quanto mais o homem vai-se reapropriando da essência divina, afirmando a identidade, tanto mais se verá a religião obrigada a afirmar a diferença. (SOUZA, 1993, p. 68).

O pensamento feuerbachiano vai desvelando o que fora consagrado como divino, transcendente, sobrenatural ao mostrar que o homem - quando busca a Deus – traduz a fé em si mesmo, “mostra, portanto, que o divino não é divino, que Deus não é Deus, mas é apenas o ser humano que se ama a si mesmo, se afirma e reconhece a si mesmo, e o faz em grau superlativo; com efeito, o homem só reconhece um Deus que reconhece o homem.” (SERRÃO, 2005, p. 172).

Nos deparamos, mais uma vez, com mais uma contribuição de Feuerbach para o pensamento moderno, pois com sua firmeza e radicalidade analítica se destaca ao assumir sem reservas e de maneira explícita a antropologização da religião.

Dada a radicalidade da antropologização da religião levada a cabo por Feuerbach, não é nada estranho que tenha sido considerado como o verdadeiro iniciador do pensamento ateu da modernidade. De toda maneira, seu ateísmo tem umas características peculiares, às que o próprio Feuerbach não desejou aludir. Trata-se do sentido antropológico de seu ateísmo e da concepção, por assim dizer-lo, “grandiosa”, que do homem tem Feuerbach. (CASTRO, 2002, p.17).

Nos chama a atenção o fato de parte da humanidade - ‘religiosa’ - esforçar-se para não aceitar a realidade da projeção para o transcendente, sobrenatural, divino e, paradoxalmente, o pouco esforço que faz para transformar o que é projetado em realidade. Podemos então pensar num processo consciente (ou inconsciente?) de divinização do humano e de desumanização do presumível divino. O homem negando a si mesmo ao buscar fora de si o que sempre esteve consigo. “Aquilo que o não-religioso apenas conserva na cabeça, o religioso coloca como objeto fora dele e ao mesmo tempo acima dele, aceitando por isso a relação de subordinação, de sujeição.” (FEUERBACH, 1994, p. 69).

Para que o homem trilhe o caminho do encontro consigo mesmo é necessário o mínimo de consciência de sua autonomia e de sua importância na sociedade como um todo, pois caso contrário, estaria aqui como resultado de uma determinação externa, sobrenatural que, paradoxalmente serve-se do que é diferente de si para sua própria satisfação. Ora, como pode o ser humano entregar-se a esta crença senão deixando de acreditar em si mesmo para – de maneira contraditória - divinizar a leitura que faz da constatação de suas limitações e carências projetando-se numa irrealidade que para ele se torna real ?

Feuerbach vai nos mostrar que é justamente a partir da constatação das limitações e dos desejos do ânimo que chegamos à resposta, à essência da fé.

A essência da fé, que se pode confirmar através de todos os seus objetos até ao mais especial, é a seguinte: o que o homem deseja, existe – ele deseja ser imortal, logo, é imortal; deseja que exista um ser que é capaz de tudo o que é impossível à Natureza e à razão, logo, um tal ser existe; deseja que exista um mundo que corresponda aos desejos do ânimo, um mundo da subjetividade ilimitada, isto é, do sentimento não perturbado e da felicidade não interrompida; mas apesar de tudo, porque existe um mundo que é a antítese deste mundo subjetivo, então esse mundo tem de desaparecer – e desaparecer tão necessariamente quanto permanece necessariamente um Deus, a essência absoluta da subjetividade. (FEUERBACH, 1994, p. 153).

Não se pode negar que a religião empobrece o homem quando usurpa a sua própria humanidade, servindo-se de sua grandeza e infinitude ao projetando-as num ser distinto de si. Está iniciado o processo de auto-alienação, pois o homem se coloca como negador de si mesmo para estranhar-se e familiarizar-se com o que de fato é estranho a si. Trata-se de um procedimento artificial uma vez que requer a negação da própria essência humana e a aceitação caótica daquilo que invalida a sensibilidade, pois onde começa o sentido acaba a religião. O homem vira as costas para si para buscar o si mesmo num ser conjeturado.

A religião, portanto, leva à reduplicação e à multiplicação, consistindo num processo de alienação e depauperamento do ser humano. Apresenta-se claramente como auto-estranhamento e auto-alienação, não de Deus, mas de cada homem individual. Na medida em que o homem se torna religioso, aliena-se também de sua humanidade, adornando Deus com tesouros de sua própria interioridade. E pelo fato de Deus e o homem não serem vistos numa unidade, a religião gera um homem cindido, empobrecido interiormente. (SOUZA, 1993, p.70).

É, no mínimo, curioso constatar que o homem não precisa sair de si para voltar a si, para encontrar-se consigo mesmo, pois, na verdade, nunca saíra de si quando pensou estar em contato com algo supostamente diferente e além dele mesmo. “Feuerbach não se cansa de insistir uma e outra vez, de uma ou de outra forma, nesta identidade básica entre o divino e o humano, que reduz o primeiro ao segundo”. (CASTRO, 2002, p. 6).

A religião, no seu acordo com a essência do homem, confirma sobremaneira que somente o homem é capaz de se colocar como Deus ainda que negando tal façanha, pois ao projetar-se para o transcendente não o faz com plena consciência da escolha que faz de negar-se a si mesmo para, automaticamente, colocar sua projeção num patamar que não existe fora de si. “O homem começa por lançar a sua essência para fora de si, antes de a encontrar em si. A sua própria essência começa por ser para ele objeto como uma essência diferente”. (FEUERBACH, 1994, p. 23).

Portanto, há sentido quando se afirma que Deus escuta, compreende, se compadece e atende a humanidade – e não poderia ser diferente - pois este Deus que escuta, compreende, se compadece e atende é o próprio homem que se volta para sua natureza, para suas dores, para suas necessidades, para os seus sofrimentos, para as suas expectativas, para as suas angústias, para as suas limitações. É a manifestação do amor do homem para consigo mesmo, mas que ele considera amor de Deus. O homem é o coração do homem, por isso é o coração de Deus.

Se o amor se constitui, pois, no núcleo e centro do pensamento a-teológico, mas de raiz teológica, de Feuerbach, resulta óbvio que não se pode falar de amor a Deus, senão unicamente de amor ao homem. O Deus cristão mesmo não é, por outra parte, senão o Deus que ama os homens e que – na formulação de Feuerbach – “o homem é o coração de Deus”. Esta é, pois, a exigência ética feuerbachiana fundamental, que se deriva da absolutez e divindade do amor: uma ética do amor, que se constitui em verdadeira religião. Feuerbach considera esta a idéia básica de sua obra *A essência do cristianismo*. (CASTRO, 2002, p. 11).

A profundidade e clareza da análise feuerbachiana vão realizando a maiêutica necessária no processo de [re]humanização do homem e, ao mesmo tempo, vão nos mostrando o quanto o homem ainda teme se conhecer, sobretudo quando começa a perceber

que as respostas buscadas ou depositadas no além se encontram nas tantas outras perguntas que ele condena e sufoca no aquém.

O encontro essencial do homem consigo mesmo não se dará fora da experiência existencial que só é possível a partir da aceitação de seu ser que é influenciado pela natureza e, ao mesmo tempo, capaz de tomar consciência de sua infinitude. A religião no seu acordo com a essência do homem assim o confirma, pois:

Em geral, enquanto idêntica à essência do homem é idêntica à consciência de si do homem, à consciência que o homem tem de sua essência. Mas a religião é, numa expressão geral, consciência do infinito; portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem de sua essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas infinita. Uma essência realmente finita não tem sequer a mínima idéia, quanto mais a consciência, de uma essência infinita, pois as limitações da essência são também as limitações da consciência.(...) Consciência limitada não é consciência: a consciência é, por essência, de natureza infinita. A consciência do infinito não é senão a consciência da infinitude da consciência. Ou melhor: só na consciência do infinito é que o ser consciente tem como objeto a infinitude da própria essência. (FEUERBACH, 1994, p. 10-11).

Percebemos, portanto, que o suposto além se encontra muito próximo do ser humano. Aliás, dentro dele mesmo. Trata-se de um dinamismo característico da própria essência humana que se processa muitas vezes de maneira imperceptível para muitos, mas que está presente em todos. O fascínio, o anseio, o apego, a busca pelo além traduzem a infinitude da consciência humana. E não poderia ser diferente, pois de outra maneira não proporcionaria a consciência do infinito.

Levar o homem a se perceber como o grande e único criador do transcendente trata-se de tarefa honesta, pois outra missão não existe para o ser humano senão essa, uma vez que explícita e reconhece a necessidade de fazer jus à racionalidade.

Se existe um Deus criador do ser humano, que o presenteia com a razão e lhe permite o uso correto para chegar até Ele, então - na verdade - cai em contradição consigo mesmo, pois fazendo jus à sua essência não pode servir-se de outra natureza para se manifestar. Assim, da mesma maneira, “o ser criado” só pode traduzir aquilo que faz parte de sua essência. Ou somos o próprio Deus que se percebe ou nos percebemos como criadores de Deus que - sendo assim - outra coisa não é senão a manifestação de nossa essência.

REFERÊNCIAS

- AROSSI, Gustavo. *Feuerbach ateu: a redução da teologia em antropologia*. Barbarói: Revista do Departamento de Ciências Humanas e do Departamento de Psicologia: Ed. da UNISC, n.16, p.57-74, jan./jun. 2002.
- BARATA-MOURA, José. *Pensar Feuerbach: colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de "A essência do cristianismo"*. Lisboa, Portugal: Edições Colibri, 1993.
- CABADA CASTRO, Manuel. *Feuerbach e Kant: dos actitudes antropológicas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1980.
- CABADA CASTRO, Manuel. *El Humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La Editorial Católica, 1975.
- CABADA CASTRO, Manuel. *Querer o no querer vivir: el debate entre Shopenhaeur, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Herder, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica*. São Paulo: Fulgor, 1962.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Fulgor, 1962.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa. Portugal: Edições 70, 2002.
- FEUERBACH, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid. Espanha: Alianza Editorial, 1993.
- FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da sensibilidade: escritos (1839-1846)*. Lisboa. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.
- LABICA, Georges. *As teses sobre Feuerbach de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- LACROIX, Jean. *Posições sobre o ateísmo moderno*. São Paulo: Herder, 1965.
- LERRER, Denis. *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista*. São Paulo: Editorial Estampa, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (L. Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1996.

NOGUEIRA, Alcantara. *Poder e humanismo: o humanismo em B de Espinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1989.

PINTO, Aparecido; VOLPE, Neuza Vendramin; MARTIM, Irineu. *A Antropologização da teologia em Ludwig Andréas*. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Centro de Teologia e Ciências Humanas. Curitiba, 1988.

PIVA, Jair Antonio; ANGELIS, Sérgio de. *Pelagianismo em Feuerbach*. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Centro de Teologia e Ciências Humanas. Paraná, Curitiba, 1995. 49f. TCC (Filosofia)

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*. São Paulo: Loyola, 1966.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

SHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.

VALLE, José Gabriel dos Reis. *Dialética: de Heráclito a Marx*. Belo Horizonte: Fumarc, 1980.

VILLAVERDE, Leo. *A natureza mística do marxismo*. São Paulo: Editora IL Rung, 1986.

O DIVINO ENTRE O TRÁGICO E O ASCÉTICO

Carla Bianca Costa de Oliveira*

Resumo

Essa comunicação se objetiva a apresentar o resultado de minha pesquisa de mestrado em Ciências da Religião em que trabalhei a temática do ascetismo e do trágico enquanto concepções ou tipos para se pensar o divino segundo a interpretação do filósofo Friedrich Nietzsche. A perspectiva trágica é o ponto de partida com o qual o filósofo interpreta o mundo na contramão da tradição ascética que tem na crença no Deus do ideal um princípio e um fim último para assegurar a existência. Para Nietzsche a existência é desprovida de causalidade, finalidade e sentido sendo, desta forma marcada por seu caráter trágico. É através do elemento dionisíaco descortinado pelo jovem filósofo em sua interpretação da tragédia grega que o filósofo alemão dá início a sua filosofia trágica que é simultaneamente uma dura crítica filosófica ao idealismo tradicional e ao supremo valor atribuído à racionalidade.

Palavras chave: Nietzsche – trágico – ascético – divino

Introdução

Ainda debatemos o pensamento nietzschiano seja porque ele se denominou um filósofo para depois de amanhã, seja porque ele foi um autor que diagnosticou “a morte de deus”, ou em outras palavras, a fragilidade do conceito, lançando o conhecimento no caminho do perspectivismo. Sua reflexão produziu a partir do diagnóstico e compreensão do niilismo toda uma crítica filosófica em torno do valor metafísico da verdade. O filósofo colocou a verdade em questão batendo seu martelo contra o ascetismo da tradição filosófica e do Deus cristão que têm na crença no ideal um sentido para a existência, a qual ele concebia trágica, desprovida de qualquer sentido teleológico.

Se o ascetismo é colocado de lado, se Deus é negado, o homem passa a ser ele mesmo o único responsável, o legítimo criador de sua existência, tal como um artista que cria sua obra “para além do bem e do mal”, para além do pressuposto moral da existência.

É, pois, a partir da visão trágica do mundo que Nietzsche interpreta a realidade na contramão da tradição ascética. E é por meio deste contraste entre o ascético e o artista que delimitamos o nosso tema: *Dioniso e o Crucificado: estudo sobre o divino a partir das perspectivas trágica e ascética segundo Nietzsche*, que aborda a identidade da moral cristã com o ideal ascético, entendendo o seu desdobramento do pensamento metafísico ou do *logos*

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas

socrático-platônico, bem como o seu oposto: o trágico que concebe a existência esteticamente, enquanto vontade de poder, vida.

Nossa dissertação teve como objetivo maior estudar as perspectivas trágica e ascética enquanto tipos para se pensar o divino segundo a interpretação do filósofo alemão e, aqui está a questão fundamental que nosso trabalho se propôs responder: qual é a concepção do divino nestas duas perspectivas? Para responder tal indagação estruturamos nosso texto em três momentos: o primeiro se objetivou a descrever a perspectiva trágica a partir do jovem Nietzsche, o segundo a apresentar a perspectiva ascética na filosofia nietzschiana e o terceiro momento, contrastar tais perspectivas identificando o tipo divino em cada uma delas. Esta estrutura nos levou aos seguintes resultados, os quais, descreveremos no texto que se segue.

Temos como figuras antitéticas: Dioniso e o crucificado. O primeiro se relaciona com a concepção trágica do mundo e o segundo com o ascetismo da tradição que interpreta o mundo não a partir dele mesmo, mas em contraposição com o ideal, ou seja, a partir da ótica do conceito. Vejamos, primeiramente, a definição do trágico.

A perspectiva trágica emerge a partir do projeto moderno de reação ao racionalismo. Na Alemanha, este projeto surge enquanto espírito de revolta contra a razão iluminista e a pretensão de se construir o espírito nacionalista por meio do teatro. Acreditava-se que um retorno à Grécia da idade trágica seria o terreno ideal para se pensar a arte moderna para além das teias do racionalismo. O jovem Nietzsche é também um autor envolvido nesta aspiração da Alemanha de criação de uma cultura original pela imitação da arte grega. É exatamente isso que o jovem filósofo apresenta em seus primeiros escritos, nos quais retoma a cultura grega para elaboração de sua visão trágica do mundo sob a inspiração da música de Richard Wagner. Como o filósofo, o artista estava inserido no projeto alemão que confiava no valor da cultura grega para refletir o mundo e a arte moderna, que creditava em uma revitalização da tragédia para a transformação da modernidade ainda marcada pelo ascetismo. No *Drama musical grego* Nietzsche se refere a Wagner, como o futuro reformador da cultura que já foi realidade na idade trágica dos gregos, tendo em vista, que para Nietzsche a ópera wagneriana representava o renascimento do trágico na modernidade. Wagner era comparado ao poeta trágico Ésquilo, e, portanto, um anti-moderno, até o rompimento. A música wagneriana era a excelência de arte para Nietzsche, que atribuía arte musical a responsabilidade maior pelo nascimento da tragédia grega a partir do coro trágico que imitava o orgiasmo do coro satírico dos cortejos de Dioniso. É neste panorama que o filósofo apresenta Dioniso como deus da arte não-figurada, isto é, da música, entendida como arte suprema capaz de acessar a realidade da natureza. A música, para o jovem Nietzsche ainda schopenhaueriano, era a voz pela qual

falava a vontade em sua expressão dionisíaca do mundo. Vale salientar que o jovem Nietzsche, distanciando-se da interpretação de seus contemporâneos, os românticos, que se apegaram ao elemento apolíneo, isto é, o das belas artes, da arte grega, elabora sua interpretação da tragédia grega a partir do desvelamento da pulsão dionisíaca, a qual o jovem filósofo coloca no fundo do apolíneo.

Dioniso como Apolo, é um dos deuses da mitologia grega e figura na geração de deuses olímpicos, a quem é atribuído o universo do teatro. A tragédia era ao lado da comédia, uma das principais modalidades do teatro grego e nasceu no contexto religioso, particularmente, no culto ao deus Dioniso. É, pois, a partir da tragédia grega, uma representação teatral dos sofrimentos de Dioniso, que o jovem Nietzsche, dando continuidade à política alemã elabora sua reflexão sobre a arte trágica unindo os dois princípios divinos da arte grega: o apolíneo e o dionisíaco.

A genialidade nietzschiana em harmonizar estas duas forças antagônicas, o deus da medida, *metrón*, e o deus da desmedida, *hybris*, está em sua proposta interpretativa que tem como ponto mais alto a ligação entre o dionisíaco e o trágico. Nietzsche vislumbra que, aquém ao universo grego sereno de formas apolíneas, está em ebulição um mundo dominado pelo impulso dionisíaco, cujo poder é tamanho que ele presente que a tragédia grega edificasse sob o seu governo. Estes dois princípios o apolíneo e o dionisíaco, são reconciliados pelo que o filosofar nietzschiano (2005b) denomina “vontade” helênica que por sua vez, se manifestou através da arte trágica.

Para o filósofo, os homens encontram nos estados de sonho e de embriaguez as fontes de inspiração para toda arte. E, ao sonho, ele liga a arte apolínea, arte plástica por excelência, afirmando que Apolo só é um deus da arte porque é o deus da representação onírica. É neste sentido, que podemos entender a bela aparência dos heróis e deuses olímpicos como imagem artística que encobre o sofrimento pela criação de uma ilusão, tal o mundo do sonho. Nietzsche identifica Apolo como divindade da luz que reina sob o belo mundo da fantasia. E assim o filósofo liga o apolíneo ao brilho e à aparência. Brilho e aparência estão intrinsecamente implicados. É pela ilusão da bela aparência que a existência recebe o brilho e a luz, protegendo-se do seu lado sombrio e tenebroso. A ilusão apolínea da arte detém o poder transfigura-a-dor, aquele que reveste e esconde o horror e desmesura de mundo dionisíaco com a fantasia de um mundo belo.

A arte grega apolínea, antes de se render tragicamente à pulsão dionisíaca, surge da vontade helênica de se proteger desta mesma pulsão e leva o grego a criar um mundo olímpico, ordenado e sereno. “A meta mais íntima de uma cultura voltada para a aparência e a

medida não pode ser senão o velamento da verdade (...).” (NIETZSCHE, 2005a, p. 22). Esta verdade pode ser compreendida a partir da “visão dionisíaca do mundo”.

A arte dionisíaca é o jogo com a embriaguez. A embriaguez é atingida pelo homem, segundo Nietzsche (2005a), por meio da pulsão da primavera e pela bebida narcótica. Os efeitos tanto da primeira quanto da segunda são a embriaguez que é caracterizada pelo auto-esquecimento, que, por sua vez, é o símbolo maior de Dioniso. Se o deus délfico aconselha o “conhece-te a ti mesmo”, primando pela integridade individual, o deus estrangeiro faz o oposto e conclama o indivíduo ao esquecimento de si para que ele se una com a totalidade e se reconcilie com a natureza.

Ao reconciliar homem e natureza a pulsão dionisíaca inevitavelmente conclama Apolo para a luta, já que para que o homem se funda com a totalidade é preciso que ele abandone a sua individualidade. Perdendo a consciência de si, o homem embriagado retira a máscara apolínea, adentrando deste modo no mundo dionisíaco, onde reina a barbárie da vontade, a dor, o sofrimento, o disforme. Apolo entra, assim, no campo de batalha para salvar o mundo das aparências responsável pela bela forma. Segundo, o jovem filósofo (2005a) nunca houve tamanha batalha entre verdade e beleza quando o deus Dioniso adentrou na cultura grega apolínea, causando uma revolução na vida e na arte.

Ao penetrar na cultura helênica, o terrível deus estrangeiro não simplesmente modifica a si mesmo com a aparência apolínea, sobretudo a arte grega é transformada. (Dioniso selvagem passa a trágico, artístico). Se Dioniso vestiu a máscara apolínea foi porque no fundo ele intentava mostrar sua força. Em outras palavras, era uma estratégia da vontade para poder se afirmar, como bem aponta Nietzsche (2005a), o nascimento do pensamento trágico.

É assim que a aliança entre o apolíneo e o dionisíaco expressa no coração do herói trágico, símbolo da excelência individual, e que para Nietzsche simboliza as máscaras de Dioniso na aparência apolínea, trata-se do jogo entre a plástica e a música, artes que possibilitaram em sua relação tensional o nascimento da tragédia grega. No entanto, ao privilegiar a origem musical da tragédia no seio do coro trágico, o filósofo entende que maior que o efeito apolíneo na tragédia é o poder do dionisíaco já que ao fim do espetáculo pelo trágico fim do herói, do homem individual, é afirmada a sabedoria dionisíaca do mundo.

A tragédia dominada pelo dionisíaco revela, dessa forma, a dor fundamental e inevitável da existência. Por meio do despedaçamento do herói, é expressa a concepção trágica da vida que tem seu fim marcado com a emersão do pensamento racional iniciado com Sócrates e seu otimismo teórico abraçado pela tragédia euripídiana.

A crítica de Nietzsche à racionalidade científica, ou seja, a metafísica-moral-religião, que tem capturado o homem ocidental em sua teia desde Sócrates, está no sobrevalor atribuído à verdade. Esta crítica opõe a arte à pretensão de verdade do *logos*, do ideal ascético, cujo espírito científico quer instaurar uma dicotomia de valores baseados na verdade e na ilusão. Ora, a arte trágica, ao negar tal dicotomia por valorizar a ilusão, é tida por Nietzsche como superior ao racionalismo científico. Logo, é por meio do pensamento trágico que Nietzsche coloca o valor da racionalidade em questão e, ao indicar os limites e as possibilidades da ciência, o filósofo vislumbra uma transvalorização de todos os valores.

É nesse sentido, portanto, que a filosofia trágica de Nietzsche irrompe como uma tentativa de superação da cultura niilista iniciada com Sócrates. A perspectiva trágica nietzschiana aponta para uma cultura superior, capaz de criar valores a partir da vida mesma, sem recorrer a um plano ideal que julga a realidade de fora e por cima, considerando-a como um mal, devido ao seu caráter essencialmente trágico e contraditório, a ser sanado pelo culto moral ao bem, prescrito por uma cultura ascética, que não aceita a vida como ela é. É esta cultura que estudamos no terceiro capítulo, quando tratamos da perspectiva ascética.

A interrogação sobre o (s) significado (s) do ideal ascético é tema da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, ela é respondida através da “vontade de poder de conservação” do sacerdote ascético personagem em que o filósofo singulariza o problema do ascetismo. Para chegar a vontade de poder do sacerdote destacamos o que é mais fundamental nas duas primeiras dissertações da *Genealogia da Moral*, pois entendemos que é a partir do homem ressentido (o que inverte os valores morais – vingança imaginária), tema da primeira dissertação e do culpado (o que interioriza a dor – força volta contra si mesma), tema da segunda que o sacerdote ascético faz com que o seu ideal, o das forças reativas, seja vitorioso e se sobressaia na construção do homem ocidental enquanto um tipo decadente, segundo Nietzsche.

A ideia do ressentimento trabalhada por Nietzsche está na relação que o filósofo estabelece a partir da diferenciação entre dois tipos de moral: a moral do senhor e a moral do escravo. Lembramos como o faz Fink “o que Nietzsche pretende fundamentalmente abolir é o dogmatismo axiológico.” (FINK, 1988, p. 131), apontando para a criação humana dos valores morais. Por meio do ceticismo, o filósofo quer despertar o homem do sono teológico, demonstrando, por meio do método genealógico, que a lei moral é fruto da vitalidade da vida que, no entanto, sofre uma reversão pelo homem vitalmente fraco, isto é, o ressentido que cria sua moral a partir da negação do mundo.

já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, “um outro”, um “não-eu” – este Não é seu ato criador. O contrário sucede no modo de valoração nobre ... (NIETZSCHE, 2001, p. 29).

Enquanto a moral nobre brota de uma ação interior, como um sim dionisíaco a si mesmo, a moral dos fracos nasce de uma reação ao exterior, da repressão dos instintos, logo, a criação de valores da moral escrava se empenha por envergonhar a alegria da afirmação do senhor diante de sua vida fracassada. Segundo Deleuze (1976) é por meio da vingança que o escravo inverte a valoração sadia dos valores e formam um tipo. Se o tipo do senhor, o forte, ativo, é definido pelo dom do esquecimento, o tipo reativo é definido pela fabulosa memória e pelo ressentimento.

É esse tipo escravo, homem do ressentimento, enfermo por excelência, que o sacerdote ascético domestica por meio do sentimento de culpa.

Nietzsche ao buscar a origem moral da culpa a localiza no conceito material da dívida, traçando o paradoxo do animal homem, cujo, esquecimento indica saúde forte e com a necessidade da memória neste homem fugaz. O filósofo denomina esta emergência da memória no bicho-homem como “memória da vontade”, ligando o seu desenvolvimento a uma força ativa.

Mas se o dom de esquecer é uma faculdade vital no homem e necessário para a expressão de sua força ativa, como então fazer com que ele lembre-se da dívida? Esta questão representa para Nietzsche o verdadeiro problema do homem, que é, no entanto, solucionado por aquilo que o filósofo denomina de moralidade do costume, a quem coube fazer do homem um ser consciente, capaz de responde por si. Para criar um tipo assim, é necessária, portanto, da memória, que é fixada pela moralidade do costume através do mecanismo da dor. O filósofo, em sua psicologia da consciência, denomina a dor de método de fazer lembrar. “Apenas o que não cessa de *causar* dor fica na memória.” (NIETZSCHE, 2001, p. 50). Para Nietzsche, a dor, o sacrifício e a crueldade são inseparáveis da criação da memória, pois representaram meios imprescindíveis para que a moralidade de costume construísse um homem confiável. A consciência foi, pois, talhada a ferro e a fogo pela confiança que se depositou no homem capaz de fazer promessas, pela noção de responsabilidade, e significou a entrada do animal homem na inscrição do social, como demonstra Azeredo (2008). Aqui cabe a seguinte questão: como entender o desvio da consciência em consciência de culpa?

(Para Nietzsche) “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade de paz.” (NIETZSCHE,

2001, p. 72). O filósofo aponta a sua hipótese genealógica, ou ainda histórica e psicológica, da má consciência pela transformação social e histórica, como frisa Valadier (1982). Se, por um lado, as sociedades primitivas organizaram-se a partir do instinto de crueldade e por meio dele imprimiram a consciência inscrevendo o homem na ordem social, por outro lado, as sociedades baseadas na forma de Estado, isto é, baseadas em leis e na paz, fizeram nascer a má consciência. O instinto de crueldade valorado pelas sociedades pré-históricas foi pacificado, isto é, reprimido, e a dívida material que era honrada pelo indivíduo sofreu uma moralização e passou a ser sentida como culpa. Pois, para Nietzsche (2001) todos os instintos que não são liberados voltam-se para dentro, isto é a interiorização do homem que se desemboca na formação da má consciência.

Se o homem soberano talhado pela moralidade do costume era capaz de revirar o mundo para fazer valer sua promessa no meio social, para pagar uma dívida, o homem da má consciência, produzido pelo Estado, ao interiorizar esta relação jurídica, e os instintos, faz com que a força ativa reprimida produza dor que é sentida como culpa.

Essa volta para o interior que faz a força ir contra si mesma pode ser entendida pela transformação do senhor em escravo e representa, de acordo com Azeredo (2008), o advento da moralidade negativa, na qual o homem se esquece de que é um animal capaz de criar valores, caindo nas malhas do ressentimento. Por meio, da culpa e do ressentimento, entendidos como forças reativas, presentes no tipo escravo, o filósofo trata do ideal ascético, que “designa o complexo do ressentimento e da má consciência: cruza um com o outro, reforça um pelo outro.” (DELEUZE, 1976, p. 120). O elo entre ressentimento, má consciência e ideal ascético é dado pelo sofrimento. Se o escravo é um tipo fisiologicamente fraco e se a má consciência prolonga a dor do ressentido, como aponta Deleuze (1976), o ideal ascético, por seu lado, quer justamente responder ao problema do sofrimento ou a sua falta de sentido.

A saber que o ideal ascético, aponta para o “dado fundamental da vontade humana, o seu horror *vacui*: horror ao vácuo” (NIETZSCHE, 2001, p.87), isto é, para a necessidade de fim e de sentido, que o homem incansavelmente busca para justificar e assegurar sua existência. O humano clama por finalidade e por sentido, e o ideal ascético, segundo Nietzsche, é o responsável por preencher este vácuo.

Ideal e ascese são termos que se complementam. Se ascese, do grego, quer dizer exercício, ideal aponta justamente para a finalidade pela qual se exercita. Nesse sentido, o ideal ascético pode significar a afirmação de um tipo de vida, paradoxalmente ao ideal ascético identificado com a moral cristã e sua ação negadora da vida, no entanto, vale salientar que esse sentido negador tomado pelo ideal “é o seu sentido mais profundo (...)

exprime a vontade que faz as forças reativas triunfarem.” (DELEUZE, 1976, p. 120), é o que brilhantemente faz o sacerdote ascético ao dar uma interpretação religiosa e moral para o problema do sofrimento.

O sacerdote ascético é aquele que considera a vida, por nela haver sofrimento, como um erro a ser refutado. Ele cria, dessa forma, o ideal de uma além vida que se opõe a este mundo, que se torna uma passagem para outro. O tipo sacerdotal é caracterizado, portanto, pela hostilidade à vida.

Este tipo tem origem, como mostra Nietzsche (2001), na história da vida contemplativa. E aqui nos cabe apontar que o sacerdote ascético não se limita ao âmbito religioso; o tipo sacerdotal está para além do cristianismo e de qualquer tradição religiosa. “Ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes.” (NIETZSCHE, 2001, p. 107).

O ascetismo tem sua raiz no socratismo, isto é, na figura do tipo teórico que surgiu com a racionalidade socrática, como bem indica Nietzsche (2010) ao tratar de “O problema Sócrates” em o *Crepúsculo dos ídolos*. “A racionalidade foi então percebida como *salvadora* (...) é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna.” (NIETZSCHE, 2010, p. 21-22), Nesse filão de razão a todo custo, o sacerdote ascético, como aponta Senra (2010), tem um lugar próprio na história de formação do pensamento ocidental que persiste no pensamento moderno enquanto sociedade socrática, segundo Nietzsche.

O ideal do sacerdote ascético pode ser entendido a partir da dualidade que não só opõe o mundo real ao ideal, mas coloca o além mundo como a finalidade. Nesse sentido, a vida ascética revela uma contradição, pois, ao mesmo tempo em que ela apresenta aversão ao mundo e anseio por outro, ela luta para afirmar seu tipo de vida, construindo, como aponta Azeredo (2000), as condições necessárias para o estar aqui, a saber, as ideias de universalidade, identidade, unidade, enfim, a des-valorização metafísica do mundo e a interpretação moral para o sofrimento. “Este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras e afirmadoras* da vida...” (NIETZSCHE, 2001, p. 110), de uma vida fisiologicamente debilitada. Ou seja, o ideal ascético é a tentativa de conservar viva a vida doente, a vida do tipo escravo, em termos propriamente morais. É nesse sentido que o ressentido vê no ideal sacerdotal o seu fim supremo, pois ele é responsável, por meio da defesa da vida doente, por dar um sentido e justificar o sofrimento do mundo. Sofrimento este que não é menos do sacerdote que é

também um tipo escravo, contudo, um senhor entre os escravos que leva à vitória as forças reativas.

Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros. (NIETZSCHE, 2001, p. 115).

O sacerdote ascético é um imitador do tipo senhor que tem a missão de dominar os sofredores. Nietzsche (2001) o apresenta como um pastor de um rebanho doente. Sendo ele o senhor das ovelhas, sua responsabilidade está em mantê-las a salvo da autodestruição do ressentimento que, acumulado, torna-se um perigo iminente. O homem do ressentimento é aquele que diz: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado.” (NIETZSCHE, 2001, p. 117). As ovelhas desejam aliviar o seu sofrimento, e tal alívio está no sentido dado a ele. Ora, o sentido, o remédio, que o sacerdote oferece a suas ovelhas doentes é posto pelo sentimento de culpa. “Isto mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*...” (NIETZSCHE, 2001, p. 117). Logo, demonstra Nietzsche (2001) que a tarefa missionária e ainda psicológica e moral do sacerdote é aliviar o sofrimento dos fracos, oferecer a eles um entorpecente que é encontrado pela introjeção da culpa por meio da mudança de direção do ressentimento. Eis à gênese da má consciência.

A partir da reinterpretação da relação jurídica entre devedor-credor é que o sacerdote ascético faz do homem do ressentimento um devedor para com Deus, isto é, um pecador que é punido por meio do sofrimento, que agora é justificado. Ao dar sentido para o sofrimento através do pecado e da culpa, o sacerdote ascético aquieta a alma do ressentido, entendendo que “a falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – *e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!*” (NIETZSCHE, 2001, p. 149). Contudo, para Nietzsche, tal sentido ao dar uma interpretação moral para o sofrimento coloca o homem diante a um sofrimento maior, a saber, a dimensão da culpa que só agrava o mal e desespera o doente, segundo Valadier (1982).

É nesse sentido que a perspectiva ascética, aos olhos de Nietzsche, é a formadora de homens fracos que, incapazes de viver a vida em sua imanência trágica e contraditória, apelam a um sentido transcendental, postulam um Deus-conceito para salvar sua dor. O sacerdote ascético é o grande representante de Deus e se apresenta como médico e teólogo que prescreve ao homem do ressentimento o remédio para o sofrimento, ou seja, o apequenamento de si mesmo a partir da reinterpretação moral e religiosa da dívida. No ocidente, a perspectiva ascética foi vitoriosa no sentido de que direcionou toda a história da

filosofia, da ciência, da religião e da arte, sob o tipo asceta que se contrasta com o tipo trágico querido por Nietzsche, em sua proposta que se apresenta como um tônico para despertar os homens para si mesmos.

Se a culpabilidade é o signo maior da interpretação do ascetismo e do cristianismo entendido como religião ascética, para o sofrimento, a filosofia dionisíaca tem na inocência seu traço afirmativo. É na direção da inocência, isto é, na afirmação do devir, que se lança o pensamento nietzschiano enquanto um ateísmo radical que busca uma segunda inocência. Nesse sentido, a desculpabilização cultural é a tarefa que o filósofo trágico se coloca na contramão da tradição metafísica-moral-religiosa, entendida como a história de um erro chamado verdade.

Nietzsche (2010), tendo descortinado a “história de um erro”, demonstrou simultaneamente a isso a lógica niilista que construiu o mundo ocidental e que, desde o princípio, tendia ao fim, ou seja, o Deus do ideal já nasceu morto, visto que fundado em uma realidade indemonstrável.

O que restou após a ruína do Deus-conceito, senão a vida mesma? Após a destruição da metafísica-moral-religião por sua lógica do niilista, diagnosticada por Nietzsche, o filósofo trágico oferece-nos a sua alternativa para o mundo construído e arruinado pelo ideal ascético, ou seja, o mundo criado a partir da perspectiva trágica, que cria sem a oposição dialética de valores. Após o deicídio do Deus-conceito, o que nos resta é a criação de novos valores a partir da transitoriedade da vida, lembrando que Deus é uma criação, moldada a imagem e semelhança do homem do ressentimento e engendrada na história da mentira do ideal sacerdotal pelo postulado de um mundo conceitual que se pretende em si.

Nietzsche, tendo, pois, desvelado por meio de seu olhar genealógico a história de um erro, como ele define o pensamento tradicional ou ainda a história de um mal-entendido, como ele nomeia o cristianismo, faz abrirem-se as portas para uma religião da vida, ao mesmo tempo que as fecha para o Deus-conceito, morto por ser *humano, demasiado, humano*, como bem aponta Senra (2010). É nesse sentido que Deleuze (1976) afirma que a proposição “Deus está morto” é trágica e não especulativa. O filósofo francês quer dizer que o ideal humano que criou Deus mostrou-se vazio, uma mera ilusão metafísica que chegou ao fim, pois foi incapaz de responder aos anseios do homem moderno e às exigências de seu discurso empírico-demonstrativo. Ela é trágica porque coloca este mesmo homem diante de si mesmo, diante do sofrimento imanente à existência. Ciente disto, diante do diagnóstico da ruína do Deus do ideal, resta a Nietzsche apresentar aos homens a sua possibilidade de engendrar um deus da terra que afirma o corpo como valor, pois é o corpo o maior sentido da terra e o deus criado

pela razão do corpo só poder ser um dançarino. “Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar.” (NIETZSCHE, 2000c, p. 31). A morte do Deus-conceito, ao acabar com qualquer pretensão metafísica dos valores, limpa o horizonte para a transvaloração de valores, em que a metáfora, para além da verdade e da mentira, seja a linguagem que expresse o pensamento. É com Zaratustra que Nietzsche instaura uma nova forma alegórica de filosofar que tem na metáfora a linguagem capaz de superar a linguagem conceitual. “Tal impulso a formação de metáforas (...) busca um novo âmbito para sua ação e um outro regato, sendo que o encontra no mito e, em linhas gerais, na arte.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 45-46). É nesse sentido que o filósofo faz da dança a metáfora, por excelência, da sabedoria trágica de Zaratustra.

Nietzsche vê na dança a única possibilidade de oferecer um novo chão aos homens, depois de eles terem perdido a estabilidade com a morte de Deus, já que “a dança representa a “estabilidade na instabilidade.” (MANSINI, apud, GUERVÓS, p. 94). A metáfora do deus bailarino, do Dioniso-Zaratustra, é, pois, a transposição que filósofo faz na linguagem científica-conceitual que construiu o Deus cristão, já que a metáfora não é uma forma lógica de dizer, mas analógica. Ao mesmo tempo, esta transposição é a afirmação da metáfora enquanto linguagem pela qual fala a vida, que só pode ser dita por meio de conceitos dançantes, já que a vida entendida tragicamente traz em si a marca da contraditoriedade e, junto dela, a impossibilidade de ser capturada na forma fixa do conceito.

A metáfora da dança é uma forma que possibilita a Nietzsche-Zaratustra ser um filósofo trágico, um homem dionisíaco que se liberta de todo o finalismo metafísico para abraçar “o céu Azar, o céu Inocência, o céu Acaso” (NIETZSCHE, 2000c, p. 126). Zaratustra, ao “dançar sobre os pés da fortuna” (NIETZSCHE, 2000c, p. 126), ensina aos homens a sabedoria trágica de se viver em um mundo sem princípio e fim que tem no devir sua “razão de ser”. O mundo pensado a partir do devir é a possibilidade de se libertar da doutrina da redenção, tendo em vista que o devir pressupõe a inocência, assim como o dionisíaco, a leveza. O mundo como devir é o mundo da vida que escapa a toda e qualquer conceituação e não aceita nenhuma teologia e teleologia, nenhuma justificativa transcendental para além de si mesmo. É assim que Dioniso contra Cristo expressa a divinização do mundo.

Dioniso contra o Crucificado nos ilumina com uma nova aurora, em que a humanidade, liberta da concepção de crime e castigo, pode tornar-se o que é. Ora, a libertação do peso da culpa significa a leveza da inocência, a afirmação do mundo como devir, ou seja, o sim dionisíaco à vida mesmo e principalmente diante de seu caráter trágico. O trágico é um tipo de niilismo, contudo um niilismo ativo em que o homem trágico supera o mal-estar do

último homem, tornando-se aquilo que é, um super-homem, capaz da autossuperação de si, capaz de criar novos valores após a morte de Deus.

O deus dançarino simboliza, portanto, a criatividade, a potencialidade humana de viver em um mundo sem a segurança de Deus, ou seja, o deus dançarino não é um substituto ao Deus do ideal, mas a demonstração da impossibilidade de uma fundamentação última onde a vida é celebrada artisticamente enquanto sabedoria trágica, enquanto transbordamento de vida que anseia por mais e mais vida, a partir do “imenso ilimitado sim e amém” a este mundo dionisíaco, o qual Nietzsche nos convida a afirmar, pois vê nele, após a morte de Deus, a possibilidade de um renascimento da tragédia.

Logo, o divino entre o trágico e o ascético quer apontar para a impossibilidade de sistemas absolutos de valores, pois, reconhece que os valores são relativos ao finito existir humano.

REFERÊNCIAS

- APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. O Sentido do Trágico e a Efetividade do Criar para Além: Nietzsche e a plasmação dionisíaca. *Revista Trágica*. Rio de Janeiro, vol. 11, n. 2, p. 71-78, 2 semestre 2008. Disponível em: <http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs46625_4266.PDF>. Acesso em 02 out. 2011.
- ARALDI, Claudemir Luís. *Nilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a Filosofia dos Extremos. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ARANA, José Ramón Nietzsche: de Heráclito al mundo. *Estudios Nietzsche*. Málaga, n. 11, p. 13-25, 2011.
- AZEREDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a Dissolução da Moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.
- AZEREDO, Vânia. Dutra. Eticidade do costume: a inscrição do social no homem. In: PASCHOAL, Antônio Edmilson; FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antônio. (Orgs.) *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 243-261.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de; PIMENTA NETO, Olímpio José. Nietzsche: a questão do trágico. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 89, p. 100-108, 1994.
- BARROS, Fernando de Moraes. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BLONDEL, Éric. Contra Kant y Schopenhauer. La afirmación nietzscheana. *Estudios Nietzsche*. Málaga, n. 3, p. 27-41, 2003.
- BRAGA, Paula. A linguagem em Nietzsche: as palavras e os pensamentos. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 14, p. 71-81, 2003.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CALLEJÓN, Encarnación Ruiz. La moral de la compasión y la genealogia necesaria. *Estudios Nietzsche*. Málaga, n. 3, p. 85-103, 2003.

CALOMENI, Tereza Cristina B. Solidão e Verbo: a palavra intempestiva e o tempo poético. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 14, p. 27-55, 2003.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 9, p. 41-66, 2000.

COLLI, Giorgio. *Estritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

CORREIA, Adriano. O Nietzsche de Heidegger. *Philosophos*. Goiânia, vol. 13, n. 2, p. 141-147, jul/dez. 2008. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/9651#.T0piO31QO_J>. Acesso em 08 nov. 2011.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

DINIZ JUNIOR, Roberto. *Religião e crença. Considerações sobre a vontade de verdade em Nietzsche*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20101124160435.pdf>. Acesso em: 10 de dez. 2011.

DUARTE, Rodrigo. *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

GRLIC, Danko. Nietzsche e o eterno retorno do mesmo ou o retorno da essência artística na arte. In: Marton, Scarlett. (Org). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 31-43.

FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira. Introdução ao teatro grego e ao contexto de seu surgimento. (Prefácio, pós-fácio, introdução). In: NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988.

FOUCAULT, Michael. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FREUD, Sigmund. Uma Neurose Infantil e Outros Trabalhos. In: *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Memória e moralidade: dramas do destino da alma. In: PASCHOAL, Antônio. Edmilson; FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. (Orgs.) *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 187-239.

GUBERNIKOFF, Carole. Zaratustra cantor: uma leitura a partir de “O convalescente” de Assim falou Zaratustra. In. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A; PINHEIRO, Paulo. (Orgs). *A fidelidade à terra*. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP & A, 2003. p. 191-204.

GUERVÓS, Luis Enrique Santiago. Nos Limites da Linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 14, p. 83-101, 2003.

HANZA, Kathia. “Ni contadores, ni prestamistas, ni sujeitos de crédito” – ética y estética, según Nietzsche. In. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A; PINHEIRO, Paulo. (Orgs). *Nietzsche e os Gregos*. Arte, Memória e Educação. Assim Falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP & A, 2006. p. 145-158.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Los diez años de Basilea (1869-1879). Madrid: Alianza Editorial, 1981.

JARA, José. Sobre ensaios e transvalorações. In. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A; PINHEIRO, Paulo. (Orgs). *A fidelidade à terra*. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP & A, 2003. p. 75-89.

JARA, José. Vida, Filosofia y Arte: un triángulo sin fin. In. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A; PINHEIRO, Paulo. (Orgs.) *Nietzsche e os Gregos*. Arte, Memória e Educação. Assim Falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP & A, 2006. p. 129-144.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.

LEBRUN, Gérard. Quem era Dioniso? *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 74-75, p. 39-66, 1985.

LEDURE, Yves. O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche. In GEFFRÉ, Claude. (Org) *Nietzsche e o cristianismo*. Petrópolis: Vozes, n. 165, p. 680-690, 1981.

LOBO, Rafael Haddock. Sentido da terra, vida e arte: perspectivas de um radicalismo estético em Nietzsche. In. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel A; PINHEIRO, Paulo. (Orgs) *A fidelidade à terra*. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP & A: 2003, p. 269-276.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche o rebelde aristocrata*. Biografia intelectual e balanço crítico. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009.

LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca. Vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 1, p. 53-68, 1996.

MACEDO, Iracema. Nietzsche, Bayreuth e a época trágica dos gregos. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 112, p. 283-292, 2005.

MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico. De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

NASCIMENTO, Antônio Miguel. O Trágico, a Moral, o Fundamento. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 4, p. 35-50, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos. In. *Os Pré-socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2000b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Curitiba: Hermus, 2000c.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments finais*. Brasília: UnB, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2004a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Ou como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das letras, 2004b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das letras, 2004c.

NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia. Ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2005b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. Ensaio da juventude. *Seleção, tradução, notas e apresentação de Claudemir Luis Araldi*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Maldição ao cristianismo. São Paulo: Companhia das letras, 2007b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro. Contraponto, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche Contra Wagner. Dossiê de um psicólogo: Companhia das letras*, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos. Ou como filosofar com o martelo*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- PASCHOAL, Antônio. Edmilson. Artes de Hipnose e de Entorpecimento na terceira dissertação de Para a Genealogia da Moral. In: PASCHOAL, Antônio Edmilson; FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antônio. (Orgs.) *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 69-86.
- PIMENTA NETO, Olímpio José. Arte e conhecimento em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 11, p. 87-97, 2001.
- PIMENTA NETO, Olímpio José. O cultivo da arte do estilo. *Aisthe*. Rio de Janeiro, n. 3, p. 61-70, 2008. Disponível em: < www.ifcs.ufrj.br/~aisthe/vol%20II/OLIMPIO.pdf>. Acesso em: 13 de nov. de 2011.
- PIMENTA NETO, Olímpio José. Os Ideais Ascéticos e a Cultura, Hoje. In: PASCHOAL, Antônio Edmilson; FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antônio. (Orgs.) *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 177-185.
- RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos*. Arte e “mal-estar” na cultura. São Paulo: Annablume, 1998.
- ROHDE, Erwin. Filologia retrógrada. In: MACHADO, R. (Org.) *Nietzsche e a polemica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 2, p. 17-39, 1997.

SÃO MARCOS. In: BÍBLIA sagrada. Tradução de Padre José Raimundo Vidigal. Aparecida: Editora Santuário, 1982. p. 1603.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação. Apresentação e tradução de citações em grego e latim de Marco Lucchesi*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SENRA, Flávio. *A Crítica ao Cristianismo como Religião Ascética à Luz da "Genealogia da Moral" de Nietzsche*. 1998. 144f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Juiz de Fora.

SENRA, Flávio. Deus na filosofia de nietzschiana. In: Oliveira, I; Paiva, M. (Orgs). *Violência e Discurso sobre Deus*. São Paulo: Editora Paulinas, 2010. p. 83- 120.

SENRA, Flávio; DINIZ JUNIOR, Roberto. A vontade de verdade como vontade de crer. Abordagem a partir de uma perspectiva nietzschiana. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, vol. 51, n. 2, p. 275-287, jul./dez. 2011. Disponível em <http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/208>. Acesso em: 03 de fev. 2012.

SILVA, Edward Flaviano da. Nietzsche e a Moral da Compaixão. Identificação e Superação do Princípio Ascético-compassivo schopenhauriano. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte. Disponível em <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20100906172008.pdf> Acesso em: 28 de set. 2011.

SILVEIRA, Márcio José. *As máscaras de Dioniso. Filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

SOUSA, Mauro Araujo de. *Nietzsche asceta*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009.

VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

WAGNER, Richard. Carta aberta a Nietzsche. In: MACHADO, Roberto. (Org.) *Nietzsche e a polemica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. Filologia do futuro. In: MACHADO, Roberto. (Org.) *Nietzsche e a polemica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

UHL, Anton. Dor Por Deus e Dor pelo Homem. Nietzsche e Dostoievski. In: GEFFRÉ, Claude. (Org) *Nietzsche e o cristianismo*. Petrópolis: Vozes, n. 165, p. 667-697, 1981.

A TEORIA DO IMAGINÁRIO NO ESTUDO DAS RELIGIÕES: UMA NOVA CONVERGÊNCIA RELIGIOSA BUSCANDO OS ELOS PROFUNDOS.

Carlos André Cavalcanti^{1}*

Resumo

A aplicação dos Direitos Humanos para as religiões está nas atribuições do conceito de Diversidade Religiosa. Vislumbramos daí uma nova noção, que denominamos de Convergência Religiosa. Não uma convergência baseada apenas na exteriorização diplomática da aceitação e da tolerância entre as religiões, mas uma Convergência profunda que relança, agora para as religiões, o projeto do Mestre Gilbert Durand de localização dos elos profundos do Imaginário através do banco de dados que ele denominou inicialmente de Cristal. A Teoria Geral do Imaginário – TGI, que será revisitada sob este aspecto elencado, é o melhor instrumento para discernir e tipificar tal Convergência. Durand indicou a necessidade de elencarmos os mitos e os símbolos em suas constelações profundas no imaginário, que é visto como o “capital pensado da humanidade”. Um dos objetivos dos que trabalhamos com a TGI é criar as condições necessárias para localizar esta universalidade “real” que congrega os seres humanos das diversas culturas. São elos dinâmicos também presentes nas convergências simbólicas e míticas das religiões e religiosidades. Apresentamos uma reapropriação da TGI para os que estudam religiões. Fizemos uma espécie de arqueologia teórica, que discerne cada passo que dá sentido ao Imaginário, ressaltando na própria Teoria o caminho do fenômeno religioso. As convergências simbólicas e míticas localizadas através da mitanálise, da mitocrítica e do AT-9, métodos do Imaginário, ajudam a combater a Intolerância e permitem cruzar os dados do imaginário, elencando narrativas pretensamente “universais”, aproximativas das diversas religiões.

Palavras-chave: Imaginário. Diversidade Religiosa. Mitanálise.

Introdução

Um dos grandes objetivos cidadãos do nosso tempo é a aplicação dos Direitos Humanos para as religiões através do conceito de Diversidade Religiosa. Neste sentido, vislumbramos para o futuro o surgimento de uma nova noção, que já denominamos aqui: é a Convergência Religiosa, que respeita a Diversidade e que busca encontrar as conexões imemoriais que unem as cosmogonias de fé. A Teoria Geral do Imaginário – TGI, ainda pouco e, às vezes, equivocadamente conhecida, que comentamos didaticamente aqui, é o melhor instrumento para discernir e tipificar a Convergência Religiosa com a sistematização virtual de dados do Imaginário. Cabe o formato de comunicação porque anunciamos a

*Prof. Dr. em História. Programa de pós-graduação em Ciências das Religiões – UFPB. carlosandrecavalcanti@gmail.com

** Prof Ms. Em Psicologia Social. Departamento de Ciências das Religiões – UFPB.

observação reformulada da Teoria e os primeiros passos para esta reconceituação no campo da Diversidade Religiosa, ação inédita no uso da TGI. O pensamento de Gilbert Durand também implica numa Filosofia da Ciência atenta aos Direitos Humanos.

1.1 A teoria durandiana é também apropriada para as religiões de forma específica pela constatação da transcendentalidade do próprio Imaginário, manifestada pela antecedência histórica e antropológica deste em relação aos sistemas lógicos e conceituais, dos quais a imaginação, como aqui compreendida, é a matriz, ainda que tantas vezes inconsciente, mas pelo fator biossocial inerente ao ser humano. O dinamismo organizador da imagem funda a psique e a própria sociabilidade, posto que a representação é atribucional, o que explica e justifica a inexistência de hierarquia entre os saberes, seja o religioso, o científico, o artístico ou o filosófico, por exemplo. Esta condicionante biopsíquica estruturante é da essência do trajeto antropológico, trocas entre as pulsões subjetivas e assimiladoras do sujeito e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social (TEIXEIRA, 2000, p. 35). Neste, a bacia semântica, com sua homologia inserida na história, religando o conhecimento, amalgamando a cultura, é que nos transparece melhor, junto com a psique para o uso dos nossos métodos e saberes.

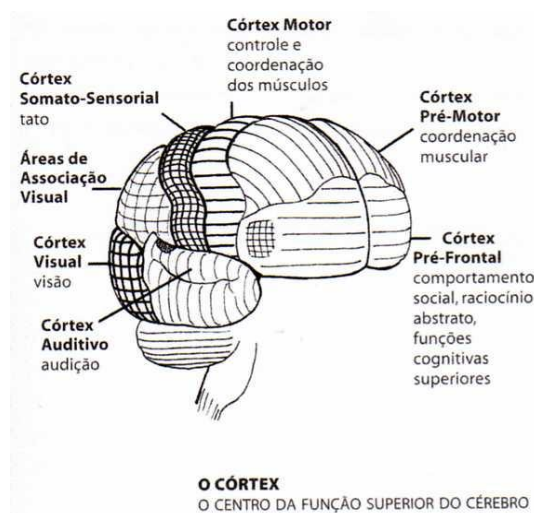
1.2 Daí o nosso propósito hoje: reposicionar a TGI para o olhar dos que se dedicam ao Estudo das Religiões ressaltando-se o vínculo da Teoria com a reflexologia biológica, que se soma ao tradicional conhecimento dela no Brasil como antropológica interdisciplinar. Passo primeiro: compreender a imaginação nesta ótica.

O conceito inicial para entender o processo da imaginação, na teoria do imaginário, é o de “schème” - uma palavra francesa sem tradução exata para o português. Valhamo-nos então da sua intenção de significado:

Schème: é a intenção ao imaginar. Junção da intenção gestualística com as representações simbólicas. Ligadura entre os gestos inconscientes da sensório-motricidade, os reflexos dominantes e as representações. Os schèmes são responsáveis pelas imagens de caráter coletivo. Fazem parte do aparelho psíquico e biológico dos seres humanos. Geram idéias, que se conformam em arquétipos, que por sua vez atuam através da liberação de energia psíquica e biológica. Mas o que é exatamente esta intenção nos gestos inconscientes e sensório-motores? Esclareçamos cada parte:

Nos seres humanos existe um intrincamento muito peculiar entre a área da associação visual com o córtex auditivo. Por causa dele, aquilo que é ouvido gera imediatamente imagens, que por sua vez despertam emoções e sensações. Existem muito mais canais neurológicos levando estas emoções para o córtex pré-frontal (responsável pelo discernimento fino, pelo superego, como se diria em Psicanálise) do que da região pré-frontal para aquela área que controla o desencadeamento das emoções. A resposta dos seres humanos aos estímulos do meio em que vive não é estereotipada (instintiva) como nos outros animais. Os humanos refletem, interpretam; só depois, reagem. Portanto, as imagens – visuais ou auditivas – possuem valor terapêutico, organizador da realidade e doador de sentido às experiências das pessoas (DURAND, 2004). A Religião dá-se aí. O processo da imaginação é um contrato entre o psiquismo e o aparelho biológico para agir no meio em que se vive, porque a produção das imagens começa neurobiologicamente, para então se manifestar na cultura – e vice-versa! Por isto precisa ser estudado e considerado com atenção, porque é a qualidade antropológica deste processo que torna os seres humanos únicos, compreensíveis e comunicáveis ao longo da história em todas as suas eras.

Figura 1 – Áreas cerebrais



Se até aqui o valor do estudo da imaginação (a faculdade de perceber, criar imagens e interpretar a realidade através delas) houver sido suficientemente realçado, então poderemos tomar o caminho dos outros conceitos subsequentes. “Imaginário”, para Durand, então, é a maneira como a imaginação acontece. Esta operacionalização é por ele chamada de *trajeto antropológico do imaginário* (o indivíduo pode e precisa escolher e combinar imagens para

obter ordem e se proteger do caos no mundo em que vive) (DURAND, 1988). O Imaginário durandiano, então, aproxima o saber humanístico das determinantes psicobiológicas da chamada “natureza” ou “condição” humana. Aproxima-os do humano em sua complexidade, então.

Para o desenvolvimento do método de estudo do imaginário Durand valeu-se dos estudos sobre os “reflexos dominantes” de Betcherev, que foram descobertos na escola russa de reflexologia, ao tempo dos trabalhos de Pavlov (que descobriu o reflexo condicionado). Betcherev, com sua equipe, que depois seria conhecida como Escola de Leningrado, percebeu existirem três reflexos básicos comuns a alguns animais (tão diversos quanto cisnes e ratos) e seres humanos, envolvendo o despertar da sensório-motricidade de cada um. Nos humanos, verificaram-nos em bebês neonatos (com até 28 dias de nascidos).

Trata-se dos reflexos primordiais de postura, de deglutição e de copulação (este, nos bebês humanos, não foi detectado. Os pesquisadores de Leningrado argumentaram então que dependeria da ação de hormônios e de estimulação física – erótica - do indivíduo, já na fase final do desenvolvimento) (DURAND, 1988).

Estes reflexos sensório-motores foram chamados de “dominantes” porque são incontroláveis. Quando entram em ação, inibem as outras reações reflexas não-correspondentes à sua intenção principal (qual seja, concentrar-se em outra coisa que não reorganizar a postura, deglutir algo ou copular). Daí sua nomenclatura final: reflexos dominantes.

Este processo biopsíquico está contido no conceito de “**engrama**”, muito citado por Maria Teresa Strongoli (MURATA, 2005). “Impressão duradoura deixada na mente. Marca definitiva deixada em tecido nervoso por um estímulo”. Quando o processo de formação de imagens se inicia, após este estímulo, completa-se o conceito de schème. A religião, pela sua imensa capacidade de estabelecer impressões, tem aí, na maior parte dos indivíduos e das culturas, um papel fundante.

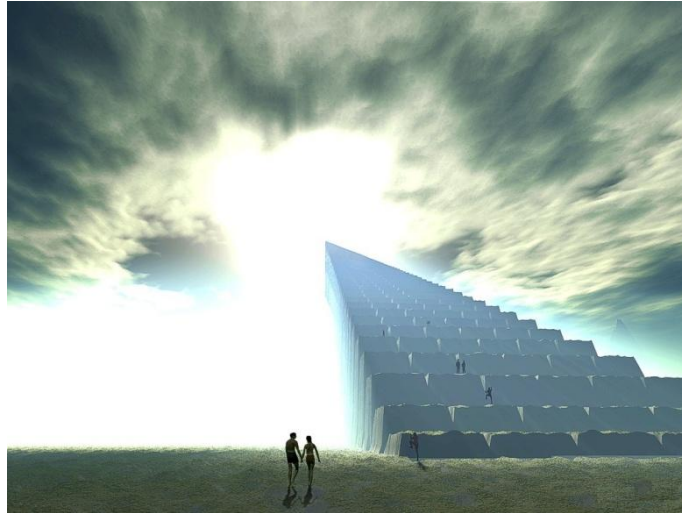
A estas já citadas três “famílias” de reflexos é que correspondem os schèmes:

Schème postural – Apresenta-se sob 2 formas:

Schème da *verticalização ascendente*: O fato de andarmos eretos – e incontrolavelmente procurarmos reorganizar nossa postura para mantermo-nos equilibrados de pé - faz com que organizemos (simbolicamente) o mundo espiritual como para cima, elevado, situado no alto – e portanto superior, melhor. O que está abaixo dos pés ou da vista, em contrapartida, será inferior, subjugado, rebaixado, todo o oposto, enfim. Este schème

desperta a criação de imagens dicotômicas, contrastantes na forma e nas cores, e atitudes de separação, de vitória e derrota, de decisão, de ação explícita.

Figura 2 – Símbolo para ascensão, verticalidade



Schème da divisão: o mesmo argumento leva os seres humanos a perceber o mundo à sua volta como organizado em opostos (frente e costas; lado direito e esquerdo; machos e fêmeas, e congêneres. As coisas deste mundo excluem-se, podendo atuar juntas, mas sem mistura. O controle da realidade se dá por distinções e apartamentos).

Schème da deglutição: é o reflexo de engolir um alimento e, por conseguinte, sinaliza para a descida das coisas do mundo e dos fatos em torno: descida interior, aprofundamento do conhecimento. Aconchego, intimidade. Desperta imagens maternas, de proteção, consolo, aceitação, transmutação e magia. As cores e as formas são incertas, fundem-se umas nas outras, surgem da composição do todo, sem explicitude. As coisas deste mundo incluem-se, contêm-se, tudo está presente em cada fato. O controle se torna possível pela união dos opostos.

Figura 2 – Arquétipo de deglutição
Controle



Figura 4 – Imagem para união de opostos



Schème da copulação: é o ritmo. São os ciclos, os fenômenos que se repetem, e pedem atitudes condizentes. O controle se manifesta na repetição, na possibilidade de prever o rumo dos fatos, que retornam ao seu ponto de origem. Correlaciona-se com o meio ambiente e social dos indivíduos, e por isso sua expressão varia em cada cultura. Um ambiente geográfico marcado pelas quatro estações do ano bem definidas levará a simbolizações do ritmo percebido na natureza e nos eventos da vida dos seres humanos de maneiras diferentes dos símbolos provindos de geografias onde a natureza se comporta de outra forma.

Figura 5 – Imagem para ritmo

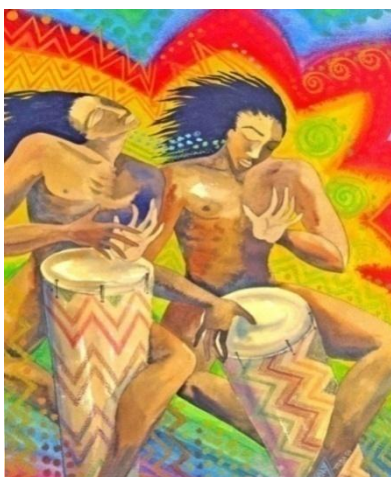


Figura 6 – Imagem para ciclo



Em seguida, após esta classificação dos schèmes, Durand desenvolveu seu conceito de arquétipo.

1.3 Arquétipo é, segundo o autor, a “substantificação dos schèmes. Imagens primordiais, mais profundas, de caráter coletivo e inato” (elas não são construídas, como é o caso dos símbolos. São espontâneas e incontroladas). E ainda: “Estado preliminar e zona matricial da ideia. Ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais”. Exemplos: O chefe, o herói, o alto - estas imagens geram idéias e energias que se encaixam no schème da verticalização e da divisão; já as imagens da noite, de um colo, de algo oco em seu interior, geram idéias de assimilação, inclusão, que vão se encaixar no schème da deglutição. A roda e o vórtice conclamam uma atividade, um processo mental que pedem o schème da copulação. Há uma primordialidade dos arquétipos no processo de imaginação, mas os schèmes, na verdade, os antecedem na “construção da imagem”. Subjaz a esta condição do humano a relação diante da morte, variadíssima em cada cultura, e a transcendentalização do mundo, que condiciona os Estudos sobre Religiões. O ato cultural condicionado pela forma de imaginar a morte e o transcendente. Desta profundidade complexa do arquétipo, do schème e do símbolo diante da morte emerge a Convergência Religiosa que aponta as constelações e que unem antropologicamente diversas religiões de todo o mundo. O (re)conhecimento desta universalidade do imaginado e do sentido já subjaz e chega até a ser explicitado em muitas vivências e convergências intuídas pelos seguidores e fiéis, mas o (des)envolvimento da/na noção de Convergência com o apoio do saber científico recoloca e confirma o intuído, agregando a ele o locus da institucionalidade acadêmica.

Durand considera que o schème experimenta a influência do seu meio ambiente além das investidas do meio social onde está se manifestando, e isto provoca mudanças nas nuances do arquétipo correspondente. Por exemplo: água é uma imagem que, regra geral, remete a formas e funções femininas, por seus atributos de fecundidade, propiciamento da vida, e pela determinante biológica de que os fetos estão sempre envoltos em umidade, dentro ou em invólucros produzidos no interior de fêmeas de suas espécies.

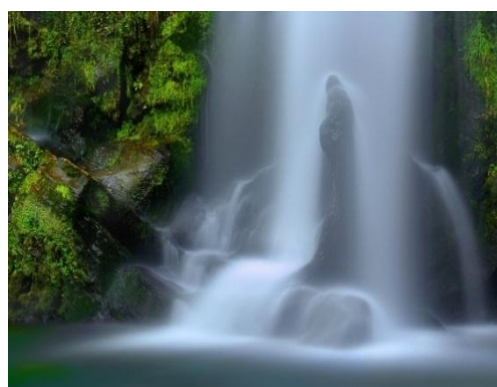
Mas a depender da geografia onde a água é encontrada, ocorrerão mudanças na manifestação do arquétipo: suponhamos uma lagoa profunda e absolutamente quieta. E que o entorno desta lagoa seja a selva amazônica, onde enchentes e trombas d’água são comuns. Verifica-se ainda que os seres habitantes das águas amazônicas são únicos, específicos. E que entre os indígenas do local as mulheres seguem condutas sexuais opostas, em vários aspectos, às mulheres cristãs. Neste caso, um arquétipo feminino aquático incorporará mitemas e mitologemas indicadores de perigo, sedução, perda, tragédia, gerando por sua vez mitos como o da “mãe d’água”, da “iara”, da “filha da cobra grande”, dentre outras narrativas, todas elas pedagógicas para que se saiba como sobreviver naquele meio físico, social e psíquico. O

contrário se daria no nordeste brasileiro, onde a escassez e a falta d'água são preponderantes, sendo a seca uma ameaça cíclica apavorante. Fontes de água nesta geografia e neste meio social majoritariamente cristão formarão um arquétipo feminino de redenção, pureza, transcendência, esperança, trazendo mitos como “a fonte da menina”, na região sertaneja de Patos, Paraíba, ou dezenas de outras narrativas onde fontes d'água nascem das lágrimas de índias que morreram sofrendo perdas e injustiça.

Figura 7 – Mito da Iara



Figura 8 – Arquétipo da água e possibilidades Simbólicas



Retomando o que foi dito no início da exposição da teoria, repete-se aqui que, para Durand, os reflexos dominantes e as representações são a base da figuração simbólica, da formação das imagens (e não o arquétipo). São as determinantes biopsíquicas que iniciam e dirigem o processo da imaginação. O arquétipo ocorre em fase posterior. Daí o nome da sua teoria, que explicita as suas bases epistemológicas: “estruturas antropológicas do imaginário” – um processo estruturante do ser humano, de base antropológica (e portanto também biológica e psíquica), movido pelo processo de formação e interpretação de imagens. As imagens aqui com uma espécie de transcendência inata, posto que carregam em si a polissemia dos reflexos dominantes e representações. Não sendo redutíveis às intencionalidades da aparente plenitude explicativa do racionalismo, por exemplo.

1.4 Símbolo: “Signo concreto evocando uma relação natural com o ausente ou impossível de ser percebido. Representação que faz aparecer um sentido secreto”. “O símbolo surge quando o sentimento é tão complexo que não se expressaria de outra forma”. “Epifania de um mistério”. Uma imagem totalmente explicável não é símbolo. É um simples signo, como por

exemplo a cruz vermelha indicando socorro, em oposição a um crucifixo. “O homem sempre teve pensamentos simbólicos. Não houve uma evolução para o simbólico”. Os estudos de anatomia cerebral mostram que a maior região criadora dos símbolos, do seu significado, é a mesma dos processos de racionalização das informações - fundamentalmente o córtex pré-frontal, muito desenvolvido nos primatas e de maneira peculiar no Homo sapiens, o que tem rebatimento para a futura noção de Convergência Religiosa.

Figura 9 – A abstração do símbolo permite o extravasamento do seu conteúdo energético biopsíquico.



1.5 Mito: “Sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e schèmes”. “Início da racionalização. Explicita um schème ou grupo deles”. Novamente Durand delimita sua maneira de compreender este conceito. Há várias noções do que seja um mito, mas nesta teoria seu entendimento está ligado ao que se percebeu como schème, arquétipo e símbolo. O mito é o remate de todo o processo da imaginação, liberando energia biológica e psíquica para os indivíduos e as sociedades resolverem seus impasses existenciais diante do tempo e da finitude da vida.

A sequência conceitual em Durand é bem específica:

- O arquétipo é a figuração objetivante e “materializador” do schème (Por exemplo: ascensão = luz, cume. Descida = trevas, abismo).
- O símbolo é o processo do pensamento, compõe-se do arquétipo acrescido do meio físico e cultural (por exemplo, para simbolizar uma ascensão: pássaros ou asas estilizadas, velas, auréolas...).
- O mito é a ação de vários símbolos, arquétipos e schèmes. É pedagógico. Vira narrativa.

Partindo deste postulado, tem-se o princípio de que a fórmula encontrada por cada sociedade humana para sobreviver e sobrepujar-se às vicissitudes da existência do grupo e de cada indivíduo encontra-se expressa nos símbolos, nos produtos da imaginação cultural desta sociedade, inclusive suas religiões, e pode ser analisada, vivenciada por humanos de outras culturas e tempos, porque o processo é comum a todos em seus pressupostos biológicos e psíquicos. Esta universalidade profunda permite a compreensão e a tabulação do imaginário religioso.

A proposta de estudos em Antropologia feita por Durand vislumbra o exame das imagens mentais e suas traduções em símbolos e códigos das criações culturais, além do sentido das imagens e seu efeito nas reações dos seres humanos diante do perigo e dos vários tipos de morte (biológica, funcional, social ou afetiva). Através do método por ele proposto verifica-se existirem na espécie humana três grandes grupos de reações para vencer esta angústia (teríamos então três soluções para a finitude da vida) (DURAND, 1988):

- reação heróica, saneadora e dialética (*ISTO OU AQUILO*), presente, por exemplo, nas religiões de livro revelado;
- reação mística, conciliadora e sensual (*ISTO E AQUILO*), presente, por exemplo, no esoterismo rosacruz e
- reação disseminatória, busca de princípios, sistemas, organização (*ORA ISTO, ORA AQUILO*), presente nas religiões que possuem uma cosmogonia “do mundo”, como o paganismo greco-romano.

Acrescentamos que, de acordo com Durand, o levantamento das imagens nas diversas culturas – mitologias, literatura, obras de arte – mostra que o conteúdo simbólico das imagens tem dois significados: o regime (regra, orientação, rota, caminho) diurno e o regime noturno da imagem, considerando que toda imagem possui um significado simbólico.

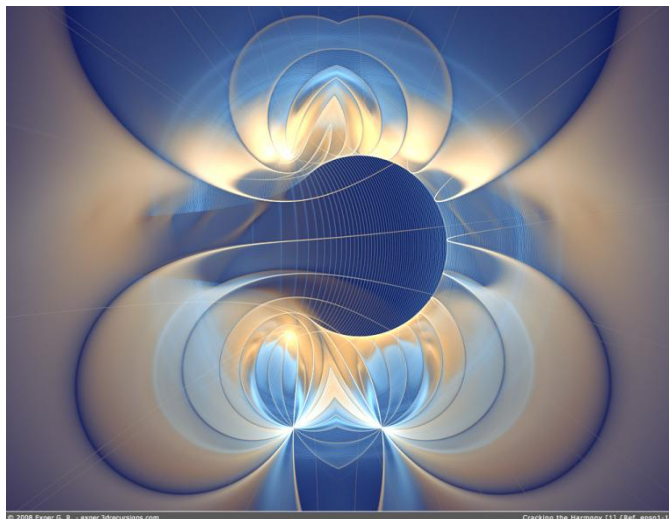
1.6 Regime diurno: imagens contrastantes, mostrando oposições.. Linhas retas, formas cortantes, cores em franca oposição. Demonstração do certo e do errado, do alto e do baixo. Mundo dividido, heterogêneo. A solução está na luta e na definição de um vencedor.

Figura 10 – Imagem representada no regime diurno



1.7 Regime noturno: tendência à homogeneidade. Linhas curvas, cores complementares, em gradação. Temática intimista. Harmonização dos componentes da cena. Linguagem metafórica. A angústia é domada pela aceitação, pela inclusão, pela transformação no oposto. A solução não está na luta.

Figura 11 – Imagem representativa do regime noturno



Partindo deste levantamento, Durand notou três respostas (saídas) básicas para a angústia diante da morte e da passagem do tempo (PITTA, 2004), e que estaria dito na imagem:

1.8 Estrutura (tendência de resposta) **heróica do imaginário** (para canalização de energia psíquica e biológica): regime diurno. Verticalidade. Divisão. Luta entre opostos.

1.9 Estrutura mística do imaginário: regime noturno. Construção da harmonia. Expulsão da morte . Inversões simbólicas. Angústia eufemizada.

1.10 Estrutura disseminatória: equilíbrio entre as duas propostas anteriores. Ciclicidade do tempo. A morte é renovação. O descendente é seguido pelo ascendente. Tudo retorna e se renova. Não há vencedor. Mas tampouco, um vencido. Há alternâncias na busca do sentido e da solução.

Figura 12 – Imagem vinda da estrutura disseminatória



Em decorrência, surgiu o conceito de **lógica simbólica**: “Constelação de imagens em torno de um tema específico”. Esta lógica é um dos ingredientes que permite aos indivíduos de diferentes épocas e culturas compreenderem-se e inspirarem-se, engendrando soluções. A Convergência Religiosa é possível pela identificação das constelações multirreligiosas – mais de uma religião podem constelar as mesmas imagens, afinal! – e pela constatação mitocrítica e mitoanalítica das aproximações, similitudes e releituras das narrativas míticas profundas. O nosso desafio aqui está em estabelecer a cognoscibilidade que viabilize a demonstração das convergências em um Museu Virtual.

Os dados levantados são, neste caso, bem diferentes dos dados estatísticos cartesianos com os quais estamos acostumados. Há um desafio na ponderabilidade, pois arquétipos, símbolos e mitos estão carregados de imponderabilidade. É preciso um projeto estatístico não esquemático, que privilegie a associação de tipos ideais de inspiração weberiana para arquétipos, símbolos e mitos com a quantificação das obsessões e ações verbais recorrentes,

onde os quadros e tabelas apareçam flexibilizados: este nos parece o entorno metodológico básico mais apropriado. Lidar com o imponderável não é uma novidade em si. Até a História da Economia, com sua tradição um tanto tecnicista, admite os imponderáveis chamados “de mercado”. A novidade em buscá-la no imaginário das religiões é que o método ele próprio é sensível e flexível.

1.11 Nosso virtual Museu Cristal do Imaginário – para usar o nome estabelecido por Durand – e o seu Banco de Dados tem o desafio de estreitar o vínculo das religiões e da academia, principalmente pelas Ciências e pela História das Religiões, com uma contemporaneidade que reivindica para si o que talvez possamos chamar, parafraseando Max Weber, de “reencantamento do mundo”. Num tempo em que se projeta em todas áreas, até mesmo no mundo das corporações, um novo modelo de conhecimento que arroga para si a aproximação com a ecologia, com o poético, com o literário e com uma revisão de paradigmas que foi resumida na assertiva “Desenvolvimento com Envolvimento”, os Direitos Humanos nos oferecem o caminho da Diversidade Religiosa. Buscar metodologicamente as convergências profundas e demonstrá-las dentro da academia, com o aporte da ciência, é um ato cidadão estrategicamente eficiente.

Se ainda não podemos ter clareza sobre o perfil do procedimento metodológico, já temos definidos os postulados científicos gerais que redigimos a partir da TGI e apresentamos hoje pela primeira vez para esta ação com os princípios paradigmáticos do mestre de Grenoble. Preconizamos uma análise das religiões sob outros conceitos e noções, afeitos principalmente ao Imaginário, enquanto corrente do pensamento, mas também às Ciências e à História das Religiões, preche de diversidade teórico-metodológica. Preferimos, na seara do Imaginário desde o Círculo de Eranos (TEIXEIRA, 2011), uma ciência aberta ao imponderável e ao transcendente. Ciência na tradição ocidental, mas capaz de penetrar e integrar com seu saber as diversidades do humano, inclusive a religiosa. A pretexto de incentivar o debate, temos proposições:

I - PENSAR UMA CIÊNCIA QUE RECUSE OU REENQUADRE:

- (a) o evolucionismo cientificista;
- (b) as escatologias científicas;
- (c) o patrulhamento ideológico, inclusive na academia;
- (d) o desencantamento do mundo e
- (e) o sacrifício do intelecto.

II - PENSAR UMA CIÊNCIA QUE SE PROPONHA ACEITAR E DEBATER:

- (a) o imaginário como objeto universal de estudo;
- (b) a aceitação do nivelamento entre ciência e outros “conhecimentos do mundo” e destes com as diversas religiões e religiosidades – por que não? –;
- (c) a “(re)criação” do tempo histórico através do binômio constelações/imaginário;
- (d) a “(re) criação” da universalidade do saber através de uma ciência das profundezas, como indicada por Gilbert Durand.(DURAND, 1988)

Conclusão

Nós que um dia abraçamos, na política e/ou na religião, muitas vezes na luta contra a Ditadura, a faceta que nossos valores consideraram como libertadora dentro da tradição iluminista da luta política, já encaramos ou, pelo menos, já podemos ou devemos encarar a faceta dura da tradição iluminista reavaliada e desprovida do seu conceito autoritário de “natureza”, o que a liberta de boa parte do seu reducionismo. Os valores ditos humanísticos só são inatos para cada ser humano em duas alternativas: ou porque o decidimos culturalmente assim e optamos historicamente por este caminho político e científico ou porque acreditamos que são inatos mesmo sem uma comprovação cabal disto, o que nos faz ver que aceitamos que Deus ou alguma outra *força transcendente* se interpõe na história de alguma forma e torna tais valores inatos pela sua Criação. Valores e princípios que, por sinal, deitam forte raiz histórica de origem na Palavra do Evangelho e nas narrativas míticas cristãs ou de outras revelações e cosmogonias. Mesmo desconcertantes para muitos por suas limitações, estas são as alternativas, pois há uma impossibilidade de “comprovação natural” da presença imediata de valores iluministas para a pessoa humana, que vem ao mundo imberbe e ineptável. Nesta era de reencantamento e reespiritualização, bem poderá ser esta segunda a opção “escolhida” para as vivências futuras, preenchendo o vazio da luta política iluminista, tão acentuado após os anos noventa do século XX e dando razão a Gilbert Durand em seu livro extraordinário sobre a fé cristã: “A Fé do Sapateiro” (DURAND, 1995).

O Iluminismo mais duro ainda conta com um volúvel tempo evolucionista da memória histórica ao seu lado, mas o tempo serve também a outros senhores, opostos a um certo iluminismo redutor. Para estarmos livres destes senhores da bestificação imemorial de um poder irracionalmente construído sobre bases conceituadas hoje como totalizadoras, teremos que admitir a origem transcendente/religiosa dos nossos mais caros valores políticos e éticos. Ou será que ainda é possível – respeitada a própria ética científica, inspirada em outro

iluminismo, este, crítico e autocrítico – insistir em termos o cânone cultural sem notabilizar a sua origem? Toda ética, afinal, é transcendente. O Imaginário tem método e eficácia para captar e estimular este processo cultural.

REFERÊNCIAS

DURAND, G. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.

DURAND, G. *A fé do sapateiro*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

DURAND, G. *O imaginário*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

MURATA, E.K.N.N. *Em busca da casa perdida a voz e o imaginário de meninos de rua*. São Paulo: Annablume, 2005. Introdução.

TEIXEIRA, M. C. S. *Discurso Pedagógico, mito e ideologia: O Imaginário de Paulo Freire e de Anísio Teixeira*. Rio de Janeiro: Quartet, 2000.

TEIXEIRA, M. C. S. *Gilbert Durand: imaginário e educação*. Niterói: Intertexto, 2011. Capítulo 2.

O PROBLEMA DO NIILISMO EM NIETZSCHE E DOSTOIÉVSKI

Cássia Cristina Costa de Oliveira*

Resumo

Essa comunicação pretende apresentar o resultado de minha pesquisa de mestrado em Ciências da Religião cujo tema foi a seguinte interrogação: *Se Deus não existe tudo é permitido? Um estudo a partir de Nietzsche e Dostoiévski*. Essa pergunta trata fundamentalmente em querer saber se existe a necessidade de uma estruturação moral para existência humana e se sem ela tudo é permitido. Tanto o filósofo alemão quanto o romancista russo foram pensadores do século XIX que refletiram de forma específica a temática do niilismo e da religião. Para Nietzsche a origem do problema do niilismo está na interpretação moral da existência para Dostoiévski o problema do niilismo aparece justamente na negação dos valores morais. Junger (1994) afirma que enquanto o alemão fixou seus olhos na dimensão espiritual-constitutiva juntamente com um sentimento de aventura e audácia superior que acompanhava sua mirada, o russo preocupou-se com os conteúdos morais e teológicos, apesar das diferenças ideológicas entre os autores, ambos se tornaram críticos da cultura ao colocarem a razão moderna sob suspeita vendo nela a responsável pelo niilismo.

Palavras chave: Dostoiévski; Nietzsche; niilismo; religião; razão

Introdução

A temática que trabalhamos nessa pesquisa trata da questão do niilismo e da religião a partir das interpretações de Nietzsche e Dostoiévski. Segundo Junger (1994), enquanto o alemão fixou seus olhos na dimensão espiritual-constitutiva juntamente com um sentimento de aventura e audácia superior que acompanhava sua mirada, o russo preocupou-se com os conteúdos morais e teológicos. O objetivo desse estudo é compreender a relação de niilismo e religião segundo o russo e o alemão e tentar responder nossa pergunta: Se deus não existe tudo é permitido? Nosso problema foi delimitado a partir da afirmação do personagem niilista de Dostoiévski. Para responder essa pergunta que trata fundamentalmente de querer saber se existe a necessidade de uma estruturação moral para regular a existência humana e se sem ela tudo é permitido. Nesse ponto a reflexão do filósofo alemão foi importante porque ele interroga exatamente sobre o valor dos valores morais, num mundo em que as verdades tradicionais perderam seu valor.

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas

A entrada no mundo moderno colocou o homem num impasse: as velhas verdades religiosas já não serviam como respostas diante das interrogações da razão, mas a razão também não conseguiu responder todas as questões humanas. Isso gerou uma crise de sentido, pois os valores que outrora serviam de referência e organizavam o mundo humano tornaram-se inaptos para estruturar a sua vida. Essa crise de sentido foi denominada de niilismo.

O problema do niilismo começou a se refletido por vários autores modernos a partir da segunda metade do século XIX. Segundo o italiano Franco Volpi (1999) o niilismo como problema aparece como a expressão dos esforços artísticos, literários e filosóficos direcionados para a vivência do negativo e do profundo mal-estar sentidos na sociedade moderna. Volpi (1999) afirma que, no âmbito propriamente filosófico, mesmo antes da denominação do termo niilismo, Pascal, físico e matemático, antecipou a razão mais profunda do seu aparecimento ao tratar do estranhamento metafísico do homem moderno diante da imensidão do universo. Pascal acreditava que a cosmologia moderna, ao revelar novos horizontes, tirou o homem do centro do universo. Descentrado de seu cosmos o homem não sabe mais onde está. Pascal percebe a desorientação do homem moderno diante de um espaço desconhecido, infinito, em que ele não mais consegue se reconhecer. As grandes descobertas da ciência moderna abriram um novo mundo para o homem, um mundo desconhecido, repleto de possibilidades, mas ao mesmo tempo destruiu as antigas certezas da metafísica e da religião que davam segurança e norteavam sua vida, provocando uma cisão entre o mundo sustentado pelo saber tradicional e o novo mundo apresentado pela ciência moderna. Isso gerou a crise de sentido em que vive o homem.

Senra (2006), identifica o problema do niilismo como a crise ética pela qual passa a humanidade. Para ele, a crise ética ou o niilismo é a ruína de todos os valores construídos sob uma ilusão humana, ou seja, o problema do niilismo não é tanto a crise de valores em si, mas de todo pensar e produzir valores sobre-humanos.

Nesse contexto de crise de valores, o niilismo aparece como problema, um problema relacionado com o sentido.

O filósofo alemão Nietzsche em sua investigação sobre o niilismo constatou que o problema do niilismo é a perda de sentido e validade ou a consequência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos que guiavam a cultura ocidental e afirma que a raiz do problema está justamente na interpretação moral da existência: “(...) que no platonismo e no cristianismo o niilismo está em germe e que o início da interpretação moral da existência manifesta o niilismo em suas formas preliminares.” (ARALDI, 2004, p. 78).

Para Araldi (2004), a pergunta do filósofo alemão sobre o significado do ideal ascético

demonstra a sua tentativa de atingir a raiz do niilismo. Segundo ele, o ideal ascético foi à única posição de sentido que teve êxito na história do ocidente. Para fugir da falta de sentido, ou do niilismo, o homem inventou valores morais superiores, e o ideal ascético representa essa tentativa do homem em dar sentido à sua existência.

O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente; mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! (NIETZSCHE, 2001, p. 148-149).

Segundo Machado (1999), o ideal ascético caracteriza-se por uma negação da vida por considerá-la um erro. Ele deprecia a vida a favor de uma verdadeira vida. “Calúnia suprema da vida que, para tornar desejável essa negação da vida, supõe a existência de outra vida, de um mundo além, de um mundo suprassensível.” (MACHADO, 1999, p. 66).

Para o filósofo alemão o ideal ascético dominou todas as filosofias porque a verdade era postulada como valor absoluto. “(...) porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema.” (NIETZSCHE, 2001, p.140). A vontade de verdade essência do ideal ascético representa uma crença na superioridade da verdade.

Todavia, o ideal ascético com sua vontade de verdade e em sua tentativa de fugir do niilismo, por meio da negação da vida sensível, tende ao niilismo. A vida humana, quando abarcada e avaliada pelo ideal ascético ou por uma valoração moral, encontra-se num estado mórbido, doentio, de negação de si mesma, apresentando-se como um desgosto por si, por um desejo de fim, donde se manifesta o niilismo ou a vontade de nada.

Nesse sentido, Nietzsche entende que o ideal ascético e o niilismo não estão em oposição, mas que o niilismo seja uma das últimas fases da manifestação deste ideal. Para Nietzsche, a moral foi o grande antídoto contra o niilismo, mas a moral, com seu rigor ao defender o conceito de veracidade ao invés de combater seu inimigo, o trouxe à tona.

O que o filósofo alemão nos mostra é que a interpretação moral com seu intuito de fornecer sentido e valor ao mundo, sustentada pelo ideal de verdade, reverte-se em seu oposto,

deflagrando a ausência de sentido e de fim da existência humana. E, quando o homem descobre essa artimanha da moral, parece que tudo fica sem sentido, como se tudo que o homem construiu até então fosse em vão.

Contudo, para Nietzsche, esse sentimento do em vão é apenas um estado intermediário, já que ele entende o niilismo como um processo, como um transcurso histórico necessário de nossa cultura. No fragmento póstumo de 1887 – 1888, 11 [411], o filósofo interroga e responde:

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última conseqüência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim. (NIETZSCHE, 2008, p. 24).

O advento do niilismo é, para Nietzsche, algo de que não há como escapar, porque o nada é o princípio secreto que estrutura e guia nossa cultura desde seu início. Nietzsche coloca a filosofia, a metafísica, a religião, a moral e a ciência como niilistas, já que elas se sustentam por uma vontade de verdade a qualquer preço.

O homem moderno é, dessa forma, marcado por um grande vazio de sentido, que nenhuma ideia é capaz de preencher. Nietzsche diagnosticou esse problema a partir do anúncio da "morte de deus". Esse diagnóstico nietzschiano sobre “a morte de deus” representa a ruína dos valores superiores, a desvalorização dos supremos valores, a não existência da verdade absoluta que estruturava a existência humana. Este deus como fundamento último é uma metáfora reguladora, diz Senra (2010), e que perdeu força de atuação sobre o homem contemporâneo.

Para Senra: “É algo na metafísica, no cristianismo e no platonismo o que faz necessário a “morte de deus”. (SENRA, 2010, p. 100). Senra ainda pontua em sua hermenêutica do aforismo 125 que o louco, ao gritar que fomos nós que assassinamos deus, demonstra a interpretação que aproximou deus do mundo dos homens. Na interpretação do professor da PUC Minas, um deus que pode ser assassinado é um deus cujo poder, mistério e encantamento do divino foram totalmente retirados. Trata-se de um deus que foi abarcado pelo *logos* ocidental, pela racionalização, pela linguagem. Senra afirma:

Com essa proximidade, garantida pela racionalização do conceito-Deus, não se divinizou o mundo, nem se engrandeceu a humanidade, mas apenas serviu à profanação do sentido divino, ao seu aniquilamento. O divino ou o ídolo? – é o que nos perguntamos adiante. Que é o que é pensado no que é nomeado como Deus? Que é o que está sendo representado em Deus? Já o sabemos como um Deus sem mistério, um Deus sem distâncias, um Deus tão humano que pode ser dito em palavras humanas. (SENRA, 2010, p. 92).

Ibraim Vitor de Oliveira (2004) interpreta o anúncio do homem louco no âmbito da assistemática. Segundo o professor, a morte de deus remete à morte daqueles pretensos conceitos sistematizadores da humanidade e mantenedores do cálculo racional. Tal morte pretende realçar a própria dissolução do *telos*, já que, na concepção de Oliveira, deus significa o supremo nome do *telos*, o supremo fim.

Desse modo, é o tornar deus humano ou esse conceituar deus em esquemas da lógica e da linguagem que torna possível sua morte, ou melhor, seu assassinato. Deus morreu porque ele é tão humano quanto os homens, ele é tão mortal como todo e qualquer homem.

O evento da “morte de deus” é o momento lapidar da cultura ocidental de um processo de negatividade que vem desde o platonismo até culminar na modernidade como experiência do grande vazio, da ausência total de sentido deixada após a morte daquilo que foi o sentido último para onde tendia a existência humana. Ou seja, a compreensão que o filósofo alemão tem sobre a história do homem ocidental destaca este processo marcado pelo advento e pela consumação do niilismo, pela experiência de instauração e de dissolução dos valores morais, sendo a “morte de deus” o evento que anula e põe fim à dualidade entre o mundo sensível e o mundo suprasensível. Libertar desse deus-verdade é não estar mais submetido a uma ordenação moral que julga e condena a vida, pois a toma enquanto pecado, impingindo um falso sentimento de culpa. A “morte de deus” libertou o homem da culpa do pecado original, trazendo de novo sua primitiva inocência, entretanto esta libertação significa que agora o homem é o único responsável por sua vida, por todo prazer e por toda dor presente nela. Não há mais culpa, não há mais desculpa, tampouco salvação. Nesse momento a "morte de deus" representa um mar aberto de possibilidades. O homem agora pode ser livre para se afirmar, para criar e dar forma a seu mundo.

Diferente de Nietzsche Dostoiévski não sistematizou o problema do niilismo. Mas, atento às perigosas consequências que as ideias niilistas poderiam acarretar na sociedade

rusa, como romancista, ele tratou do tema em suas obras, enquanto vivência de seus personagens.

Segundo Berdiaeff, Dostoiévski escreveu em seu diário que o niilismo apareceu na Rússia porque todos os russos eram niilistas.

De acordo com Frank (2007), para o romancista, o niilismo destruiria o sentido moral da vida humana, pois em sua base está o ‘egoísmo racional’, uma doutrina que prega o direito de o indivíduo passar por cima de qualquer princípio ou lei, além de defender que todas as necessidades humanas seriam satisfeitas por meio da razão.

Para Pondé (2003), Dostoiévski está atento ao problema do homem do século XIX, o homem guiado pela razão, com sua obsessão pela ciência e pela sua lógica de causa e efeito; sua visão positivista da realidade, que pretende controlar e prever o comportamento do homem, acabaria por levar a objetivação da condição humana.

No entendimento do romancista, as ideias niilistas russas eram uma transplantação local do utilitarismo, do ateísmo, do materialismo e do racionalismo do Ocidente.

Para Dostoiévski, os intelectuais russos, devido à educação europeia recebida, tinham se alienado, tinham se afastado de todos os valores e crenças de seu povo e precisavam retornar às raízes nativas e redescobrir todos os tesouros ainda escondidos nela.

Foi o contexto sócio-político-cultural que Dostoiévski começou a dramatizar em suas obras. Algumas de suas principais obras descrevem o contraste ideológico da geração dos anos de 1840, nutrida pela literatura romântica e pela filosofia idealista alemã, em relação à geração dos anos de 1860, com seu determinismo material e a negação do livre-arbítrio. O romancista procurava, ainda, descrever a simbiose europeia na psique russa, representando, por meio das personalidades multifacetadas de seus personagens, um conflito não só sócio-cultural, mas principalmente um conflito intrapsíquico, que revelava a enorme angústia experimentada pela nova geração de russos. Na obra *Os irmãos Karamazov* que escolhemos como referência para compreender o niilismo russo, o autor descreveu o conflito do tipo russo progressista e radical absorto nas teorias progressistas e liberais do ocidente e sua necessidade de encontrar resposta sobre as questões fundamentais: Deus, imortalidade, liberdade.

Dostoiévski trata em *Os irmãos Karamázov*, a questão da falência da família russa. Segundo Frank (2007), para o autor russo, o colapso da família era apenas o sintoma de uma doença mais profunda, a perda de fé em Cristo e em Deus.

Em *Os irmãos Karamázov*, os personagens que representam a geração niilista russa são Ivan Karamázov e o criado Smierdiákov. Ivan é um livre pensador que recebeu educação ocidental e, pelo seu raciocínio euclidiano, conclui que “se Deus não existe, tudo é permitido”.

Na concepção de Ivan, caso o homem perca a fé em sua imortalidade, não haverá mais virtude, pois não haverá nada que o faça amar seu semelhante, e, por meio da razão humana, que será a única referência, se poderá justificar qualquer crime.

Smierdiákov outro personagem niilista, representa um camponês russo, revoltado com sua condição social e influenciado pelas ideias de seu suposto meio irmão Ivan, comete o crime contra o velho pai Karamázov. Sobre esses personagens, Berdiaeff (1921) afirma que são dois fenômenos do niilismo russo, duas formas de insurreição russa, dois aspectos de uma só e mesma realidade. Enquanto Ivan é uma representação evoluída e filosófica da revolta niilista, Smierdiákov é a representação baixa e subalterna.

Sobre a questão do crime presente na literatura dostoiévskiana, todavia, pondera Berdiaeff (1921), o romancista russo desvendou nas profundezas mais extremas do homem a vontade do crime e, com ela, os tormentos da consciência e do arrependimento. “As angústias da consciência consomem a alma humana, mesmo quando o homem não tenha cometido nenhum crime visível.” (BERDIAEFF, 1921, p. 123). De acordo com Berdiaeff, o crime começa com os desejos obscuros. Muitos homens, no segredo de suas almas, desejam a morte do próximo. Em Dostoiévski, a consciência aprofundada e atormentada denuncia o crime. Crime este que escapa a todo tribunal.

Pois nós matamos nossos semelhantes, não só quando lhes pomos termo à vida física com uma arma de fogo ou um punhal. O pensamento secreto, que amiúde apenas aflora a consciência, e pelo qual o homem tende a suprimir a existência do seu vizinho, é já um assassinio pelo espírito, e disso é responsável. Todos nós somos, deste modo, assassinos e criminosos, embora a lei civil e a opinião pública nos consideram irrepreensíveis. (BERDIAEFF, 1921, p. 123-123).

No romance, Ivan Karamázov não cometeu o parricídio, mas o personagem castiga a si mesmo pelo crime. Sua consciência o cobra por tal ato, levando-o até a loucura. Ivan desejou a morte do pai, e, nas palavras de Berdiaeff, ele é o autor espiritual do crime, enquanto Smierdiákov foi um colaborador. Berdiaeff afirma que Ivan se sente responsável pelo crime, pois sua ideia do “tudo é permitido”, ou seja, o seu niilismo, induziu o criado ao ato criminoso. Para Berdiaeff, toda a psicologia do parricídio no romance tem um sentido simbólico e oculto. “O caminho da arbitrariedade e do ateísmo deve conduzir fatalmente o homem ao parricídio, à negação de toda filiação.” (BERDIAEFF, 1921, P. 125).

O parricídio presente na obra indica, como afirma Pondé (2003), a morte da lei, do absoluto, da tradição, sendo um estágio necessário na revolução do niilismo racional. Segundo o filósofo, no pensar dostoiévskiano, quem produziu o filho parricida foi um pai liberal, ou seja, foi o pai liberal que produziu o niilista.

Desse modo, percebemos a amplitude que Dostoiévski dá ao problema do niilismo, já que o crime contra o pai representa a morte de uma cultura baseada em um racionalismo que quer responder pelo ser humano, decifrá-lo, em outras palavras, que busca a objetivação do mundo e do outro por meio de conceitos racionais. Segundo Pondé, para o romancista, esta objetivação do mundo significa a morte do homem em vida. “Dostoiévski (...) mostra seus personagens em constante decomposição, indivíduos que vão paulatinamente perdendo a capacidade da síntese sobrenatural e morrem em vida, à medida que buscam a objetivação conceitual de si mesmos”. (PONDÉ, 2003, p. 105).

O niilismo racional de Ivan leva-o à conclusão de que “tudo é permitido”. Se não existe Deus, não existe imortalidade, não existe lei, não existe vínculo transcendente, não existe critério, logo não existe distinção entre bem e mal. Qualquer ação do homem no mundo não ferirá nenhum princípio, nenhuma norma, nenhuma lei. O crime, nesse sentido, não só é permitido, mas de fato deve ser reconhecido como a saída mais racional para o homem. Essa radicalização do niilismo nos personagens de Dostoiévski aponta para a destruição de qualquer sentido transcendente, qualquer sentido moral da existência. Na verdade, o niilismo dostoiévskiano demonstra o vazio de sentido em que o homem cairá, caso ele aposte somente na razão como resposta para o trágico do existir humano. A razão não dá conta de explicar o mal no mundo, ela não compreende o sofrimento, ela apequena-se frente à dor. Fechando-se

em si mesma, a razão enlouquece. “Ivan (...) é tomado pelo processo enlouquecedor da razão niilista moderna, no qual se vai dissolvendo, mas não tenta construir argumentos que neguem o fato real: a razão leva ao niilismo.” (PONDÉ, 2003, p. 184). Ivan, segundo Pondé, faz a experiência absoluta da mística do mal olhar no olho do demônio, olhar o nada. Para o autor russo, o nada é o mal, ele não é oposto do ser, mas outra forma do ser: “aquele que devora, que decompõe, que destrói, que deforma as coisas”. (PONDÉ, 2003, p. 185).

Todavia para Dostoiévski, como afirma Araújo (2003), o niilismo não é o fim da linha, mas pode ser o penúltimo degrau para a afirmação de um sentido último para a vida. O mundo para o romancista não é só racionalidade e harmonia. As ações do homem não são reguladas por critérios que dão garantia de êxito. O homem é governado pelo arbítrio que pode conduzi-lo a uma vontade deliberada do mal. Contudo, pondera Araújo, a dissolução, a destruição a que o mal conduz, é um início da instauração do bem.

Nesse sentido, o caminho até Deus passa pelo niilismo. O radicalismo das ideias de Ivan levou-o a denunciar o caráter absurdo da criação, devido ao fato de existir no mundo tanto sofrimento, tanta dor, tanta violência, principalmente a monstruosidade do sofrimento da criança, sofrimento que, para Ivan, era injustificável.

Ivan disse não aceitar o mundo de Deus por nele existir o sofrimento das crianças. Para o personagem, se elas sofriam pelos seus pais ou se foram castigadas no lugar deles, isso era incompreensível para o coração do homem da Terra. Um inocente não poderia sofrer por outro e ainda mais sendo criança.

Dostoiévski não explica o escândalo do sofrimento das crianças, mas, como disse Aliocha, para o irmão Ivan, Cristo, com seu sofrimento, toma sobre si o mal do mundo, conservando assim o caráter escandaloso do sofrimento humano. O mal não é banalizado e Deus permanece como o centro do horizonte. No romance, Dostoiévski faz um paralelo do sofrimento do Cristo inocente com Dmítri, que assumiu a culpa do parricídio sem cometê-lo. O que Dostoiévski demonstra é que, da vivência radical do niilismo, pode-se chegar a Deus.

Dostoiévski, assim como Nietzsche, não vê o niilismo somente em seu aspecto negativo ou pessimista. Segundo Junger (1994), os dois autores estão de acordo com o prognóstico otimista do niilismo. O romancista russo e o filósofo alemão tratam do problema enquanto um processo, enquanto uma fase necessária dentro de uma situação histórica da

humanidade ou dentro de uma condição espiritual do homem. Ambos criticam a razão ocidental que dominou todas as formas de conhecimento, suprimindo e negando outras formas de se conhecer.

A morte do pai no romance *Os irmãos Karamázov* representa, como afirma Pondé (2003), a morte da lei, do absoluto, da tradição. O filho bastardo Smierdiákov é representado como uma figura que não tem mais alma e que cometeu o crime contra o pai Karamázov influenciado pelas ideias niilistas de Ivan - “se deus não existe, tudo é permitido”. De acordo com Pondé (2003), esta negação de Deus é característica do pensamento ocidental, porque não consegue chegar a uma ideia racional sobre Ele. A não existência de Deus, como vimos, representa em Dostoiévski a descrença na imortalidade, no sobrenatural, ou seja, sem a crença em Deus, ao homem tudo é permitido, pois bem e mal não fazem diferença ou só fazem sentido ao se referirem a Deus e à liberdade humana.

Fazendo um paralelo com a “morte de deus” em Nietzsche que como vimos abre um espaço para o homem ser o criador de valores, o super-homem, a morte do pai em Dostoiévski não tem um sentido libertador. O homem que não acredita em Deus na concepção do autor russo não tem princípios morais, não tem consciência de si e do outro, e, portanto, não é livre, pois ele cai no arbítrio, na total indistinção do eu e do outro, do eu e do mundo, sendo tomado e dominado unicamente pela ideia do “tudo é permitido”.

O niilismo no sentido libertador em Nietzsche coloca o homem enquanto criador de valores. Já em Dostoiévski, a vivência niilista coloca o homem no arbítrio, na indistinção, na indiferença. Diferente de Nietzsche, Dostoiévski não pensa os valores morais enquanto históricos, enquanto criações humanas para justificar e dar sentido a sua existência. Os valores morais representam, para o autor russo, a vivência dos ideais cristãos de amor e liberdade, de amor e sacrifício. Os valores morais não estão no nível das ideias e não pertencem ao mundo natural, mas ao mundo sobrenatural. Ou seja, para Dostoiévski, Deus não pode ser apreendido nem compreendido pela racionalidade. Deus, afirma Berdiaeff (1959), é liberdade, amor, sacrifício e representa a luta contra a ordem do mundo objetivado, do mundo organizado pela razão moderna. Ambos os autores são críticos da razão moderna, ambos veem nela a responsável pelo niilismo. Em outras palavras, foi o homem moderno quem matou deus.

Nietzsche e Dostoiévski são adversários da ciência e do progresso. O que os distingue nesta oposição é que, para o russo, como afirma Uhl (1981), ciência e progresso significam a queda no pecado, ou seja, toda a utopia de se construir o paraíso na Terra por meio da razão euclidiana cai no fracasso; já para o alemão, diz Uhl (1981), a crença no progresso é ainda desvalorização do agora, porque ainda reconhece um além final ou o futuro.

Ambos, o alemão e o russo, apesar das divergências ideológicas, veem a possibilidade de superação dessa condição. Enquanto para Nietzsche o homem deve se tornar o super-homem, saindo da mera condição do niilista passivo e afirmando a vida, tomando para si o critério de criar e avaliar valores, para Dostoiévski, o Cristo redentor é a única saída para o niilismo racional do homem moderno. Cristo representa o resgate de toda dor e de todo sofrimento humano, ao mesmo tempo em que representa perdão e amor para todos os homens. Ambos foram pensadores do século XIX que perceberam a crise de sentido experimentada pelo homem moderno, e cada qual apontou, por meio de suas reflexões, uma possível resposta para se viver em tempos de niilismo, apesar dele e para além dele.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Claudemir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.5, p. 75-94, 1998.

ARALDI, Claudemir Luís. *Nilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editora; Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. A questão ética diante do niilismo. *Revista Ética e Filosofia Política*. Juiz de Fora, v.6, n. 2, Nov. 2003.

BAKHTIN, Mikail Mikhailovith. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense-Univesitária, 1981.

BRAIT, Beth. Problemas da poética de Dostoiévski e estudos da linguagem. In: BRAIT, Beth. (Org.). *Bakhtin dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2009.

BERDIAEFF, Nicolas. *El Cristianismo y el problema del comunismo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1941.

BERDIAEFF, Nicolas. *Esclavitud y libertad del hombre*. Buenos Aires: Emece Editores S.A., 1959.

- BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, 1921.
- BOAS, João Paulo Vilas. As primeiras elaborações nietzschianas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev. In: FREZZATI JR., WILSON ANTONIO; PASCHOAL, Antonio Edmilson. (Orgs.). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- D'Agostini, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DIAS, André. Dostoiévski, um dissonante. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Letras, lingüística e suas interfaces*. Rio de Janeiro, n. 40, p. 291-308, 2010.
- DÍAZ, Juan Antonio Estrada. La religión en una época nihilista. El caso Nietzsche. In: ÁVILA, Remédios; ESTRADA, Juan Antonio; RUIZ, Encarnación. (Orgs.). *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid: Arena Libros, 2009.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Nova Cultural, 1993.
- DOSTOIÉVSKI Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. 2 vol. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ESTEBAN, Antonio y Jordi Morillas. Bases filológicas para una comparación entre F. M. Dostoiévski y F. Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, Madrid, n. 11, p. 163-187, 2011.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: o manto do profeta, 1871-1881*. São Paulo: Edusp, 2007.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 2008.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos de provação, 1850-1859*. São Paulo: Edusp, 2008a.
- GIVONE, Sergio. *Storia del nulla*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1996.
- HEIDEGGER, Martin; JUNGER, Ernst. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 243-305.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. O niilismo e a lógica da catástrofe: para um diagnóstico nietzscheano da modernidade. *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 75-87, jan-jun. 2001.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: ALMEIDA, Custódio Luís S. de; IMAGUIRE, Guido; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Orgs.) *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. Cap. 1, p. 13-45.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 10, p. 3-10, 2001.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2000a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Curitiba: Hemus, 2000b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2004a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das letras, 2004b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos. Ou como se filosofar com o martelo*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos*. Niilismo filosófico e crise de linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- PIRES, Alves. Dostoiévski, Berdiaev e a ideia russa. *Brotéria*, Lisboa, v. 28, n. 5-6, p. 517-526, mai-jun. 1989.
- PIRES, Alves. Dostoiévski ou o romance polifônico. *Brotéria*, Lisboa, v. 113, n. 6, p. 486-514, dez. 1981.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia. A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.

SENRA, Flávio. Deus na filosofia nietzschiana. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor; PAIVA, Márcio Antônio de. (Orgs.). *Violência e discurso sobre Deus. Da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas, 2010.

SENRA, Flávio. *O desafio da crise ética*. *Horizontes*, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, jun. 2006.

STELLINO, Paolo. Notas sobre la lectura nietzscheana de apuntes del subsuelo. *Estudios Nietzsche*, Madrid, n. 11, p. 113-125, 2011.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

UHL, Anton. Dor por Deus e dor pelo homem. In: GEFFRÉ, Claude. (Org.) *Nietzsche e o cristianismo*. Petrópolis: Vozes, n.165, p. 43-66, 1981.

**DA AGONIA DA RELIGIÃO:
PERSPECTIVAS DE UM “ATEÍSMO NECESSÁRIO” PARA UMA
RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA A PARTIR DA ÓTICA DE
RUBEM ALVES**

*Crismário Rocha Silva**

Resumo

A comunicação apresenta o resultado da pesquisa desenvolvida no Curso de Especialização em Ciências da Religião da PUC Minas que investigou o fenômeno religioso cristão no contexto atual diante dos desafios da razão moderna na ótica de Rubem Alves. Diante da ratio moderna, as afirmações teológicas fideístas da religião perderam seu status de verdade absoluta e foram assumidas como verdade narrativa e sapiencial. A conhecida expressão nietzscheniana sobre a “morte de Deus” é analisada e entendida não como fim da experiência religiosa, mas sim, como interdição da linguagem, ou ainda, como impossibilidade do humano na modernidade de afirmar Deus para além da sua subjetividade. Dessa forma, a religião em sua forma institucionalizada é percebida em agonia, mas não em seu aspecto vital, como religiosidade, pois, a esperança e a utopia promovidas também pela dimensão religiosa, são entendidas como partes estruturantes do humano. O problema é analisado segundo a percepção teológica humanista de Rubem Alves, com destaque para sua perspectiva de um ateísmo necessário como forma possível de religiosidade no contexto hodierno.

Palavras-chave: Religião e contemporaneidade; Ateísmo necessário; Rubem Alves.

Introdução

O interesse na obra de Rubem Alves transcende a admiração por sua capacidade intelectual apenas. Igualmente, o artigo se interessa pelo reconhecimento de sua compreensão lúcida e crítica do espírito humano. No entanto, chama a atenção que a contribuição de Alves no contexto acadêmico é pouco difundida e aproveitada. Por se entender que sua produção literária está intrinsecamente ligada à sua trajetória e percepção da vida, faz-se necessário para uma compreensão mais acurada do pensamento desse autor, um percurso biográfico. Para tanto, Antônio Vidal Nunes, professor de filosofia da UFRJ, profundo conhecedor da vida e obra de Alves, será o teórico básico para nortear a biografia. Dessa forma, utilizaremos duas de suas produções: *O Que Eles Pensam de Rubem Alves: e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia* e ainda, *Corpo, Linguagem e Educação dos Sentidos no Pensamento de Rubem Alves*.

* Especialista em Ciências da Religião pela PUC Minas

Busca-se também, uma compreensão do tema religião pensado a partir da contemporaneidade, numa perspectiva de Rubem Alves. Sendo que, a reflexão será conduzida por meio de suas obras: *O Enigma da Religião*, *O Suspiro dos Oprimidos* e ainda, *O que é Religião*. A análise da teologia Alvesiana é mediada por Leopoldo Cervante-Ortiz, (pesquisador da vida e teologia de Alves) em seu texto: *A Teologia de Rubem Alves*. Contudo, o teólogo mineiro é a referência primária para a reflexão que se propõe.

1 Conceito de religião para Rubem Alves

Conforme Alves (1999), a “Ciência da Religião” é a ciência de nós mesmos, pois a percepção que ele tem de religião, liga-a inexoravelmente à essência do ser humano. O autor se recusa a conceber a religião como um comportamento exótico de determinados grupos sociais, ou ainda, de concebê-la partindo de uma análise que assume as ciências sociais como disciplina e método determinante para uma conclusão inequívoca acerca da religião. Sobretudo, não consegue nem mesmo cogitar a possibilidade de que se estude a forma institucionalizada de determinada religião, enquanto objeto de conhecimento. Pensa-a sim, enquanto presença invisível e motor que move todos os fatos. Esse modo de conceber o termo em questão, está atrelada à interpretação que faz da expressão de Ludwig Feuerbach: “A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão dos seus segredos de amor.” (ALVES, 1988, p.33)

Por isso, ele entende que o estudo da religião é uma grande oportunidade de autoconhecimento do humano. Sendo assim, parece correto afirmar que a religião pode ser considerada como uma antropologia existencialista. Sendo que, a possibilidade de se perceber a religião enquanto antropologia se fundamenta na percepção de que somente a partir do ser humano em sua produção cultural é que a religião terá alguma forma. O caráter existencialista da religião fica evidenciado, quando o fator analisado na religião é a busca de sentido, pois, independente da cultura, o humano tem na religião uma fonte de significação para sua existência. Nessa busca, o homem se utiliza de sua imaginação criativa. O termo imaginação é entendido pelo autor como forma elementar da consciência humana. Nesse viés, Alves concorda com Feuerbach e o cita: “A religião é um sonho da mente humana. Através dela passamos a ver as coisas reais no fascinante esplendor da imaginação e do capricho, ao invés de o fazer sob a mortíça da realidade e da necessidade”.(FEUERBACH apud ALVES, 1988, p. 42)

Sendo assim, cultura e religião no pensamento alvesiano, podem ser percebidas de forma interligada, e em determinadas conceituações os dois termos parecerão sinônimos. No entanto, para ele há uma clara diferença entre a experiência religiosa fundante e a forma institucionalizada decorrente da mesma. O pensador mineiro, afirma que a religião não pode ser analisada à parte de suas manifestações fenomenológicas. A experiência religiosa é entendida, não apenas como expressão de uma forma de religiosidade, mas, sim, como manifestação da consciência que funda e sustenta de fato a religião. Dessa forma, a religião institucionalizada necessita ser iluminada sempre por suas experiências fundantes. Desde que, com isso, não perca sua sensibilidade às novas manifestações culturais, que se apresentam dentro de contextos diferenciados. A situação da religião nesse contexto tem seus limites muito próximos. Se por um lado, existe uma abertura excessiva à manifestação fenomenológica e com isso, uma perda de identidade religiosa, por outro, o risco é entendido no apego exagerado às origens, estabelecendo dessa maneira, um fundamentalismo.

1.1 Religião e sua origem na perspectiva de Rubem Alves.

A busca pela gênese da religião se confunde com a própria história da humanidade, sendo assim, o desenvolvimento da religião também perpassa toda a história. Para Alves (1988, p. 47) “A religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação”. A nostalgia a que se refere não tem uma referência direta, é um sentimento de desterramento e de angústia presentes no humano. Por isso, seus conceitos não podem ser entendidos de forma isolada, fora do contexto histórico, social, político ou mesmo religioso. Para o autor, religião é um produto da imaginação humana, ou ainda, um ato de rebeldia, pois o ser humano, não aceita sua condição de finitude, diante dessa não aceitação da realidade, abre-se a possibilidade da imaginação. Quando usa o termo imaginação não o faz de forma pejorativa, mas, pelo contrário, sabe que o ato criador humano é estéril sem a força da imaginação. O autor entende que: “Imaginação é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é. É a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram.” Nesse contexto, Alves afirma que:

Através do poder mágico da “onipotência do pensamento” o homem das profundezas de sua impotência e das alturas de suas paixões, tece um mundo verbal que afirma e confirma seus valores, E este novo mundo, assim constituído passa a ser “gratificação substitutiva”, o novo mundo de felicidade compensa as frustrações e sofrimentos contidos na realidade. E freqüentemente, mas não exclusivamente, esta “gratificação substitutiva” é a religião. (ALVES, 1988, P. 47)

O autor tece essa crítica e se coloca na situação de criticado, ao se identificar como religioso e fundamentalista. Para ele, fundamentalista é todo aquele que atribui um caráter último às suas próprias crenças, com atitudes dogmáticas diante de afirmações contrárias ao seu sistema de crenças. Sua reflexão nesse caso possibilita algumas conclusões, que apontam para um reconhecimento das estruturas de pensamento no ato formador da religião. Ato que assim reconhecido, desacredita toda e qualquer absolutização da religião que se define como única verdade. Pois toda religião é verdade enquanto sistema de pensamento ordenado para uma finalidade última, e superação da realidade enquanto limitação humana.

Alves se alinha a Albert Camus quando este afirma que: “O homem é a única criatura que rejeita a ser o que ela é.” (CAMUS apud ALVES, 1999, p.47) Ele entende religião também como um ato de rebeldia da criatura que se conhece finita diante da realidade que não pode aceitar. Dessa forma, essa rejeição de sua própria condição leva o homem a criar um mundo ideal, que transcende sua realidade. Ele afirma que para tanto, o humano faz uso de sua imaginação livre e criadora. Este ato de transcendência constitui para si condições de se superar enquanto ser histórico apenas. A religião nesse sentido pode ser pensada como algo inerente ao humano, não como condição *a priori*, de abertura ao Transcendente, mas sim, como uma necessidade existencial de transcendência. Sendo assim, as múltiplas manifestações religiosas são legitimamente entendidas, pois todas são produtos da necessidade de transcendência do humano, quando se depara com a facticidade de seu mundo.

1.2 Análise das críticas à religião enquanto instituição.

Segundo Alves (1988), Freud percebia a religião como neurose e diante desse diagnóstico só enxergava uma saída para o humano em seu conflito, o de ajustamento de seu ego irrequieto. Pois, além de não aceitar a realidade, como fuga criava um mundo ideal paralelo. O autor discorda da crítica freudiana, ele prefere se alinhar ao pensamento de Camus “o homem é a única criatura que se recusa a ser o que ela é”, como citado acima, conseqüentemente, percebe que com a rebelião nasce a consciência. Logo, nessa perspectiva a religião deixa de ser entendida como neurose, para ser admitida como algo inerente ao humano e que através dela, muitas possibilidades se abrem para a humanidade. Alves (1988) chega a afirmar que a religião é a “própria essência da humanidade e a raiz da criatividade que elevou o mundo da cultura acima do mundo dos ajustes biológicos que caracteriza o animal.” (ALVES, 1988, p. 49)

A partir do que já foi afirmado é possível avançar, em algumas críticas de outros pensadores de áreas e épocas diferenciadas, que podem agora ser situadas com maior clareza. Veja-se o caso da crítica de Marx segundo Alves:

Religião é o produto de uma sociedade irracional e opressiva, um conjunto de ilusões necessárias para que o homem possa suportar as correntes que o escravizam. A religião é o suspiro da criatura oprimida. O sofrimento religioso é ao mesmo tempo, expressão de um sentimento real e um protesto contra um sofrimento real. Suspiro da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, espírito de um mundo sem espírito: a religião é o ópio do povo. (MARX apud ALVES, 1988, p. 49)

A primeira crítica de Marx à religião está muito mais direcionada a religião em sua forma cristalizada e institucionalizada, que se prestava à subserviência dos poderes constituídos. Contudo, em sua fala posterior, o autor analisa a religião em sua forma radical de libertação do humano, ou pelo menos, em sua possibilidade de alívio diante de uma realidade que não pode ser alterada.

Dessa forma, a religião em sua manifestação libertária, ou mesmo, como produto da imaginação criativa do humano, pode ser entendida enquanto utopia. Alves (1988), quando relaciona utopia com a religião, faz uso do conceito elaborado por Karl Mannheim, que compreende utopia como projeto “ideal” a ser construído e não como algo irrealizável. A religião para ele é projeto utópico de transcender o mundo que é explicado pela ciência enquanto realidade objetiva. Permite com isso, a não aceitação da facticidade do mundo embrutecido. Então, abre-se um universo de possibilidades para o homem que pode lançar para o futuro suas expectativas frustradas no presente. Conclui-se que para Alves (1988, p. 47), as origens da religião estão no “conflito entre o projeto inconsciente do ego de encontrar um mundo que possa ser amado, e a dura realidade do mundo objetivo que ignora totalmente as exigências do coração.”

A análise da religião pelo autor, não se prende a seus aspectos originários e subjetivos apenas. Pensa também em suas manifestações sociais e conseqüentemente em suas formas institucionalizadas. Para ele, muito das religiões que começaram possivelmente com uma paixão subjetiva, em suas manifestações cristalizadas da atualidade, não passam de fósseis das experiências fundantes. A crítica à instituição religiosa que se origina em seu interior, a partir da não conformação de seus profetas encontram sentido legítimo. Diante disso, essa crítica interna pode de certa maneira, revitalizar a forma cristalizada ou mesmo cadavérica da religião que se inicia como “paixão infinita”.

Por outro lado, a crítica da razão científica moderna feita à religião pode ser considerada como equívoco, quando parte do pressuposto reducionista de que a religião é uma tentativa primitiva de conceituar o mundo. É mister, observar que as afirmativas religiosas são mais bem entendidas dentro do seu contexto religioso, e não como se as verdades religiosas estivessem em oposição às verdades científicas. Pois a religião não se resume a suas perspectivas míticas acerca do universo, o mito possui características e funções que somente serão entendidas à luz de sua época. Dessa forma, tanto as verdades religiosas, quanto as verdades científicas tem seu caráter subjetivo. De acordo com Alves (1988, p. 54) : “A verdade da religião não se encontra na correspondência entre seus símbolos e os objetos para qual eles parecem apontar.” Ou seja, a verdade religiosa não pode ser medida pela objetividade científica. Deve ser entendida sim, enquanto verdade subjetiva, pois “verdade é subjetividade”. (KIERKEGAARD apud ALVES, 1988, p. 54)

Para o teólogo de Boa Esperança, pensar a religião a partir de suas formas institucionalizadas é um grande equívoco. Pois, para ele, as religiões institucionalizadas se auto explicam, não são translúcidas, elas são na realidade formas cristalizadas de uma experiência primordial fundante. Diante disso, as instituições religiosas são entendidas como reificação da experiência religiosa primordial. Logo, é necessário questionar as formas reificadas da religião. Pois são de fato, “modos de racionalização” das significações subjetivas do humano, em seu ato de não conformidade com a realidade objetiva que o cerca. Dessa forma, Alves afirma que:

O erro de se tomarem as formas institucionalizadas, reificadas da religião, como objeto religioso se deve ao fato de que nada garante, ‘*a priori*’, que as instituições que se batizaram a si mesmas como religiosas, desempenhem para a consciência, uma função religiosa (ALVES, 1988, p. 40).

Nesse caso, pode-se perceber a manifestação da religião enquanto alienação, suspiro dos oprimidos e como ópio do povo, como indicado por Marx. Conforme Alves (1988), Karl Marx via na religião uma ilusão produzida por uma sociedade marcada pela opressão e injustiça. De acordo com suas conclusões, a religião só resistiria enquanto as situações por ele apresentadas ainda permanecessem. Mas a religião que Marx criticara é aquela marcada pelas respostas filosófico-religiosas da Idade Média, que se firmava no entendimento de que o humano possuía uma dimensão transcendente. Ou ainda, a crítica se direcionava àquela religião que firmava sua esperança na transferência de sua realidade presente para uma recuperação do paraíso perdido do mito cosmogônico judaico-cristão.

Percebe-se que para além de Marx, Feuerbach exerce grande influência na construção da teologia do pensador mineiro, Pois as afirmativas alvesianas concernentes à religião, são em grande medida influenciadas pela concepção feuerbachiana de religião. Não obstante, o autor também recorre às teorias de Marx e Freud na elaboração do conceito em questão, mas estabelecendo algumas ressalvas e até mesmo críticas. Segundo Alves (1988) Ludwig Feuerbach entendia religião da seguinte forma: “A religião é um sonho da mente humana. Através dela passamos a ver as coisas reais no fascinante esplendor da imaginação e do capricho, ao invés de fazê-lo sob a luz da mortíça da realidade e da necessidade.” (FEUERBACH apud ALVES (1988, p. 50).

O autor percebe que o uso do termo imaginação não se refere ao senso comum que liga imaginação a ilusão. Ou seja, quando Feuerbach faz uso do termo em questão não o faz indicando a nulidade da religião entendendo-a como ilusória. Pelo contrário, o faz na percepção de que imaginação é a forma elementar de operação da consciência humana e origem de sua criatividade. Fato esse que, basicamente diferencia o humano dos demais animais, que não possuindo imaginação, mas sim programação genética fechada, não podem com isso produzir cultura\religião. Diante disto, Alves afirma: “A religião tem sua base na diferença essencial entre o homem e os brutos; os brutos não tem religião.” (ALVES, 1988, p.50)

Para o autor mineiro é relevante levar em conta outra afirmação de Feuerbach para elucidação acerca do tema, Alves se apropria da interpretação dele quando afirma que: “A consciência de Deus é autoconsciência; o conhecimento de Deus é autoconhecimento. A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão dos seus segredos de amor.” (FEUERBACH apud ALVES, 1988, p. 53). Antes de considerá-la como apenas uma crítica à religião em sua legitimidade, por meio da afirmação da transferência dos desejos humanos para o Transcendente, percebe-a como essência da criatividade humana. Dessa maneira, Alves (1988), consegue alinhar de forma coerente as críticas de Freud, Marx e Feuerbach à sua percepção teológico-filosófica de cunho existencialista acerca da religião. Nesse intuito, é possível compreender que para ele é fundamental o entendimento do termo angústia, no ato religioso da imaginação de um novo mundo possível.

Angústia nesse sentido, para Alves é pensado a partir da ótica de Martin Heidegger que afirma que a angústia é o mais primordial dos fenômenos, logo, ele conclui que: “A angústia é uma das expressões básicas da condição do homem como *ser-que-se-encontra-no-mundo*.” (HEIDEGGER apud ALVES, 1988, p. 57). O sentimento de nulidade que o humano

constantemente experimenta diante de seus inúmeros desafios, em última análise pode ser entendido como angústia. Nesse viés, o humano ao se deparar com esse sentimento que o projeta para o nada, por mais que se busque solução, vê-se sem condições de superá-lo.

2 A crise da religião na modernidade

Na contemporaneidade, o exílio de Deus profetizado pelos mestres da suspeita pode ter encontrado seu final. Mas agora, a concepção de Deus já não é a mesma de outrora, sua linguagem, modo de agir e local de sua morada foram radicalmente alterados. A atual morada de Deus, não é mais entendida como na cosmologia tripartida da percepção judaico-cristã. Alves (1988) entende como Pascal, que a interioridade humana talvez seja a morada divina na atualidade. O *Theo tópos*, pode ter seu endereço atual no sentimento ou na experiência vivencial do humano, deixando Deus assim, de ser compreendido como um objeto.

Por isso, a religião institucionalizada agoniza, junto ao seu mundo metafísico. Agonia, não como se vislumbrasse uma morte iminente, mas sim, uma perda de sua força vital e controladora. Força esta, que pode ser entendida como domínio do cosmo conhecido até então. Com o advento da modernidade e da conseqüente agonia da religião, o ser humano tem que andar só, pois agora em sua maioria teve de enterrar seu ídolo protetor. Afinal, quem o matou na modernidade? Segundo Rubem Alves, foi Deus quem matou o Deus da religião, que fazia milagres, que se disponibilizava para resolver os problemas da humanidade e da natureza num passe de mágica. O Deus- vivo e relacional, então, foi quem assassinou o “ídolo usurpador todo-poderoso” na modernidade. O Deus que se apresenta então é paradoxal em sua convivência com o humano, pois é na sua ausência que pode ser percebido e vivenciado no mundo moderno. Sendo assim, se justifica a afirmativa de Alves (1988) de que na religiosidade moderna, um ateísmo necessário se constituiria como alternativa ao fideísmo institucionalizado do cristianismo. Contudo, observa-se a necessidade de rever dentro do contexto hodierno as críticas e profecias apresentadas pelos pensadores dos dois últimos séculos. Nesse contexto, Alves se alinha a Dietrich Bonhoeffer que afirma:

O movimento que se iniciou no século XVIII na direção da autonomia do homem...completou-se em nossa época. O homem aprendeu a lidar com todas as questões de importância sem recorrer a Deus como hipótese explicativa...Cada vez se torna mais evidente que tudo funciona normalmente sem Deus. Já se admite que o conhecimento e a vida são perfeitamente possíveis sem Ele. Desde Kant ele foi relegado à esfera para além da experiência. (BONHOEFFER apud ALVES, 1988, P. 60)

Em virtude disso, a religião institucionalizada pode ser questionada enquanto expressão legítima da fé, podendo ser pensada apenas como forma histórica de uma determinada experiência originária e fundante. Sendo assim, torna-se provável as conclusões apresentadas naquele contexto, de que a fé assumiria formas arreligiosas e secularizadas em suas manifestações na modernidade. Com isso, buscar uma compreensão que possa de fato entender satisfatoriamente o poder de manutenção da religião em todos os seus aspectos. Neste caso, um entendimento não somente pelo viés da Fenomenologia ou Sociologia da religião, ou mesmo ainda, pelas Ciências da religião com seu olhar holístico. Mas sim, buscar em suas próprias manifestações da atualidade seu caráter existencial, que extrapola as religiões de massa transmitidas socialmente. Contudo, a limitação própria da pesquisa monográfica e mais detidamente de um capítulo, possibilita apenas perspectivas e apontamentos, e isso, também se deve, à enorme complexidade com que o autor entendeu religião e contemporaneidade., (ALVES, 1988, p. 33)

Diante das afirmações e questionamentos acerca da religião no contexto atual, Alves afirma que:

Talvez nenhuma outra pergunta tenha tido tantas, tão variadas e tão contraditórias respostas. Revelação dos deuses, neurose obsessiva da humanidade, diário em que o homem escreve os seus mais altos pensamentos acerca de si mesmo, ópio do povo: há resposta para todos os gostos. Onde estará a verdade? [...] O que torna a religião mais enigmática ainda é o fato de que, apesar de não entender as suas origens- ou talvez precisamente por não entendê-las- o homem não consegue se desvencilhar do seu fascínio. Na realidade, não se tem notícia de cultura alguma que não a tenha produzido, de uma forma ou de outra (ALVES, 1988, p. 33).

A percepção inicial acerca do entendimento do teólogo mineiro, passa pela compreensão da religião enquanto tema enigmático. E decifrar tal enigma, não parece para o autor tarefa simples, pois o fenômeno religião se apresenta em todas as sociedades e culturas das quais se tem informação histórica. Apesar de suas inúmeras manifestações e definições, suas origens continuam a ser compreendidas apenas pelo viés mítico de cada religião. A religião enquanto fenômeno cultural comum à humanidade continua a instigar sociólogos, antropólogos e cientistas da religião na busca da fundamentação de suas origens.

No século XX, era comum o pensamento de que com o avanço iminente das ciências, a religião iria gradativamente caminhando para o seu fim. Conforme Alves (1988,p.34), “Foi proposta, durante o século passado a idéia de que a religião nada mais era que uma reminiscência que o homem guardava de um período primitivo do seu desenvolvimento.” Para aqueles que afirmavam tal teoria, a religião não se sustentaria diante das explicações

científicas modernas do universo. Pois nesse viés, o homem religioso era 'pré-moderno' na medida em que suas crenças não eram fundamentadas em fenômenos naturais passíveis de análise científica. E ainda, a imaginação criativa do humano quando era usada para criar ou afirmar um mundo para além da realidade factual, era analisada e julgada como delírio ou neurose. Deste modo, o mundo habitado por deuses, semideuses e demônios foi radicalmente esvaziado.

2.1 A morte de deus em Rubem Alves

Em que consiste de fato a afirmativa moderna de que Deus morreu? Seria por acaso a constatação do obituário divino? Estariam os céus enlutados pela morte daquele fora o Ser Supremo e Eterno? Não parece ser esse o caso nem a pretensão das afirmações. Segundo Alves, (1988) o tema em questão se refere à perda de referenciais que até então se mantinham inabaláveis. Com a morte de Deus estava demarcada o fim de uma era, a era das certezas teológicas fideístas. As estruturas de pensamento foram radicalmente alteradas, a forma de se ver o mundo por um viés teísta já não é mais possível. Diante disso, o homem se vê livre e autônomo, mas também só e desprotegido, não pode mais se fundamentar na providência divina para balizar seu destino. Chegou de fato à maioria, e com ela suas responsabilidades.

Para o teólogo de Boa Esperança, o problema da morte de Deus não é metafísico, esse problema para ele se apresenta muito mais como um problema de ordem antropológica e social. Pois o homem moderno, diante da autonomia do sujeito e do progresso científico, se vê em condição de não fundamentar sua existência no Transcendente. O sentido da humanidade, não é mais entendido de forma extrínseca, ou seja, tendo seu sentido em algo fora da realidade, pelo contrário, o homem passa a ser a medida de si mesmo. A natureza passa a ser entendida e controlada pelo humano, deixou de ser questão metafísica para ser ciência da natureza. A organização social e os projetos diversos da humanidade, já não dependiam do aval divino, o homem enfim se encontra em sua maioria, livre do olhar questionador celeste. Contudo, o autor entende que o ser humano estava de frente a um evento trágico. Sua percepção se fundamenta no anúncio da morte de Deus feito por Nietzsche:

Não ouvistes do louco que acendeu uma lanterna em meio à luz da manhã, correu ao mercado, e gritava sem parar: “Eu busco Deus! Eu busco Deus!”? Como estivessem por ali, naquele momento, muitos daqueles que não crêem em Deus, houve muito riso. “Por que será que ele se perdeu?”, disse um. “Será que ele errou o caminho como uma criança?”, disse outro. “Ou estará ele se escondendo?” “Com medo de nós?” “Será que ele viajou, ou emigrou?” Assim gritavam eles e riam. O louco saltou no meio deles e partiu-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?” gritou ele. Vou dizer-vos: Nós o matamos. Todos nós somos seus assassinos. Mas como fizemos isto? Como fomos capazes de beber o mar? Quem nos deu esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos nós quando quebramos a corrente que ligava esta terra ao seu sol? Para onde vamos nós agora?(...) Não estamos vagando ao sabor de um nada infinito? (NIETZSCHE apud ALVES, 1988, p. 142).

A metáfora nietzschiana afirma muito mais do que morte de Deus, pode-se observar que o louco de Nietzsche anuncia a angústia do homem. Sentimento este, que se manifesta diante da falta de sentido do humano num universo sem Deus. Na medida em que o próprio homem moderno também anuncia que Deus de fato morreu, também seu mundo vai se esvaziando e se tornando sem esperança. Esperar em que? Ou ainda esperar em quem? Conforme Alves (1988, p. 143) “O homem não sabe como foi capaz de fazê-lo, mas sabe-se culpado pela morte de Deus. Neste nível a culpa é a consciência de que o meu fazer está em contradição com o meu dever.” Segundo o autor essa culpa decorre da percepção de estar frontalmente se confrontando com uma realidade normativa.

O pensador mineiro percebe que em Nietzsche o homem está diante de um grande dilema. Frente ao paradoxo de matar Deus e com ele toda a significação de seu mundo. Diante disso, Alves se vale das reflexões de Feuerbach, que entende o ser humano enquanto ser essencialmente dividido. Pois não aceita, nem se ajusta à realidade como fato dado, pelo contrário, em ato de rebeldia religiosa busca a transcendência. Na ótica do autor, religião para Feuerbach então é a resposta que o homem dá para sua busca incansável pelo ‘quem sou’. Nesse sentido religião é apresentada como espelho no qual o humano projeta no ato de transcender-se, sua própria imagem. Segue-se então, que conforme Alves (1988, p. 42), no pensamento feuerbachiano “... o homem criou Deus à sua imagem e semelhança.” Não que com isso, Alves tenha entendido que Feuerbach tenha anunciado efetivamente um velório do Ser Supremo nas hostes celestiais, e seu enterro nas dependências humanas. O pensador mineiro compreende que ele critica diretamente a linguagem teológica. Pois, essa linguagem para ele está totalmente equivocada em firmar-se na Revelação para poder fundamentar sua fala acerca de Deus. Afirma muito mais, a religião enquanto produto do desejo e da imaginação do humano diante de sua realidade, A transcendência do humano compreendida criticamente nesse caso, é percebida como a criação imaginativa de uma outra dimensão.

Dessa forma, propõe em substituição ao conceito de revelação o termo projeção, segue-se a conclusão: “Teologia é antropologia.” (ALVES, 1988, p. 63).

2.2 O conceito de ateísmo necessário em Alves.

O caminho que o autor traça através do pensamento feuerbachiano, parece conduzir o leitor a uma conclusão quase que inevitável, a de um ateísmo radical por parte de Feuerbach. Mas Alves, não o compreende dentro de um ateísmo tradicional, mas sim, como um ateísmo totalmente diferenciado. Pois para ele, no ato da afirmação do esvaziamento dos espaços metafísicos está pressuposto a aceitação da existência desses espaços metafísicos. Pois como afirmar o esvaziamento de algo que não existe. Diante dessa Conclusão lógica, tanto a afirmação teísta da existência do Ser divino, como a negação do ateísmo de sua não existência, estão compreendidas dentro de uma mesma percepção de mundo. Para Alves, Feuerbach não se enquadra nesse tipo de ateísmo, sua compreensão passa pelo entendimento de que o pensamento não pode transpor os limites dados pela própria existência. Logo, os símbolos que a religião entende como algo que direcionam a experiência humana para outra realidade, devem ser entendidos apenas como projeções humanas da realidade dada. (ALVES, 1988, p. 63)

Apesar de Alves se alinhar em muitos aspectos a Feuerbach, ele entende que sua posição acaba por se apresentar de forma reducionista. O autor mineiro percebe que sua explicação não consegue abarcar toda a complexidade do fenômeno religioso e que sua percepção acerca da morte de Deus é precária. Diante disso Alves afirma:

Não há como negar a grande contribuição da análise feuerbachiana. Mas não podemos ignorar que ela sofre de uma deficiência: simplifica demais as coisas ao descrever o fenômeno religioso em termos puramente psicológicos. O fato é que a linguagem nem pode ser entendida como uma coleção de instantâneos do mundo, nem como uma série de instantâneos da essência psicológica do homem. Ela reflete antes uma *relação* entre o homem e o mundo. E isto porque o mundo nunca é acessível ao homem a não ser como mundo-em-relação-ao-mundo e o homem nunca é acessível a si mesmo (como pensava Descartes) a não ser como homem-em-relação-ao-mundo (ALVES, 1988, p. 64).

Conclui-se que o conceito da morte de Deus em Rubem Alves, está muito mais ligado a uma impossibilidade da linguagem moderna para apresentar Deus. Para ele, não é Deus quem morre de fato, mas sim o homem religioso institucionalizado, ou mesmo o teólogo com seus dogmas que é interdito em sua fala acerca de Deus. O ídolo-da-religião é quem

efetivamente morre na modernidade, pois seu desalojamento conceitual frente à razão moderna efetiva de fato seu funeral. Conforme Alves:

Deus desaparece como objeto. Desde Kant nossa linguagem não faz mais lugar para ele. Mas a sua presença continua de forma mais estranha, porque ela se anuncia numa consciência de ausência, na saudade de um bem-amado que nos deixou ou ainda não veio (ALVES, 1988, p. 64).

Dessa forma, conforme o autor, a religião é reafirmada pela fé existencial, não mais a fé racionalizada pela instituição religiosa. E ainda, pela esperança e pela nostalgia de um Deus que mesmo que não possa ser afirmado enquanto objeto é desejado e vivido como sonho, desejo e imaginação criativa da alma humana. Diante das críticas específicas de Feuerbach, mas considerando também as de Marx e Freud, Alves entende que na modernidade é necessário que o deus da religião morra de fato, para que a busca incessante da religiosidade humana por fim encontre Deus. Esse ateísmo para ele, na realidade encerra um período histórico triste e alienante da humanidade. Alves concorda com Friedrich Nietzsche que esse ateísmo é na verdade uma boa-nova. O autor mineiro entende que o ateísmo do filósofo alemão é melhor definido, enquanto um humanismo característico dele. Diante disso, Alves (1988, p. 65), afirma: “Nietzsche era antes de mais nada, um amante da terra, da vida, da liberdade. Com a visão de profeta que o caracterizou, ele pode perceber que a história da civilização ocidental era uma fantástica história de repressão.”

A partir disso, o pensador mineiro apresenta sua percepção acerca da influência dionisíaca no estilo de vida e no pensamento de Nietzsche, e isso, em oposição direta ao estilo apoloniano, que ele denunciava como matriz do cristianismo. Alves (1988, p. 65), afirma que: “O triunfo da forma, do limite, sobre a vitalidade e a espontaneidade. Toda sua obra é assim um protesto contra a repressão e uma celebração da vida.” Alves via então, como algo extremamente positivo para o humano o ateísmo nietzschiano, que buscava a libertação do corpo para uma relação de alegria e prazer com seu mundo. Diante disso, a oposição contra a repressão ascética do corpo fica demarcada. O ideal cristão do ascetismo é colocado a prova, juntamente com o dualismo da negação do corpo para promoção da alma, e do rompimento com a cultura e com o prazer em nome de uma beatitude no porvir. Alves nesse sentido, entende que o ateísmo nietzschiano era necessário para libertação do mecanismo de opressão que era o cristianismo institucional.

3 Considerações finais

A religião na modernidade recebe um olhar com o qual não estava habituada, o olhar da crítica e da desconfiança. As falas religiosas habituais outrora reverenciadas sofrem agora com a necessidade de adequações à realidade da qual fazem parte. As proposições metafísicas dos manuais de teologia e seus célebres produtores, na atualidade são medidos e analisados pela ciência com suas infundáveis tecnologias. Diante disso, a religião cristã se vê diante dos desafios da presente era, na qual são evidenciadas as consequências das tentativas de racionalização da fé. Esses desafios são oriundos de formulações teológicas dos primeiros séculos, que tentaram provar a existência de Deus pela via racional. Sendo assim, pode-se afirmar que, o viés racionalista da fé cristã pode ter colaborado muito para o surgimento do pensamento crítico na modernidade. Essa alteração na história do pensamento crítico cristão ocidental pode ser enxergada nas alterações dos paradigmas filosóficos.

No contexto hodierno, as afirmações religiosas são substituídas pelas proposições seguras da ciência moderna e de seu conseqüente empirismo. Dessa forma, foi perdida a segurança de um cosmo ordenado, a concepção de um homem com essência divina foi trocado pela afirmação do sujeito. Deus o *ens realissimum*, sentido da história e fundamento do universo passa a ser concebido apenas como Transcendente e inatingível pela razão. Outrora pensado pela religião bíblica como Deus da história, agora sua manifestação é entendida como possível apenas na interioridade dos crentes. Dessa forma, apresentam ao homem moderno um mundo totalmente novo, no qual, não mais se depende da religião para entendimento da realidade e da existência humana. Também a esperança, enquanto termo teológico é questionada por não ter fundamento histórico comprovado. Segue-se que, com o advento da técnica moderna e com o progresso humano, a esperança é substituída pela possibilidade de realização dos desejos no presente. A telologia é questionada, o sentido da história não é mais pensado como algo realizável no porvir, o único tempo é agora, e o indivíduo moderno passa a ser centro de seu mundo e conseqüentemente o responsável pelo seu sentido. Pode-se entender então que, com a modernidade chega também o fim das utopias sociais e religiosas. Fato é que, existe uma grande distância entre discurso utópico e o discurso científico. Sendo que o primeiro não se prende a determinações empíricas, seu foco está muito mais nos sentimentos humanos, tais como desejo, saudade e anseios. Contudo, a relevância do aspecto utópico na construção histórica da humanidade é inegável, pois as possibilidades que o mesmo abre, propicia abertura frente a realidade fática.

Diante disso, é possível concluir que a eliminação dos elementos utópicos da realidade implica em um objetivismo. Com isso, o humano moderno estará diante de um paradoxo, pois na mesma medida em que avança em seu progresso científico, perde a capacidade de compreender sua própria história. Pois o avanço tecnológico do qual é sujeito, não consegue abarcar uma contemplação da realidade que lhe possibilite uma perspectiva holística de sua existência. Nesse contexto, é possível analisar a ciência de forma crítica e observar que a mesma não contempla a realidade em todas as suas possibilidades. Ela não tem competência metafísica, logo, esse aspecto da realidade lhe escapa. Dessa forma, o que está em discussão não é a questão da verdade, mas sim, a das competências. Logo, sua compreensão acerca da realidade lhe permite afirmar que o conhecimento científico está ligado ao ideal da verdade, mas não à ação. Segundo o Pensador Mineiro, o discurso religioso está ontologicamente ligado ao contexto da ação, visto que a ação se caracteriza pela tentativa de criar estruturas ainda não existentes.

A crítica de Alves com relação ao empirismo moderno pode ser compreendida por sua afirmação do absolutismo da ciência moderna, e de sua precariedade no que se refere à percepção da totalidade do ser humano. Para o autor, a ciência carece decerta percepção holística, que transcenda o aspecto físico e biológico do humano. Nesse aspecto, o humano é percebido enquanto espírito, e ser livre em suas possibilidades de construção histórica. Faz-se necessário então, observar o caráter epistemológico de sua crítica, sendo que seu fundamento está na perspectiva de que não é possível conhecer um objeto em si, mas apenas a partir de sua relação com quem busca conhecê-lo.

Dessa forma, percebe-se que a realidade não pode ser mensurada apenas em seu aspecto fático, pois tal pressuposição acarretaria em afirmação reducionista. Visto que, a percepção da realidade como um todo não pode ser definida pelo aspecto empírico apenas. Não obstante, se faz necessário pensar nos problemas epistemológicos que surgem inevitavelmente ao se tentar aprofundar no termo verdade. Segundo o autor, o sentido do conceito de verdade não é inerente à palavra. Sendo assim, verifica-se que o ideal da verdade científica como verdade absoluta, não é e não pode ser o último recurso na análise e julgamento da ação e dos discursos expressivos. A verdade científica, no contexto da ação, é entendida enquanto instrumental.

A religião enquanto resultado da imaginação criativa humana, pode ser compreendida no âmbito da ação. Segue-se então, que a mesma não pode ser delimitada pela ótica moderna de ciência, a religião pertence a outro tipo de conhecimento humano. Observa-se pois, que o discurso da ciência moderna sobre a ilegitimidade do pensar teológico-religioso acerca da

realidade pode ser reavaliado. Visto que, a sociedade moderna se encontra em situação limite, pois o objetivismo empírico imposto a todas as esferas de análise da realidade, não responde às necessidades e complexidade do humano na modernidade. A religião cristã na atualidade encontra-se diante de seu grande desafio, o de se sustentar conceitualmente diante da sociedade crítica moderna. Contudo, é necessário fazê-lo de tal forma, que os valores religiosos humanos sejam reafirmados a despeito do novo contexto em que se encontra. A ética na religião atual não pode mais ser sustentada apenas na percepção de Deus enquanto Bem Supremo, ela é desafiada a encontrar em sua *práxis*, fundamentação que passe também pelo crivo da razão moderna.

Diante desses inúmeros desafios enfrentados pela religião na presente época, como o discurso religioso pode ser definido finalmente? Segundo o pensador de Boa Esperança, a religião não pode incorrer no erro de tentar se justificar empiricamente para satisfazer a *ratio* moderna, essa possibilidade poderia induzir a falácias filosófico-religiosas sem fim. Pois o *lócus* religioso, pode ser melhor situado na esfera da existência humana. O autor reconhece que as possibilidades de afirmar a legitimidade da experiência religiosa, passam também pelo viés da ação. Sendo assim, é mister repensar a religião, pois ela não pode viver com um discurso marginal na sombra do objetivismo moderno. A agonia da religião pode ter outros desdobramentos, na medida em que ela se assuma enquanto fruto do desejo e da imaginação humana. Nesse viés, o discurso religioso poderia se alinhar a impossibilidade de se sustentar empiricamente, contudo, é indispensável fazer dessa crítica seu fundamento primeiro.

Propõe-se então que, a religião abandone seu *status* de verdade inquestionável e se assente sobre o fundamento da subjetividade humana. A experiência religiosa primordial, conforme o autor, longe de ser uma visão de Deus, é o sentimento da dissolução do divino, eclipse de Deus e ausência de Deus. É nesse contexto, que ele afirma que a experiência religiosa gera uma consciência da ausência de Deus, ou seja, a experiência da angústia. Contudo, para o pensador mineiro, nesse contexto de sentimento de ausência de Deus, o homem tem a seu dispor, o elemento utópico como alternativa.

A proposta do teólogo mineiro parece colidir com a falsa segurança da Igreja institucionalizada, que tenta garantir seu monopólio do discurso religioso. De acordo com Alves no contexto atual é necessário se abrir à compreensão das várias experiências de Deus. Pois como já fora afirmado em vários pontos do pensamento alvesiano, a religião é produto da insatisfação humana diante de sua realidade bruta. Dessa forma, não foi privilegiada nenhuma experiência religiosa, mas pelo contrário, a legitimidade de sua manifestação plural. Para que

a essa perspectiva religiosa do autor possa ser levada em conta, a percepção de Deus também deve ser repensada na mesma medida.

Para a Teologia, o pensamento alvesiano pode ser concebido como relativista, já no contexto das Ciências da Religião, pode ser interpretada como pensamento alinhado à realidade religiosa atual. Realidade essa, que possibilita a compreensão de várias manifestações fenomenológicas de Deus nas mais diversas formas de cultura. Nesse viés, o cristianismo como outra religião pode ser tido como interpretação de certa experiência fundante de Deus. Nesse contexto de pluralidade religiosa é possível perceber uma abertura para uma religiosidade que perceba os descaminhos propostos ao humano na atualidade, abertura que aponte a aceitação das inúmeras formas de se conceber Deus.

Sendo assim, pode-se pensar em uma religiosidade que de novo aponte um caminho esperançoso alternativo, diante do tédio e da angústia que permeia a sociedade tecnocrata atual. Faz-se necessário nesse contexto, enxergar para além da simples afirmação de que a verdade foi transmutada da religião para a ciência, mas sim buscar uma compreensão que considere que o humano não possui uma única possibilidade de manifestação do saber. Nesse sentido, o conhecimento sapiencial, oferecido pela religião pode ser compreendido não como oposição ao conhecimento objetivo da ciência moderna, mas sim, como valor humano manifestado na vida.

A partir disso, é necessário repensar a religião cristã, pois ela não pode ser pensada apenas através de sua manifestação institucionalizada. As manifestações religiosas marginais podem na atualidade preencher uma lacuna deixada pelo dogmatismo institucional. Nesse sentido essas religiosidades são mais livres para aceitação da religiosidade plural própria da época atual, e com isso apresentar uma inserção não impositiva na sociedade.

Verifica-se que, a forma como a religião se apresenta em sua sobrevivência diante dessas críticas é a esperança. Nesse viés, esperança é o sentimento que possibilita ao humano, condição de enfrentamento de sua dor e de seu sofrimento. Nessa resistência a estrutura da personalidade humana é mantida em integridade. Visto que, a dissolução da esperança incorre na percepção da relativização dos valores humanos. Diante dessa afirmação, a esperança pode ser percebida enquanto valor necessário ao humano diante da realidade fática. Com isso, é possível compreender que a esperança é a espera que o julga-se como importante agora se manifestará plenamente no futuro. Assim, a religião pode ser percebida em seu aspecto fundamental, que é aquele que possibilita ao homem a sua estruturação de sua personalidade frente à seus desafios. Mas o autor sabe das dificuldades de se afirmar a esperança numa sociedade que critica a falta de sustentação da mesma. Não obstante, nessa sociedade os loucos

são denominados de alienados, e a ciência que é produto dessa mesma sociedade, também define a religião dentro dos limites do termo alienação.

Verifica-se que, a religião pode ser analisada de forma mais criteriosa, por meio de uma perspectiva interdisciplinar, ou seja, por um viés holístico e não cientificista apenas. Essa abordagem do fenômeno religioso como um todo, pode ser feita dentro dessa proposta, no âmbito das Ciências da Religião. Visto que, a percepção dessa disciplina tende a privilegiar uma concepção plural da experiência religiosa, sem optar por nenhuma tradição religiosa em particular. Diante dessa percepção é possível ver para além das formas institucionalizadas de religião, enxergando assim, as inúmeras possibilidades de manifestações religiosas do humano hodierno, e sua legitimidade de expressão na sociedade moderna. Cabe a religião buscar afirmação de sua verdade subjetiva, ou mesmo, de seu conhecimento sapiencial, que pode em muito ajudar o homem moderno na afirmação de uma ética global. Nessa perspectiva, a religião só teria relevância na sociedade moderna, na medida em que entendesse a veracidade de suas afirmações religiosas, em harmonia com a legitimidade das demais religiões.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 4. ed. Campinas: Papyrus, 1988.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e a suas regras*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria: Meditações sobre a poesia.*, São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.
- ALVES, Rubem. *Perguntaram-me se acredito em Deus*. São Paulo: Editora Planeta, 2007.
- ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: O feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem. *Teologia do cotidiano: Meditações sobre o momento e a eternidade*. São Paulo: Editora Olho d'Água, 1994.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves*. Campinas: Papyrus, 2005.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001

NIETZSCHE, F. *O anticristo. Maldição ao cristianismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

NUNES, Vidal. *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007.

NUNES, Vidal. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008.

SENRA, F. *Que Deus na “morte de Deus”?* In. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER (org.). *Deus e vida*. Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Ed. Paulinas, 2008. p.371-384.

O ÜBERMENSCH NIETZSCHIANO COMO PROPOSTA DE UM TIPO SUPERIOR AO HOMEM

*Eduardo Marcos Silva de Oliveira**

Resumo

Quando Nietzsche se apresenta o além-do-homem como proposta de ultrapassamento do homem, ele o faz também como forma de romper definitivamente com a cultura cristã, com isso, buscando o que ele chamava de transvaloração de todos os valores, expressão que sintetizara os pilares de sua filosofia. A proposta desta comunicação é apresentar o almejo de Nietzsche de atingir com sua proposta o centro gravitacional do ser humano. Dessa forma pretendemos nessa comunicação apresentar o além-do-homem como forma de criação e afirmação da vida, devido seu conhecimento de si mesmo e sua proposta de aniquilação dos conceitos morais da tradição socrático-cristã, promovendo, com isso, um amor à Terra através da transvaloração de todos os valores.

Palavras-chave: Além-do-homem, morte de Deus, cristianismo.

Introdução

Esta comunicação pretende apresentar o além-do-homem nietzschiano como uma proposta feita pelo filósofo em seu último período de produção. O que é didaticamente interpretado pela maioria dos pesquisadores de Nietzsche, tais como: Giacóia Junior, Scarlet Marton e Rogério Miranda e Almeida. Da mesma forma, faz-se necessário compreender que embora Nietzsche apresente “tipos¹” ao longo de suas obras, evidencia-se que a figura do além-do-homem difere das exemplificações realizadas pelo filósofo devido seu

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas

¹ Segundo Silva (2008), fatores de suma importância nas obras de Nietzsche é sua compreensão sobre personagens históricos e literários para exemplificar suas ideias. Desta forma, sua problematização avança sobre as formas de valoração e seus tipos são apresentados como forma de exemplificação. Com esse método, Nietzsche descreve através de sua tipologia uma abrangente compreensão do homem. Este apontamento figura tanto no campo filosófico, quanto cultural, psicológico e moral. No desenvolver de sua filosofia, Nietzsche busca exemplificar novos tipos como princípio valorativo que representam diferentes naturezas humanas, sempre possíveis de transformação. Nietzsche, ao longo de suas obras, hierarquicamente, dividiu os tipos em dois grupos: o primeiro apresenta o tipo forte, afirmativo, que exerce sua vontade de poder ascendente com menor reatividade no comportamento valorizando seus instintos. Como exemplo, Nietzsche apresenta o gênio, o aristocrata, o nobre, o homem superior, o espírito livre e como proposta o além-do-homem. O segundo é caracterizado por um tipo fraco, negativo, possuidor de uma vontade de poder descendente e possuidor de um sentimento de ressentimento. Exemplificando, Nietzsche descreve os escravos, a plebe, os servos, os animais de rebanho, o último homem. É importante salientar que para compreendermos a tipologia nietzscheana não devemos compreendê-la sob os olhos da moral, mas sobre a concepção de valorar os instintos intrínsecos ao homem. Embora não exista uma continuidade nos três períodos do pensamento de Nietzsche, existem algumas diferenciações na interpretação dos tipos forte e fracos ao longo de sua obra.

desprovemento de atributos moralizadores e ou absolutos. De tal forma, quando Nietzsche apresenta sua proposta do além-do-homem ao escrever *Assim falou Zaratustra*, dando início ao último período de sua filosofia, ele o faz tendo como referência incondicional de suas críticas o homem moderno perante sua condição de submissão aos valores tradicionais e a religião cristã. De tal forma, para Nietzsche, tais valores representam

um determinado senso de crueldade, contra si mesmo e os outros; o ódio aos que pensam diferentemente; a vontade de perseguir. [...] Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos “nobres” [...]. Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinagem* do espírito; cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma (NIETZSCHE, 2007a, p. 26).

Essa última fase da filosofia nietzschiana é compreendida, segundo Almeida (2007), como o período em que melhor são esclarecidos os conceitos e as avaliações em torno da vontade de potência. É representada também pelas obras *O anticristo*, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, caracterizando o posicionamento determinante da filosofia nietzschiana frente aos valores do homem moderno.

Poder-se-ia definir Nietzsche nesse período em dois aspectos distintos ao descrever seu Zaratustra. O primeiro como professor do eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*) e o segundo como defensor criador e afirmador da vida frente ao espírito de vingança e de ressentimento que assola a sociedade moderna, contrapondo-se, dessa forma, ao princípio conceitual de eternidade e a uma vontade fraca e decadente. “Nós, então, vemos mais claramente como Zaratustra, como o advogado da vida, do sofrimento, do círculo, é, ao mesmo tempo, o professor do eterno retorno do mesmo e do além-do-homem”² (HEIDEGGER³, 1967, p. 419, tradução nossa).

Sendo assim, ao escrever no prólogo de *Assim falou Zaratustra* “eu lhes anuncio o super-homem. O homem é superável, o que fizeram para superá-lo?” (NIETZSCHE, 1985, p. 9), Nietzsche o faz tendo como respaldo a análise de seus contemporâneos que não compreendiam a abrangência da crise dos valores na qual se encontravam inseridos. Estes se encontram no meio de uma crise dos valores decorrentes da incapacidade de sustentar a crença em um ordenamento cósmico transcendente descrito por ele em *A gaia ciência* como

² “We will then see more clearly how Zarathustra, as the advocate of life, of suffering, of the circle, is at the same time the teacher of the eternal recurrence of the same and of the super-man.”

³ Heidegger realiza uma interpretação da filosofia de Nietzsche, atribuindo a este o título de “último metafísico”. Segundo Nunes (2000), a interpretação heideggeriana apresenta um fortalecimento à identidade de seu próprio pensamento, pois tanto a proximidade quanto o afastamento entre esses dois filósofos, são balizados pela interpretação de “extremidade” que a filosofia nietzschiana apresenta. Segundo Oliveira (2004), Heidegger faz uma interpretação de Nietzsche não mais como histórico existencial, mas como ontologia. Nesta perspectiva, para Heidegger, em Nietzsche, se condensaria toda a história da metafísica.

sendo a morte de Deus, “ou seja, daquele Deus que é apreendido graças ao conceito” (PENZO, 2000, p. 30) e, respectivamente, pelo advento do niilismo. Com isso, a crítica de Nietzsche aponta para estruturação dos valores transcendentais. “Em suma, é toda a nossa cultura que é atacada” (HÉBER-SUFFRIN, 1994, p. 127).

O que se evidencia com a morte de Deus *anunciada* por Zaratustra é uma nova possibilidade de criação e de cultura. Segundo Ribeiro,

a vida como ausência de Deus (*Gottlosigkeit*) conduz à afirmação da inocência do mundo e da liberdade criadora do ser humano. Redescobre-se a vida na vida, o mundo no mundo, inclusive o divino em Deus. Em outras palavras, reafirma-se o caráter imanente da vida e a superação de Deus como mero conceito ou valor moral (RIBEIRO, 2010, p. 88).

Dessa forma, com a morte de Deus, o homem não mais recorre a um Ser absoluto, mas ao próprio homem. “A morte de Deus é, portanto, a situação que fundamenta a doutrina de Zaratustra” (FINK, 1988, p. 72). Sendo o eterno retorno à doutrina de Zaratustra, a proposta nietzschiana do além-do-homem é justamente a possibilidade que Nietzsche vislumbra para vencer o espírito de vingança, voltando o homem para uma fidelidade à Terra. Assim, “‘eterno retorno do mesmo’ é o nome do Ser dos seres. ‘Além-do-homem’ é o nome do ser [...], que corresponde a este Ser”⁴ (HEIDEGGER, 1967, p. 429, tradução nossa). Contudo, o filósofo constata, com a morte de Deus, a perda da crença de um valor metafísico objetivo, e não a perda da força da religião e ou da moralidade.

Segundo Penzo,

isso não significa o crepúsculo da metafísica, mas apenas de uma metafísica objetiva. E, igualmente, não significa o crepúsculo de Deus, mas sim do Deus abordado com as categorias de uma lógica fundada no princípio de não contradição. Não se pode dizer que com a problemática nietzschiana se assista a uma crise do pensamento metafísico, mas que nos encontramos diante de um modo de ver a metafísica essencialmente como crise [...]. Tal metafísica, típica de um niilismo passivo, está na base de uma nova expressão cultural, que se funda na consciência do limite do conhecer e, portanto, numa cultura que é, enquanto tal, essencialmente crise (PENZO, 2000, p. 14).

Para Nietzsche (1996), enquanto a fé em Deus como um Ser transcendente perece perante as novas ideias modernistas, a religião mantém erguidos os princípios da moralidade e da razão. Com isso, a proposta nietzschiana é o surgimento de um tipo superior ao homem,

⁴ “‘eternal recurrence of the same’ is the name of the Being of beings. ‘Superman’ is the name of the [...] being who corresponds to this Being.”

capaz de afirmar e valorar a vida sem se reprimir pelos valores ético-religiosos da modernidade, mas suprimindo tais valores.

Segundo Marton,

para transvalorar os valores, é necessário suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados; é preciso ter conhecimento da morte de Deus – e, em consequência, substituir a concepção de homem como criatura em relação a um Criador por outra, pela concepção de além-do-homem. Deixando-se de postular um mundo transcendente, é a este que se passa a tomar por critério de avaliação das avaliações (MARTON, 2003, p. 28).

Como vimos anteriormente, o espírito livre é interpretado por Nietzsche como um tipo de homem superior frente aos valores da modernidade, mas ainda encontrava-se inacabado devido os atributos que ele possuía, segundo Lobosque (2010, p. 237), raros, porém conhecidos. Esse autor afirma que

a figura do além-do-homem, portanto, diferentemente do espírito livre, é vazia de atributos: sendo aquele que surgirá depois da transvaloração de valores, nenhum dos valores presentes pode aplicar-se a ele. Não é o maior dos homens que podemos conceber, nem apresenta apenas, em grau mais alto, as qualidades dos maiores que conhecemos; é inconcebível à luz dos nossos valores, pressupondo outros, a inventar ainda (LOBOSQUE, 2010, p. 238).

No início da fase madura do filósofo, evidencia-se uma sequência da sua crítica aos conceitos morais que imperavam na sociedade moderna, que fora iniciada com os espíritos livres e que, através da caracterização da vontade de potência, faz-se referência a uma transvaloração. Nesse viés, ocorre uma fiel interpretação de criação e destruição de seus valores, sua origem e abrangência. Para Nietzsche, esse processo teria de possuir como objetivo a condução do homem moderno para além de sua condição atual, proporcionando a ele seu ultrapassamento.

Segundo Araldi,

na época de elaboração de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche considerava insustentável a tentativa ascética do espírito livre de viver sem moral, pois, mesmo o andarilho sem alvo haveria ainda uma vontade de saber oculta, a busca de afirmar a vida em qualquer uma de suas formas, mesmo no esforço da vontade de viver com um mínimo de paixão. Seria necessário, então, ir além do ceticismo, da recusa a amar e a odiar, de negar e criar, assim como do “pessimismo do intelecto”, enquanto constatação do caráter de erro do mundo. Por essa razão [...] convergem os esforços nietzschianos de encetar um novo caminho, o da “criação” do além-do-homem, que se abre a partir do eterno retorno e da constatação do advento do niilismo. (ARALDI, 2004, p. 290-291)

Para Nietzsche, o além-do-homem é uma concepção para o homem do futuro, liberto dos conceitos da moralidade. Um homem que estaria propenso a agir como “o *aniquilador* da moral” (NIETZSCHE, 1995, p. 54), que propõe dar um sentido para a vida após a morte de Deus, proclamando uma fidelidade à Terra. Dessa forma, compreende o além-do-homem como “o bom-senso da Terra” (NIETZSCHE, 1985, p. 10), ou seja, o afirmador da vida em seu mais alto nível. O além-do-homem, “que sabe que Deus morreu, isto é, que sabe que o idealismo transcendente chegou ao fim, reconhece no além idealista apenas um reflexo utópico da Terra; devolve a esta o que lhe foi levado de empréstimo e roubado” (FINK, 1988, p. 74). O que se almeja com a doutrina do além-do-homem é o surgimento de um tipo mais elevado que pela Terra o amor jamais cessará.

Para Nietzsche (1996a), conceitos como o de Deus não passam de um produto do ser humano e que nos mostra uma vontade inatingível de determinar um sentido a vida. Essa distinção é evidenciada quando Nietzsche afirma que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 1996a, p. 73). Da mesma forma, a morte de Deus para o filósofo caracteriza-se como uma saída para o fim de conceitos e juízos preestabelecidos; o além-do-homem, uma contraposição alcançada pelo homem desvencilhado dos conceitos cristãos que compreendem a “seriedade da existência” (NIETZSCHE, 2008b, p. 23) através de um sentimento de domínio, e não de vingança e ressentimento, em que “as forças reativas imperam sobre as forças ativas” (DELEUZE, 1996b, p. 168), define-se como sentido da Terra e constitui através dessa seriedade a afirmação da vida em sua totalidade.

Tendo a morte de Deus como fato inevitável na sociedade moderna e a busca de novos sentidos de afirmação da vida surgindo através da ciência e dos livres pensadores, o além-do-homem nietzschiano é interpretado como um tipo superior ainda não conhecido, apresentado por Nietzsche como uma proposta a ser alcançada pelo homem. Portanto, diferentemente do gênio ou dos espíritos livres, cujos valores descritos anteriormente nos são conhecidos e que pelo filósofo são nomeados e exemplificados, o além-do-homem é anunciado por Zaratustra sem ainda percorrer todo o caminho para atingi-lo. Diferentemente, Deleuze (1996a), aponta que apenas a metade de sua trajetória ao atingir o meio-dia, sendo somente possível concluir o percurso através de uma *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*), novos e antigos, que são arquitetados pelo paradigma ético-religioso do cristianismo. Dessa forma, o surgimento do além-do-homem já pressupõe cumprida a incomensurável tarefa de transvaloração, como ressalva Haar em sua obra *Nietzsche et la métaphysique* [Nietzsche e a metafísica].

Pelo fato de o além-do-homem remeter-se a uma condição ainda não conhecida, cabe ao homem no ultrapassar-se definir e determinar quais condições são essas, criando-as e legitimando-as. Isso se faz possível devido o homem conhecer suas necessidades. Entretanto, Haar (1993) adverte que o homem, ao buscar conhecer suas necessidades e ultrapassá-las, já pressupõe uma transvaloração.

Para Nietzsche, a *transvaloração de todos os valores* somente é possível através do esforço que o homem deve exercer para buscar seu ultrapassamento e, com isso, sair da inércia e decadência do mundo cristão. O homem, para o filósofo, diferencia-se daquilo que é para aquilo que ele se propõe a ser mediante sua concepção de valores. “Nietzsche procura mostrar, de modo determinado, que o prazer de vir a ser e de criar da vida é mais originário e forte do que a dor e a vontade de aniquilar” (ARALDI, 2004, p. 411) proposta pela tradição cristã. Portanto, para Nietzsche, o além-do-homem encontra-se acima das valorações do homem.

O além-do-homem é tido como proposta, mas também é concebido como forma de ultrapassar o “nihilismo negativo” do homem moderno que encontra-se esgotado e sem possibilidade de atingir novos objetivos que, segundo Machado (1999b), se originou com o cristianismo e que se fortalecia com a condição de Deus estar morto. Nietzsche percebe que, a partir do anúncio da morte de Deus, o nihilismo negativo começa a despontar com mais força sobre a sociedade moderna.

Dessa forma, o nihilismo é apresentado como a ciência desse apagamento, como “a história deste grande desprendimento”, o extremo rompimento com o lugar específico do homem, como uma mudança de centro, uma excentricidade que constitui o modo de notificação mais fundo do seu ser e a configuração, em ato, de sua vida. (MATOS, 2003, p. 143).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche descreve que, para não se deixar contaminar com o nihilismo, fazia-se necessário que o personagem capital da obra se isolasse em uma caverna. Ao sair da caverna, Zaratustra percebe que a existência dos valores não passava de uma imposição na qual os homens se submetiam em prol de sua afirmação, mas que acarretava em sua própria desvalorização. “Grande Astro! Qual seria sua felicidade se lhe faltassem aqueles a quem ilumina? Faz dez anos que se aproxima da minha gruta e, sem mim, sem a minha águia e a minha serpente, estaria afadigado da sua luz e deste caminho” (NIETZSCHE, 1985, p. 7).

Nessa passagem de *Zaratustra*, percebemos a alusão à solidão que Nietzsche anunciara aos espíritos livres. Contudo, a solidão isoladamente não corresponde às

perspectivas que Nietzsche almeja com o além-do-homem. Zaratustra considerava os homens solitários como “ponte para o futuro super-homem” (MACHADO, 1997, p. 76). Embora os homens solitários fossem criadores de novos valores, Nietzsche os compreende como pertencentes a um contínuo processo de aprendizagem.

Exemplificando, Nietzsche descreve em *Zaratustra* que se fazia necessário que o espírito passasse por uma transformação. Zaratustra alerta para a necessidade de três metamorfoses que são necessárias para o homem compreender seu significado perante o mundo. A primeira diz respeito ao camelo, o animal manso de rebanho que carrega os fardos que lhe são atribuídos sem se queixar. Para Nietzsche, isso se refere ao cristão que se considera como um escolhido, um “bem-aventurado por ser manso, acreditando herdar a Terra” (Mateus 5, 5). De acordo com Zaratustra, o camelo necessitava alcançar seu próprio deserto. “No deserto mais isolado, porém, efetua-se a segunda transformação: o espírito torna-se leão; quer conquistar a liberdade e ser senhor do seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 1985 p. 20). É a partir da compreensão de ser senhor de suas próprias ações, de sua liberdade, que o homem se conduz para possibilidade de criar novos valores. Entretanto, por ainda estar influenciado pela cultura e valores que antecedem seu atual estado de espírito, necessita da terceira e última transformação, a criança, constituindo pela mediação da solidão do leão uma criação de valores que estão para além-do-homem:

A criança é a inocência, é o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. Sim; para o jogo da criança, meus irmãos, é necessária uma santa afirmação: o espírito quer agora sua vontade, o que perdeu o mundo quer agora o seu mundo. (NIETZSCHE, 1985, p. 21).

Evidencia-se que esse processo de transformação a que se refere Nietzsche na obra de *Zaratustra* tem como meta afirmar a vida perante a Terra através do surgimento do além-do-homem. Contudo, os homens possuidores de um sentimento de ressentimento, de vingança e devido à sua condição de submissão não compreendem o propósito do surgimento do além-do-homem. O processo metamórfico descrito por *Zaratustra* e a situação em que os valores se encontram são questionados aos homens na praça do mercado, e também pelo personagem é anunciada a luta que deve existir entre esses homens e o último homem (*letzter mensch*).

Até a presente data todos os serem apresentaram algo superior a si mesmos; e vocês querem o refluxo desse grande fluxo, preferem tornar ao animal, ao invés de suplantar o homem? [...] Esquadrinharam o caminho que separa o verme do homem, e ainda resta em vocês muito do verme. (NIETZSCHE, 1985, p. 9).

Para Nietzsche, o último homem é o homem do niilismo. Incapaz de sair de seu amesquinamento e desprezar a sua própria condição. O último homem é a representação do homem que, estando em conflito com a crise dos valores vigentes na sociedade, não cria e não nega qualquer valor. Segundo Giacóia Júnior,

a figura do último homem é a caricatura satírica do ideal que animava a crença da moderna *Aufklärung* [reconhecimento]: a convicção de que nas vicissitudes da história é preciso reconhecer a laboriosa e heroica peregrinação do gênero humano, na curva de um progresso infinito, em busca do fim último de sua existência: a consecução da felicidade e da bem-aventurança sobre a Terra, o advento glorioso do primado universal da razão e da justiça. (GIACÓIA JÚNIOR, 2003, p. 17).

O conceito de último homem é o conceito cristão de homem moderno que se apresenta como a confirmação dos fundamentos da moralidade e otimismo socráticos. Desse modo, dentre as tipologias descritas na filosofia de Nietzsche, o último homem é considerado pelo filósofo como a figura mais depreciável a que se faz referência em seu *Zarathustra*, um homem fragmentado. Sendo assim, o que Nietzsche (1985) propõe com o além-do-homem é uma meta ao último homem, o escravo, o servo, o cristão, o animal de rebanho, de coletividade. É uma proposta de sair da decadência que vive a modernidade presa a julgamentos morais tendo como objetivo uma nova perspectiva para o homem. Para Nietzsche, o homem, ao se desvincular desses juízos de valores religiosos, metafísicos e morais, cria novos valores à luz do amor *fati*. Segundo Vattimo (1990), a aceitação do amor *fati* sugere a mesma aceitação da vida proposta por Zarathustra aos aleijados da grande ponte, onde é esclarecida a doutrina do eterno retorno para que o homem possa compreender-se e afirmar-se plenamente perante a Terra e a sua própria existência, querendo-a e criando-a.

Como livramo-nos da corrente das coisas e do castigo da existência? [...] Como haverá redenção, se há um direito eterno? Ai! Não se pode aluir a pedra do passado: é necessário que todos os castigos sejam também eternos. [...] Nenhum caso pode ser destruído; como poderá ser feito pela punição? Eis o que há de eterno na punição da existência: a existência deve ser uma vez e outra, eternamente ação e dívida. A não ser que a vontade termine por si libertar a si mesma, e que o querer se mude em não querer. (NIETZSCHE, 1985, p. 108).

Dessa forma, o filósofo apresenta sua doutrina do eterno retorno como forma de afirmação de valores que criam, destroem e se transformam e que, diferentemente da formulação cristã de igualdade dos homens, se constituem no ser humano afirmar a si mesmo, sendo essa autoafirmação compreendida na filosofia nietzschiana como condição primordial do homem de afirmação e valoração da vida e de lealdade à Terra. Isso possibilitaria ao

homem desprender-se de conceitos predeterminados e compreender a significação do além-do-homem.

Sobre a compreensão de Heidegger sobre o além-do-homem, descreve Motta:

O super-homem é um “ideal contingente constituído de um princípio dinâmico, o da superação, seu alvo é um esforço para ir além; desta maneira um estado de estabilidade e conforto nunca é alcançado”. Trata-se da superação do niilismo. É um eterno estado de intensificação e de alegria, experiência da unidade de todas as coisas no momento, do “eterno retorno”. Trata-se de querer a vida como ela é. (MOTTA, 2008, p. 6).

Para que o homem se permita ultrapassar a si mesmo e abranger a doutrina do eterno retorno, necessita-se que ele não esteja preso aos valores morais e/ou a sua hierarquização, compreendendo todo o “gozo que oferece toda espécie de incerteza, de tentativa [...] de necessidade” (NIETZSCHE, 2011b, p. 448), o que acarretaria o surgimento do além-do-homem. Sobre o eterno retorno, afirma Nietzsche que essa é a “mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto ser alcançar” (NIETZSCHE, 1995, p. 82). E juntamente à doutrina do eterno retorno exerce-se na filosofia de Nietzsche, como força que a anima, a vontade de potência, que resultaria, como descrito por Zaratustra no capítulo “Da vitória sobre si mesmo”, como a fundamentação da vida que se contrapõe à moralidade. “Só onde há vida há vontade; não vontade de vida, mas como eu apregoo vontade de domínio” (NIETZSCHE, 1985, p. 88). Quanto à relação entre moralidade e resultado proveniente da vontade de potência, compreende Vattimo que

a moral sempre condenou a explícita vontade de poder dos dominadores, dos transgressores ou reformadores da moral. Uma vez descoberto que tudo é vontade de poder, todos são obrigados a tomar posição: já não existe, para os fracos e falhados, a proteção da moral, que lhes forneceu a base para desprezarem e condenarem os fortes. (VATTIMO, 1990, p. 78).

Sendo assim, “vontade de poder e eterno retorno confirmam um novo modo de conceber o mundo” (RIBEIRO, 2004a, p. 176) frente ao caos da crise dos valores. Nietzsche afirma que, sendo a vida uma constante luta, cabe ao homem afirmá-la, valorá-la ou não; somente possível através de uma força que a anima.

Mas o que é a vida, então? Isto confiou a vida mesma a Zaratustra, o caminhante, o convalescente: “eu sou o que tem que se supera sempre a si mesmo”. A vida é superação, ultrapassamento, luta. Não é repouso, não é paz, mas luta, guerra e devir. Vontade de contradição e adversidade. A vida quer a superação de si mesma, quer o ocaso e novas auroras. Não quer conservar-se. Por isso não pode ser vontade de conservação e de vida o que quer, mas, na superação de si, querer o poder mesmo

querendo seu ocaso. Devemos ser capazes de um nobre querer. Aqui se faz justiça ao que é. O que é assim, portanto, uma luta de forças pelo poder. (RIBEIRO, 2004b, p. 278, tradução nossa).⁵

Do mesmo modo, o que é valorado pelo filósofo é a guerra e, juntamente com ela, “tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem” (NIETZSCHE, 2007a, p. 11). Para Nietzsche, a vontade de potência somente desempenha sua função de afirmar a vida no momento em que ela permanece se elevando como condição para tal, do contrário daria origem a um processo de enfraquecimento, conseqüentemente a decadência. “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio” (NIETZSCHE, 2007a, p. 13). É por intermédio da vontade de potência e do eterno retorno que é possível uma criação de novos valores que culminariam em um tipo superior ao homem, o além-do-homem.

Nietzsche, para compreender o além-do-homem como um tipo superior, teve que passar por um processo de aprendizado que se iniciou em seus primeiros escritos, com a concepção dos conceitos de criação e destruição. Posteriormente, estabeleceu uma contraposição à cultura e tradição do cristianismo, herdando a crise das afirmações dos valores frente as ideias modernas, culminando na criação de um tipo superior ao homem que não se encontra vinculado a nenhum valor descrito pelo processo histórico.

A proposta do além-do-homem surge da necessidade que o filósofo percebe que o homem possui em decorrência da morte de Deus de afirmar e de negar seus próprios valores, de transvalorar. “Somente agora dará à luz a montanha do futuro humano. Deus morreu: agora nós queremos que viva o super-homem” (NIETZSCHE, 1985, p. 218). Para Zarathustra, o Deus que morreu foi o maior contratempo para os homens. Entretanto, independentemente da falha do homem em buscar sua felicidade em conceitos e valores que não afirmam a vida, ainda é possível que o homem compreenda, crie e ascenda ao além-do-homem.

Portanto, o além-do-homem apresenta-se como a figura que Nietzsche almeja para o homem que, consciente de sua condição humana e encorajado por vivenciá-la sem submetê-la a valores transcendentais, compreende a fidelidade à Terra como a meta a ser alcançada no ápice de sua criação, quando do seu entendimento da dualidade existente de prazer e dor no

⁵ “Pero, ¿qué es la vida, entonces? Esto se le ha confiado la vida misma a Zarathustra, el caminante, el convaleciente: “yo soy el que tiene que superarse siempre a sí mismo”. La vida es superación, sobrepasamiento, lucha. No es reposo, no es paz, sino lucha, guerra y devenir. Voluntad de contradicción y adversidad. La vida quiere la superación de sí misma, quiere su ocaso y nuevas auroras. No quiere conservarse. Por eso no puede ser voluntad de conservación y de vida lo que quiere, sino en la superación de sí querer el poder aunque sea querer su ocaso. Hay que ser capaz de un noble querer. Aquí se hace justicia a lo que es. Lo que es así, una lucha de fuerzas por el poder.”

seu processo de ir além de si mesmo, tendo como consequência a anulação das imposições metafísicas, morais e religiosas tidas como absolutas. Sendo assim, a busca do homem pelo além-do-homem é a busca da criação/afirmação da vida em sua mais alta abundância.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tântatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- ARALDI, Clademir Luís. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Ijuí: Unijuí, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: RES, 1996b.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1996a.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.
- GIACÓIA, Oswaldo. O caos e a estrela. *Impulso.Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, out. 2003.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zarathustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. Who is Nietzsche’s Zarathustra? *Review of Metaphysics*, v. 20, n. 3, p. 411-431, Mar. 1967.
- LOBOSQUE, Ana Marta. *A vontade livre em Nietzsche*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.
- MACHADO, Roberto. Zarathustra, o apolíneo e o dionisíaco. In: PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999a.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARTON, Scarlett. Em busca do discípulo tão amado: uma análise conceitual do prólogo de Assim Falava Zarathustra. *Impulso Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, out. 2003.
- MATEUS. In: *BÍBLIA sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007. p. 781-814.

MATOS, Junot Cornélio. Críticas nietzschianas à modernidade. *Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas*, v. 19, n. 28, out. 2003.

MOTTA, Manoel Barros da. Nós inventamos a felicidade! Sobre Nietzsche e Jacques-Alain Miller. *Latusa Digital*, ano 5, n. 35, dez. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: FCA, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora*. Petrópolis: Vozes, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Dernières lettres*. Paris: Rivages, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Porto São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos*. Ed. espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca. [S.l.]: Tecnos, 2010a. v. III, 1882-1885.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos*. Ed. espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca. [S.l.]: Tecnos, 2010b. v. IV, 1885-1888.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. São Paulo: Victor Civita, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. The case of Wagner, Nietzsche contra Wagner, and selected aphorisms. Edinburg/London: TN Foulis, 2008. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/25012/25012-h.html>>. Acesso em: 15 set. 2011a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011b.

PENZO, G. O divino como problematidade. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2000.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Culpa e responsabilidade em Nietzsche. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 169-178, 2º sem. 2004a.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Culpa y responsabilidad en Nietzsche. Tese (Doutorado) – Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía I, Madrid, 2004b. Disponível em: <<http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27808.pdf>>. Acesso em: 15 Set. 2011.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Deus na filosofia nietzschiana. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de (Org.). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas, 2010.

SILVA, Vagner. A tipologia nietzscheana. *Dialogia*, v. 7, n. 1, p. 103 – 112, 2008. Disponível em: <www.uninove.br/PDFs/Publicacoes/dialogia/dialogia_v7n1/dialogia_v7n1_4h08.pdf> acesso em: 20 mai 2012.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

A RELAÇÃO ENTRE DEUS E O BELO EM ANSELMO DA CANTUÁRIA: UM DIÁLOGO COM O BELO PLATÔNICO

*Emmanuel Athayde**

Resumo

Uma das inquietações que se apresentam a respeito desse assunto consiste na limitação com que ele é tratado, pois quando se fala de Belo na Idade Média, é comum classificar apenas Tomás de Aquino como um representante desse tema. A questão aqui não é contradizer tal crença, mas apresentar Anselmo como um personagem também significativo nessa discussão, pois observa-se que ele trata do Belo sob uma abordagem diferente, diga-se de passagem, de Aquino, que tem uma perspectiva aristotélica, já o pré-escolástico, platônica, questão essa que ao longo do trabalho será melhor elucidada. Em Anselmo percebe-se a presença do Belo, com o nome, “Deus”, o ser ao qual Anselmo busca esclarecer acerca de sua existência no *Proslogion*, na expressão “o ser do qual não é possível pensar nada maior”. Ele chamará esse ser ainda de “Bem Supremo” e um ser que é algo “sumamente bom, grande e superior a tudo o que existe” como aquele que não é apenas o único ser preexistente, mas também, o padrão de qualidade perfeita, onde se encontram a harmonia, o perfume, o sabor, a beleza, de maneira inefável e completamente própria, atributos esses que doou às suas criaturas. A partir dessa concepção prévia da existência, ou melhor, do tratamento de um belo nas obras de Anselmo, é possível identificar traços platônicos em suas concepções, pois para Platão, o belo é o bem, a verdade, a perfeição. Assim, ao ler Anselmo, observa-se que ele nomeia, ou melhor, classifica Deus como o Belo absoluto, aquele que detém todas as qualidades em sua essência.

Palavras-chave: Belo, Estética, Platão, Anselmo da Cantuária, Deus

Introdução

A proposta dessa comunicação está diretamente relacionada com a tese que está sendo desenvolvida, e consiste num trabalho que busca olhar o assunto sob a perspectiva da Estética da Religião, um campo de estudo ainda não bem definido e por serem raras as pesquisas nesse campo aqui no Brasil, há pouca contribuição acadêmica sobre o assunto, algo que pode ser considerado uma grande e imperdoável lacuna no país, já que as religiões são constituídas num vasto ambiente simbólico, rico em signos que remetem ao transcendente, por isso, a Estética da Religião pode contribuir à pesquisa religiosa. A partir dessa falta então, esse ensaio buscará desenvolver uma reflexão tendo como ponto inicial algumas definições de estética e discussões acerca do assunto relacionado com a religião e após isso, como o objetivo desse ensaio é refletir sobre a relação entre o Belo e Deus em Anselmo da Cantuária,

* Mestre. PUC-SP

discutir-se-á sobre o Belo presente nas obras de Platão, e a partir daí buscar-se-á perceber se há uma relação com a perspectiva que o pensador medieval possuía acerca do Belo.

1 Estética e religião

Falar de estética sob as vistas da religião é um ramo de pesquisa ainda pouco explorado no Brasil, então a partir dessa realidade, buscou-se refletir sobre esse assunto, mas começando por discutir sobre alguns conceitos acerca do termo.

Sobre a definição do termo estética comenta Talon-Hugon (2009, p.7), “o que é estética? A pergunta é aparentemente simples, mas, na realidade tremendamente difícil”, e apresenta algumas definições expostas em diversas obras, com isso perceber-se que não há uniformidade no uso do termo, pois as definições são diversas, em alguns casos, estreitas demais, em outros, bastante amplas, o que acaba sendo comum com as diversas tentativas de denominação de outros muitos termos nas várias áreas do conhecimento, contudo, constata-se que se trata de algo referente ao belo, a beleza, e fatos semelhantes, assim, entende-se que a estética refere-se a algo relacionado com a “filosofia do belo” (BOSANQUET, 1949, p.7), e que tem relação direta com a origem do termo grego de onde se originou a palavra, como observa o intelectual francês Etienne Gilson (2010, p.101-102), “a estética tem por objetivo a natureza do ato pelo qual percebemos o belo, já que a própria palavra *aisthesis*, da qual a disciplina tira o seu nome, significa originalmente, certo ato de apreensão ou percepção”. Portanto, estamos diante de um ramo do conhecimento filosófico que trata do belo e seus afins.

Como a proposta dessa reflexão consiste em olhar para o belo tanto em Platão como em Anselmo, numa tentativa de extrair relações na perspectiva da estética, e por saber que tal termo surge no século XVIII, surge a pergunta: Não seria um anacronismo falar de estética nos tempos da Antiguidade e no medievo?

Valendo-se da citação de Talon-Hugon (2009, p. 9-10), percebe-se que o aparecimento da estética não coincide com a sua denominação:

o termo ‘estética’ não aparece senão no século XVIII, pela pena de Baumgarten que, primeiro, propõe o substantivo em latim (*aesthetica*) nas suas *Meditações Filosóficas* (1735), e depois em alemão no seu *Aesthetica*, em 1750. Mas a invenção do nome não significa a invenção da disciplina [...] Baumgarten só inventa a palavra [...] Se se considera que o aparecimento da estética não coincide com a sua denominação, porque não fazer remontar este nascimento aos inícios da filosofia e incluir na disciplina estética o *Hipias Maior* de Platão, a *Poética* de Aristóteles ou a *Enéada*, I, 6, de Plotino sobre o belo? Os autores da Antiguidade teriam feito da estética o que

Aristóteles fez da metafísica: refletir sobre o ser, mas sem dispor de um nome para designar estas reflexões [...] Como se vê, embora seja simples datar o aparecimento da palavra, é muito mais difícil datar o aparecimento da disciplina.

A reflexão sobre o belo, a beleza, as belas artes e demais assuntos similares, já aparecia nas falas de Sócrates, portanto, antes da nomeação do termo nessa perspectiva moderna, as questões já eram tratadas, assim, como comenta Costa (2011, p.11-12)

De forma que, a rigor, não se encontra tal conceito nos escritos dos pensadores antigos, medievais e renascentistas, o que não significa dizer que tais pensadores não se detiveram no estudo do belo, ou não tenham teorizado acerca do belo e sua aplicabilidade no mundo da arte. Antes pelo contrário, nas entrelinhas da Filosofia, da Teologia e das demais Disciplinas Gerais que os antigos e medievais chamavam de “Artes Liberais”, ou no famoso *Trivium* e *Quadrivium*, notadamente na Gramática, na Música e na Retórica, encontram-se muitas e profundas reflexões acerca do Belo, e da arte dele decorrente.

Assim, percebe-se que houveram discussões acerca do assunto nesses períodos, mas obviamente deve-se respeitar os devidos contextos, ambientes, pensamentos e inquietações de cada autor, de acordo com a sua época, procurando olhar para essas questões a partir das lentes dos autores envolvidos.

Após essa breve reflexão sobre uma definição de estética e a identificação de discussões referente aos assuntos correspondentes à disciplina desde tempos antigos, antes mesmo de sua nomeação, parte-se agora para um ramo específico desse conhecimento, a saber, da sua relação com a religião.

Na verdade são dois conceitos complexos, tanto o de estética, como visto acima, quanto o de religião, pois observa-se que sobre o termo “religião” atualmente há inúmeras controvérsias, devido às diversas tentativas de se definir tal conceito, como apresenta Hock (2010, p.17)

Quase todas as “introduções” remetem ao psicólogo da religião James Leuba, que já no início do século XX tinha reunido quase cinquenta definições diferentes de “religião”. É claro que rejeitou todas e ofereceu a sua própria, como alternativa. De lá para cá, as tentativas de definir “religião” cresceram para um número que já não pode ser registrado.

Assim perceber-se que também não há uniformidade no uso do termo religião, pois as definições são inúmeras, em alguns casos, como na estética, são estreitas demais, em outros, bastante amplas, portanto, a ideia de uma universalidade do termo compromete outras crenças que fazem parte desse universo religioso, assim, cabe ao pesquisador respeitar as épocas e

demais particularidades onde tal termo pode aparecer, pois “como qualquer outro objeto, a religião é reconhecível por características-chaves” (GRESCHAT, 2005, p.18), características essas que correspondem as crenças particulares de cada grupo específico, como ao contexto que se encontra inserido o determinado objeto de análise.

Como a proposta não é se deter sobre a conceituação dos termos, vale salientar que há dificuldades em se refletir sobre esses assuntos em separado, e conseqüentemente se torna mais complicado quando se propõe fazer uma relação entre essas duas áreas.

Nessa diversidade de definições acerca da religião, alguns conceitos acabam aparecendo comumente para classificar aquilo que é religioso em relação ao que não é, mesmo que não surja com unanimidade, como é o caso de culto, de rito, de sagrado, de experiência, e demais objetos que favorecem à percepção do pesquisador da religião, assim, a partir dessa observação, e como o estudo da estética está diretamente relacionado à percepção, Hock (2010, p.15), propõe que a Estética da Religião consiste em perguntar “por aquilo que nas religiões pode ser percebido pelos sentidos e procura analisar a relação complexa entre religião e processos de percepção”, sempre respeitando as devidas classificações e conceituações. A partir daí procurar-se-á refletir sobre essas questões específicas nas obras platônicas que tratam acerca do Belo e a concepção que Anselmo tinha sobre o Belo e Deus, tentando conciliar ambas as abordagens.

2 O belo platônico

Em alguns dos diálogos de Platão, o filósofo grego discute sobre o belo, assunto do nosso interesse aqui e cabe primeiramente tentar expor sua percepção sobre esse tema, através dos relatos das falas de Sócrates, seu grande mestre.

A primeira obra que vale destacar é Hípias Maior, um diálogo composto durante a juventude platônica, onde este descreve um diálogo que Sócrates trava com o sofista Hípias, sobre o que é o belo? E com a suficiência devida de um sofista, diz ser muito simples e propõe como primeira definição ser o belo uma bela jovem (PLATÃO, 1980, p.372), esse argumento foi logo rejeitado pelo simples fato de que um exemplo não é capaz de chegar a essência de algo, pois para Sócrates há outras coisas que são belas também, como uma égua, uma lira, uma panela, entre outras, então Hípias apresenta uma segunda proposta, de que algo é belo no momento que é acrescentado ouro, como se vê “todos nós sabemos que o objeto a que acrescentarmos ouro, por mais feio que fosse antes, fica bonito com esse ornato...” (PLATÃO, 1980, p.374) e novamente Sócrates rejeita sua ideia, e em seguida, lança uma

provocação de que aquilo que é mais conveniente é sempre mais belo” (PLATÃO, 1980, p.376). Mas também tal argumentação não é suficiente para encerrar a discussão, porque o conveniente dá somente a aparência da beleza. Numa outra tentativa, e cansado das desconstruções de Sócrates, Hípias lança seu terceiro argumento, numa tentativa de encerrar a discussão, de que “para qualquer pessoa, o que há de mais belo é ser rico, gozar saúde, ser honrado pelos Helenos, chegar à velhice e, assim como sepultou condignamente os pais, ser sepultado pelos filhos, por maneira bela e suntuosa” (PLATÃO, 1980, p.377), e mais uma vez, Sócrates silencia Hípias, dizendo que o sofista estava fugindo de seu real interesse que era saber sobre a essência do belo e então Sócrates propõe que belo é aquilo que é útil e mais uma vez através de suas próprias argumentações percebe que a capacidade e a utilidade de algo não são o belo (PLATÃO, 1980, p.384). Por fim, Sócrates propõe que o belo causa um prazer que nos vem “por intermédio da vista e do ouvido” (PLATÃO, 1980, p.393), contudo, após uma longa tentativa de chegar à essência do belo, conclui ser ele difícil de se definir.

Conforme visto acima, após um acirrado diálogo com Hípias, Platão, através dos discursos de Sócrates, que discorre sobre o belo, percebe-se que Sócrates fala acerca do belo sob um caráter sensível, percebível, através dos sentidos humanos, vistas e audição. Já em outros textos, Platão trata do belo inteligível, justamente daquilo que só existe no mundo das ideias, que não pode ser concebido pelo mundo sensível, que transcende aos sentidos humanos, e sobre essa relação entre o belo sensível e o belo inteligível, observa Costa (2011, p.13):

É só no *Fedro* e no *Hípias Maior*, que Platão discorre acerca da relação entre o belo sensível e o Belo inteligível, sendo este fonte daquele, no qual diz que a beleza sensível só é bela porque nos faz recordar da Beleza que a alma contemplou no mundo das ideias, sendo a beleza sensível reflexo, sombra ou participação do Belo inteligível.

Percebe-se que no *Fedro*, a beleza é a única coisa, entre todas as ideias, que tem conformidade com as coisas visíveis. Embora Platão discorra através da percepção do belo, através das coisas visíveis, a grande questão gira em torno de sua origem e o visível acaba se tornando um reflexo daquilo que é o essencial da beleza inteligível.

No *Banquete* a questão do belo é tratada em categorias, o que dá uma impressão de ser admitido de forma gradativa, passando dos belos corpos à beleza dos corpos universalmente, depois às belas ocupações, às belas ciências, ao belo supranatural e, enfim, à essência, ou seja, a ideia do belo, como se observa a seguir através do discurso de Diotima

Partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo (PLATÃO, 2011, p.171).

Esse conhecimento destacado no Banquete só é possível através de uma certa espiritualização do tema, ou seja, onde o belo em si mesmo, em sua essência, se encontra de forma absoluta apenas no mundo das ideias, de forma “simples, pura e sem mistura, e contemple não a beleza maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma”(PLATÃO, 2011, p.173), que só pode ser contemplada absolutamente nesse estado, portanto, essa foi a perspectiva que Sócrates apresentou de acordo com o discurso de Diotima, uma

sacerdotisa estrangeira que o teria iniciado [Sócrates] nos ‘mistérios do amor’, culminando com a experiência extática da contemplação da beleza em si. A personagem de uma sacerdotisa e o ensinamento da ascensão erótica como uma ‘iniciação mística’ infundem um clima religioso e místico à fala de Sócrates (2011, p.54).

Como observado anteriormente, o belo não apenas é observável através das coisas visíveis, por meio dos sentidos, assim, essa busca pela definição do belo ganha um caráter mais essencial, através de certa espiritualização do termo que se mostra em conexão com o deus Eros, ligação essa fruto da proposta do grupo que se reunia na casa de Agatão, para louvá-lo pela sua vitória numa competição entre poetas trágicos, durante o banquete foi proposto que os participantes proferissem adoração à Eros, e sob essa celebração erótica, discute-se a respeito da beleza.

Assim, o belo em Platão tem um caráter sensível, como proposto em Hípias Maior, algo percebível pelos sentidos humanos em parte, e como também observa Talon-Hugon (2009, p.15), “eterno, absoluto, irrelativo, estranho à geração e à corrupção”, que por ter essa característica e fazer parte em sua essência do mundo das ideias, de um local inalcançável pelo homem, os seres humanos ficam com aquilo que é insuficiente para chegar à sua essência, assim, deve-se se contentar com a aparência do belo que se revela através de características como o bem, a verdade e a perfeição, que serão destacadas a seguir.

3 A relação entre o belo platônico com o deus anselmiano

No Banquete Platão claramente faz uma relação da beleza com o bem (PLATÃO, 2011, p.145), como algo que manifesta o que é bom, e além do bem, há a questão da proporção, como se vê no Timeu, “o bem é sempre belo, e ao belo jamais lhe faltará proporção. Assim, para que um ser vivo seja belo, teremos de aceitá-lo como bem proporcionado” (PLATÃO, 1977, p.106) e prosseguindo sobre a questão do belo, percebe-se que no ser humano que contempla o que é belo, lhe é gerado verdadeira virtude (PLATÃO, 2011, p.173), assim, além da relação do belo com o bom, com a proporção, há também relação com a verdade, como visto também em Filebo na fala de Sócrates, “assim, no caso não podermos apanhar o bom por meio de uma única ideia, recorramos a três: a da beleza, a da proporção e a da verdade” (PLATÃO, s/d, p.53).

Agora, sobre a relação do belo platônico com os escritos anselmianos, primeiramente é possível identificar influências platônicas num certo período áureo da Idade Média, pelo menos naquele que foi contemporâneo ao arcebispo da Cantuária, como se observa abaixo:

Na realidade, as ideias de Platão tiveram predomínio não só inicial, mas duradouro na Idade Média sobre a filosofia aristotélica, como testemunha o interesse revelado pelas obras do neoplatonismo pseudo-Dionísio, com início no século IX, e o entusiasmo desencadeado pelo Timeu ao longo de todo o século XII (PRICE, 1996, p.130).

Uma outra questão que vale destacar é sobre o ser de Deus no período medieval, já que é o principal personagem abordado pelo autor medieval da reflexão, e sobre ele, comenta Schuback (2000, p.50) “consideramos como ponto de partida para ler os medievais a necessidade de se admitir a questão de deus como a grande questão medieval [...] Para o medieval, deus é condição de tudo, é toda condição”. A autora discorre ainda sobre algumas questões que devem ser respeitadas para tentar entender os escritos medievais, sendo Deus o ponto essencial, que Le Goff (2010, p.27), classifica como sem concorrente, “o Deus da Idade Média é um Deus oficial. Não tem concorrente”.

E no que diz respeito à questão do Belo, embora Anselmo não tenha escrito especificamente sobre o assunto, percebe-se a partir de uma leitura sem tanto aprofundamento nas obras anselmiana, a presença do belo em certos escritos, com o nome, “Deus”, o ser que Anselmo busca elucidar acerca de sua existência no *Proslogio*, na expressão “o ser do qual não é possível pensar nada maior” (ANSELMO, 1973, p.109), sobre esse ser, para Anselmo,

inicia-se e encerra-se a existência de todas as coisas, pois Ele é a causa da existência de tudo aquilo que os seres humanos conhecem, como observa Anselmo (1973, p.124):

Não és senão um bem único e supremo, completamente suficiente para ti próprio, sem carecer de nada, quando todas as demais coisas, ao contrário, precisam de ti por causa daquela parte de existência e de perfeição de que gozam.

Anselmo, chamará esse ser de “Bem Supremo”, e como se vê no *Monologio*, o descreverá como um ser que é algo “sumamente bom, grande e superior a tudo o que existe” (ANSELMO, 1973, p.13), como aquele que não é apenas o único ser preexistente, mas também, o padrão de qualidade perfeita, onde se encontram a harmonia, o perfume, o sabor, a beleza, de maneira inefável e completamente própria, atributos esses que doou às suas criaturas (ANSELMO, 1973, p.120).

A partir dessa concepção prévia da existência, ou melhor, do tratamento de um belo nas obras de Anselmo, é possível identificar traços platônicos em suas concepções, pois para Platão, o belo manifesta-se no bem, na verdade, na perfeição, sob uma ideia de proporção, portanto, tudo aquilo que é bom e que existe por si mesmo, longe do homem, por ser esse limitado e incapaz de produzir ou apreender o que é belo em sua essência, já que o belo encontra-se no mundo das ideias, não acessível a todos os homens, assim, ao ler Anselmo, observa-se que ele nomeia, ou melhor, classifica Deus como o Belo absoluto, aquele que detém todas as qualidades em sua essência, e que ao homem é impossível a apreensão absoluta.

Logo, é possível dizer não apenas que há uma perfeita sintonia na percepção platônica do belo em relação a compreensão anselmiana, mas destacar uma relação existente entre elas, pois para ambos o belo encontra-se relacionado com o bom, a verdade e a perfeição, o que para Anselmo, tudo isso corresponde ao “ser do qual não é possível pensar nada maior”.

Considerações finais

Um dos motivos de propor essa reflexão foi a falta de destaque de Steven Engler aos escritos anselmianos no que diz respeito à estética da religião, como destacado na citação a seguir, precisamente no que diz respeito a relação da teologia com a estética, por não mencionar Anselmo como um personagem onde aparece tal relação:

As relações entre a teologia e a estética no cristianismo começaram cedo. Justino Mártir, Orígenes, Basílio e Agostinho enfatizaram a visão da glória de Deus, insistindo na pureza do olho da alma. Com Lactâncio, Ambrósio e Hilário, escreveram que a luz da Verdade divina brilha pelo Filho, Jesus Cristo. Plotino propôs que a beleza da alma, em seu desejo de ver as formas, é a fonte da ascensão intelectual. Esse simbolismo atingiu seu ápice na obra do Dionísio (Pseudo-Areopagita), *Dos nomes divinos*. Na Idade Média, Boaventura e Tomás desenvolveram a idéia do Dionísio, de uma ascensão do belo até Deus, salientando a perfeição de Deus como causa da existência e inteligibilidade de tudo, ligando o belo, o bom e a verdade (ENGLER, 2007, pp.205-206).

Embora Anselmo não tenha escrito algo diretamente relacionado com o belo, tratando de tal assunto, sua relação com Deus está explícita, como visto ao longo do ensaio, assim procurou-se mostrar que é possível discutir as obras anselmianas numa perspectiva estética.

Sabe-se que o *Timeu*, de Platão, “foi uma obra fundamental para a formação do homem medieval (ECO, 2010, p.44), como proposta de reflexão para próximas pesquisas, fica uma questão, como haveria uma influência platônica em Anselmo, através desses textos discutidos acima, sendo que o *Timeu* era a única obra de Platão conhecida no medievo, segundo observa Talon-Hugon (2010, p.17), “Esta época não conhece nada de Platão que não seja o *Timeu*”?

Então tal influência platônica deve ter vindo de alguma outra fonte, que segundo Aertsen (2008, p.6), seria Agostinho e Dionísio Areopagita, como se vê, “a tradição platônica do pensamento sobre o belo foi transmitida à Idade Média através de duas avenidas que remontam, respectivamente, a Agostinho e a Dionísio Areopagita”. Assim, para próximos ensaios, fica o desafio de identificar a relação desses escritos com a percepção que Anselmo tinha acerca do belo, e verificar se realmente há uma relação e em que nível.

REFERÊNCIAS

- AERTSEN, Jan. “Verdadeiro-Bom-Belo”: O lugar da beleza na Idade Média. In: *Viso – Caderno de estética aplicada. Revista eletrônica de estética*. Nº 4, jan-jun/2008
- ANSELMO. *Monólogo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora: Abril Cultural, 1973.
- ANSELMO. *Proslógio*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora: Abril Cultural, 1973.
- BOSANQUET, Bernard. *Historia de la estetica*. Buenos Aires. Editorial Nova, 1949.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. Estética na Filosofia Medieval. In: *Revista Ágora Filosófica*. Ano 11, Vol 1, 2011.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estetica medieval*. Rio de Janeiro. Ed. Recordo, 2010.

ENGLER, Steven. A estética da religião. In: USARSKI, Frank. *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

GILSON, Etienne. *Introdução às artes do Belo: o que é filosofar sobre a arte?* São Paulo. Editora: É Realizações, 2010.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo. Editora Paulinas, 2005.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo. Edições Loyola, 2010.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. 2 ed. Rio de Janeiro. Editora: Civilização Brasileira, 2010.

PLATÃO. *Diálogos*. Vol XI. Timeu. Para. Editora. UFPA, 1977.

PLATÃO. *Diálogos*. Vol I e II . Hípias Maior. Pará. Editora. UFPA, 1980.

PLATÃO. *O Banquete*. Belém. Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. *Filebo*. Versão eletrônica do diálogo platônico “Filebo”. S/d.

PRICE, B. B. *Introdução ao pensamento medieval*. Porto, Portugal. Edições ASA, 1996.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis. Vozes, 2000.

TALON- HUGON, Carole. *A estética: história e teorias*. Minas Gerais. Edições e textos Grafia, 2009.

LINGUAGEM E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE RUBEM ALVES

*Fabiano Veliz**

Resumo

O tema central deste trabalho é a relação entre linguagem e religião no pensamento de Rubem Alves. Procurou-se evidenciar como se dá a relação entre estes dois conceitos no pensamento do referido autor. Para isso, partiu-se da análise e comparação das principais obras de Alves sobre a questão da religião e evidenciou-se que, para ele, a religião visa garantir um sentido para a existência do homem. Utilizou-se também a análise do debate atual sobre Deus para compreender como essa questão é abordada por Rubem Alves. Percebeu-se que a imagem de Deus enquanto “entidade metafísica” é abandonada no discurso moderno para se tornar uma exigência da interioridade humana. A linguagem sobre Deus não apontaria mais para um “objeto” que estaria lá fora, mas sim para o próprio homem. Dessa forma, a religião só pode ser vista como uma linguagem que falará dos anseios deste homem, da esperança desse homem de construir um mundo com sentido. A metodologia utilizada no trabalho é de caráter hermenêutico e tem como eixo a comparação entre as obras de Rubem Alves e o estudo do atual debate sobre a religião na tentativa de elucidar os conceitos de linguagem e religião.

Palavras chave: Religião, linguagem, esperança, desejo.

Introdução

Rubem Alves, filósofo e teólogo brasileiro procura pensar a religião no contexto da discussão iniciada por Feuerbach e desenvolvida até Nietzsche. Em sua proposta, Alves argumenta que a religião constitui um grito de esperança em meio ao caos e não está assentada sobre o objeto nem sobre o sujeito, mas se localiza em um ponto anterior, na relação sujeito-objeto. "A religião revela a lógica do coração, a dinâmica do princípio do prazer na medida em que ele luta por transformar um caos não-humano ao seu redor numa *ordo amoris*." (ALVES, 2007, p. 27) O ser humano se vê em um mundo que não lhe pertence e, para tentar escapar deste, cria para si um outro, em que o "princípio de prazer" se sobrepõe ao "princípio de realidade". Este processo de sobreposição se dá por meio da linguagem. O homem que efetua a sobreposição do princípio de prazer sobre o princípio da realidade assume uma nova linguagem, uma linguagem da esperança. O presente artigo mostra o caminho realizado por Rubem Alves para propor uma nova forma de ver a religião.

* Mestre em Filosofia da religião - FAJE – Faculdade Jesuíta. velizs@gmail.com

1 O corpo e a linguagem

A linguagem desempenha um papel fundamental na elaboração do conceito alvesiano de religião, pois é por meio da palavra que os mundos são construídos. Isso corresponde a um reviver do mito bíblico em que a partir da palavra divina todas as coisas são criadas. Assim, como afirma Alves, “para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem.” (ALVES, 2006, p. 5)

Podemos notar que a linguagem é algo completamente humano. A diferença feita por Feuerbach entre o homem e o animal no nível da consciência é retomada aqui, acrescentando que o homem também difere do animal por possuir uma linguagem.

O animal se relaciona com o meio de uma forma direta, adquirindo meios para sobreviver diante da natureza que o cerca. Para isso, reproduz mimeticamente aquilo que seus progenitores faziam. O passado de sua espécie determina como esse animal agirá durante toda a sua vida. Sua interação com a natureza tem em vista sua sobrevivência no mundo, logo, o animal preserva uma memória biológica que lhe possibilita agir sempre da mesma forma. Ele é o seu corpo. Sua programação é fechada, está preso à sua estrutura biológica de forma muito restrita.

Diferentemente do animal, o homem é um ser aberto. Ele é capaz de reprogramar seu passado de forma a agir diferentemente no futuro, pois não há uma relação causal entre o seu corpo e sua atividade.

É possível dizer que o ser humano é aberto ao futuro, já que não é determinado pelo seu passado biológico como o animal. Enquanto este se relaciona com a natureza de forma a tentar se adaptar a ela, o homem age visando transformá-la de forma que ela se adapte às exigências dele. A atividade humana visa sujeitar a natureza às necessidades do corpo humano, da vontade dele, e é por isso que os indivíduos criam os universos simbólicos, religiões, coisas que os animais não fazem nem nunca farão. É a abertura do ser humano ao futuro que lhe possibilita criar o novo.

Como afirma Alves,

Os universos simbólicos, a religião, a história são expressões do esforço humano no sentido de tornar a natureza, o tempo e o espaço em função de si mesmo. Esforço titânico para antropologizar o universo todo, transformando-o numa extensão do corpo. (ALVES, 2006, p. 12).

No entanto, nota-se que o corpo humano não é capaz de fazer grandes coisas. Se comparado ao de outros animais, revela-se como um dos mais frágeis. Em razão disso, o homem precisa inventar meios para conseguir sobreviver diante da natureza. A esses meios, damos o nome de técnica. Esta é, portanto, extensão do corpo, e, nesse sentido, pode-se afirmar que a sociedade é uma técnica inventada pelo homem para sobreviver na natureza. No entanto, ao mesmo tempo em que o homem cria a sociedade, esta dita como ele deverá viver. Segundo afirma Alves,

[...] é a linguagem que faz a sociedade possível e esta torna a linguagem necessária. O condicionamento de nossa percepção pela linguagem é, realmente, o condicionamento de nossa maneira de ver, ouvir e sentir pela sociedade. Isto significa que nossos mecanismos de interpretação não são mais puramente biológicos, mas sociais. (ALVES, 2006, p. 13).

Diferentemente dos animais, que se relacionam diretamente com a natureza, o ser humano tem a mediação da sociedade, e é ela que ditará o que pode e o que não pode ser feito pelos indivíduos. Para isso, ela cria valores sociais que são mecanismos para interpretação do mundo, o que possibilita a sobrevivência do homem em seu meio. Nesse caso, considera-se possuidor de valor apenas aquilo que pode ser tomado como indispensável para a sobrevivência humana.

Se notarmos isso, perceberemos que assim como afirma Alves, “todo esforço humano se constitui na tentativa de transformar valores em fatos históricos e sociais. O homem, portanto, quer moldar o mundo, fazendo deste a expressão de seus valores.” (ALVES, 2006 p. 14)

No entanto, como a relação do ser humano com a natureza é aberta, torna-se necessário que a sociedade que a medeia, enquanto provedora da técnica possa ser reproduzida nas diversas gerações humanas. Por isso surge a linguagem. Esta é inventada em resposta à necessidade de reprodução e manutenção da sociedade, tornando-se uma técnica que possibilita a sobrevivência humana.

Por ser dessa forma, percebe-se que a linguagem determinará como uma comunidade organizará sua ação. A linguagem, portanto, nasce de uma necessidade prática do homem, a saber, da necessidade de sobrevivência frente ao mundo.

Diante do exposto acima, fica claro que a linguagem tem um papel fundamental na definição do real. Como afirma Wittgenstein, “Os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo.” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 111) Ou seja, ela determina a forma como vemos o mundo, organiza-o, coloca-o dentro da estrutura por ela criada. Segundo

afirma Alves, “O homem é um construtor de mundos; sua atividade busca criar uma *ordo amoris*, uma organização que seja expressiva dos seus valores e funcional para a sua sobrevivência” (ALVES, 2006, p. 18)

O que o homem define como realidade é o que ele organiza. A teoria kantiana do conhecimento já aponta para algo parecido. Pode-se conhecer o que é a coisa para o sujeito cognoscente, mas nunca a coisa em si. E essa coisa organizada pelas estruturas da razão é considerada o real.

Como a linguagem desempenha um papel importante na construção do real, isso permite considerar que as estruturas da razão, postuladas por Kant são, na realidade, a estrutura da linguagem. Esta é um instrumento social que adquire significado dentro do todo em que é usada. A sociedade que cria determinada linguagem será a responsável por definir o que uma palavra específica significará, assim como definirá o que é real e o que não é.

O segundo Wittgenstein chegou à conclusão de que “o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem”, ou seja, uma palavra pode ter significados diferentes dependendo do contexto em que for usada. (WITTGENSTEIN, *apud* ALVES, 2006 p.18.) Não há na linguagem uma relação objetiva entre sujeito e objeto, mas uma mediação entre ambos, uma vez que o mundo humano é organizado e estruturado por meio da linguagem em função dos valores, inspirações e emoções humanas. Esse processo de organização busca criar um mundo significativo para o homem. Ao investigar-se a linguagem, percebe-se que ela remete ao grupo social que a criou, à cosmovisão desse grupo.

Considerando o exposto até o momento, é possível afirmar que a linguagem é a mediadora entre o sujeito e o mundo. O mundo é, portanto, um constructo humano que resulta de um trabalho com a linguagem. Esta ferramenta é indispensável na relação homem-mundo. Afinal, desde a infância, o indivíduo conhece as coisas por meio dela. Como afirma Alves “O homem não vive num universo físico, mas num universo simbólico. Ele não pode defrontar-se com a realidade de forma imediata; não pode vê-la, como se fosse face a face.” (ALVES, 2006, p 22) Dessa forma, percebe-se que toda construção do mundo realizada pelo homem necessita da linguagem. Ela é ao mesmo tempo a ferramenta e a estrutura sobre a qual o mundo humano se apóia.

A humanização da natureza é feita pela linguagem, pois o ser humano não lida com a realidade face a face, mas sempre mediado pelas palavras e símbolos. Um mundo sem linguagem torna-se incompreensível para o homem.

Além disso, por meio da linguagem o homem sai do mundo do meramente real (natureza) e entra no mundo do possível (imaginação). No entanto, ela também prende o

homem dentro do seu universo de significação. Tem-se assim duas funções para a linguagem no pensamento alvesiano. Em primeira medida, ela define os limites do mundo e da atuação do indivíduo. Porém, por ser definidora da visão de mundo que o indivíduo possa vir a ter, ela também terá um caráter “enfeitiçante” que deverá ser superado pelo homem a fim de que ele possa re-conhecer a estrutura do mundo onde vive.

Para Rubem Alves, a linguagem científica é diferente da linguagem religiosa, aquela descreve o mundo, ao passo que a linguagem religiosa exprime como vive o homem em relação ao mundo. A proposta da fala da religião não envolve a formulação de uma hipótese sobre a existência de Deus, pois Kant já mostrou em sua crítica que tal conhecimento não é possível, envolvendo, antes de qualquer outra coisa, uma paixão subjetiva. A linguagem não é fotografia, como no caso do discurso científico. Alves afirma que o discurso científico pretende fazer de “cada palavra, um reflexo fiel: fazer visível e luminoso o mundo que existe lá fora; falar a verdade, a verdade toda, nada mais que a verdade.” (ALVES, 2003, p. 24) No entanto, a linguagem é interpretação, refletindo a relação entre o homem e o mundo. Como afirma Alves, a linguagem da religião assume uma outra função, ela pretende falar de outra coisa, de uma relação. Segundo Alves,

[...] as palavras também podem ser objeto de fruição, se nos ligamos a elas pela mesma razão que nos ligamos a um pôr-do-sol, a uma sonata, a um fruto: pelo puro prazer que nelas mora... Brinquedos, fins em si mesmas, palavras que não são para ser entendidas, são comida para ser comida. Caminho da poesia. (ALVES, 2003, p.30).

Como afirmamos até agora, a linguagem visa à sobrevivência humana frente à natureza. A partir disso, podemos afirmar que toda a luta do homem tem em vista manter o maior valor que existe para ele: a vida. Como afirma Alves,

o animal (inclusive o homem) vê o mundo de acordo com o tipo de relação com a natureza necessária à sua sobrevivência. O mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie, para que ela seja uma continuação natural do corpo. (ALVES, 2006, p. 24).

Cassirer, em seu ensaio sobre o homem, seguindo Von Uxkell, afirma que cada animal se relaciona com o mundo de uma forma própria. Feuerbach também faz a mesma observação na Essência do Cristianismo. De acordo com este último, “se as plantas tivessem olhos, e capacidade para sentir gosto e para julgar, cada uma diria que a sua flor é a mais linda de todas.” (FEUERBACH, 2007, p. 20) Percebe-se que o homem realiza o contato com o mundo

pela mediação da linguagem, o que lhe possibilita a sobrevivência. Para Alves, é o esquecimento desta relação valorativa e funcional da linguagem a causa do dualismo entre a ciência e os valores.

Como afirma Berger,

O homem não possui uma relação preestabelecida com o mundo. Precisa estabelecer continuamente uma relação com ele. A mesma instabilidade assinala a relação do homem com o seu próprio corpo. (...) [A] existência humana é um contínuo pôr-se em equilíbrio do homem com seu corpo, do homem com o seu mundo. O homem está constantemente no processo de pôr-se em dia consigo mesmo. É nesse processo que o homem produz um mundo. Só num mundo assim, que ele mesmo produziu, pode o homem estabelecer-se e realizar a sua vida. (BERGER, 1985, p.18).

O ser humano se relaciona com o mundo primeiramente de uma forma emocional, pois está diante da natureza com uma necessidade prática, a saber, sua sobrevivência. Logo, ele busca conhecer para sobreviver. Dewey considera que “empiricamente as coisas são comoventes, trágicas, belas cômicas, estabelecidas, perturbadas, confortáveis, desagradáveis, cruas, rudes, consoladoras, esplêndidas, aterrorizantes.” (ALVES, 2006 p. 27)

Se o homem se relaciona com a natureza de maneira emocional, todo o conhecimento tem que primeiro estar em relação com a necessidade humana mais vital, que é sua sobrevivência. Todo conhecimento tem que permitir a preservação da vida. A linguagem envolve a tentativa de ligar os fatos e os valores criados pela sociedade. Essa relação valorativa é o que faz o homem dar nomes às coisas. O ato de nomear algo constitui-se como um ato de dar significação às coisas, de organizar o mundo a partir dos valores humanos.

Como afirma Alves, “o segredo da linguagem humana, assim, não é nem a esfera objetiva que ela pode indicar, nem simplesmente estados individuais subjetivos. Ao contrário: é a relação de um sujeito, indivíduo ou comunidade, com um espaço e um tempo.” (ALVES, 2006 p. 27)

Linguagem, portanto, é relação e relação é valor. Por isso, toda palavra expressa um significado valorizado pelo o homem. À medida que a palavra se aproxima do que tem mais valor para o homem, mais ela se enche de emoção. Essa atitude, no entanto, é anterior à razão. Alves diz que “a atitude valorativa é a mais fundamental no relacionamento do homem com o mundo. E são os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão. A razão é função dos valores.”(ALVES, 2006 p. 28)

Diante do exposto acima, pode-se notar por que a linguagem deverá remeter sempre ao sujeito, à comunidade que a utiliza. Se o significado da palavra é o seu uso contextualizado e tem esse aspecto valorativo, determinada linguagem dará sempre os valores do grupo que a

utiliza. A linguagem falará do homem que a elaborou. Ela dá, portanto, a estrutura dos valores de determinada comunidade.

Aqui, o conceito Wittgensteineano de jogo de linguagem é útil para compreender o papel da linguagem na construção da religião.

2 O papel da linguagem na construção da religião

Dada a relação entre corpo e linguagem no pensamento alvesiano, cabe agora tentarmos analisar como esta última desempenha um papel fundamental na construção da religião.

Para Alves, toda religião é um jogo de linguagem. Cada discurso religioso aponta para um grupo que compartilha valores e, por isso, esse discurso estabelece uma visão de mundo que será compartilhada pela comunidade que o utiliza.

A religião é uma forma de falar do mundo. Essa forma de discurso é determinada socialmente e transmitida aos novos membros com o intuito de preservar os meios de sobrevivência já conhecidos pela comunidade.

Os jogos de linguagem propostos por Wittgenstein nos mostram que toda linguagem se constitui em um grande jogo. Criam-se regras para que as palavras possam ser usadas e possam possuir determinado significado numa determinada comunidade de tal forma que representem valores para a referida comunidade. Desta forma, ao afirmar a religião como jogo, Alves aponta para a precariedade de toda construção religiosa. Uma vez que a religião se funda sobre a linguagem e que toda linguagem expressa os valores de uma comunidade, chegamos à conclusão que toda religião é um jogo de linguagem que expressa valores humanos.

Para Alves, o homem cria a religião porque quer viver em um mundo que faça sentido. Ele quer transcender a natureza, transformá-la em extensão do seu próprio corpo. E a religião desempenha um papel importante nessa função. Ela é o sonho coletivo de uma determinada comunidade que vê o seu próprio mundo através da linguagem que criou.

Pelo fato de a religião ter na linguagem a sua base, ela só pode ser expressão de valores humanos e por isso o falar religioso é carregado de emoção. A religião se liga de forma fulcral à necessidade básica de sobreviver no mundo.

A busca por significado diante da natureza faz o homem elaborar as ideias religiosas de forma que o mundo passe a fazer sentido para além da frieza da realidade.

A religião, portanto, não visa dizer “o que o mundo é”, essa pretensão é científica. Ela procura, antes de qualquer coisa, expressar a relação homem-mundo ou na tentativa de criar um mundo que seja expressão desse próprio homem.

Pode-se perceber que Alves funda a religião sobre um aspecto humanista, assim como Feuerbach, Marx e Freud. A religião é vista como algo completamente humano, como expressão do desejo do homem de viver em um mundo que faça sentido. Nessa perspectiva, o discurso religioso é determinado pelas condições materiais de cada comunidade que se relaciona com a natureza de forma a manter a existência humana. No entanto, a superação proposta por Alves em relação a esses autores se dá através do fato de que, para Alves, que aqui segue Cassirer, o homem não é definido apenas como ser racional, mas como ser simbólico. Como tal, ao apelar para a religião, o homem exerce o que há de mais “divino” em si, a saber, seu poder simbólico.

O discurso religioso é expressão do desejo humano, daí ser tão importante para Alves a definição freudiana do homem como ser de desejo. Na necessidade humana de sentido está a fonte da linguagem, e nesta, a fonte da religião. Ao expressar tal necessidade, o homem é capaz de superar a frieza do real e entrar no mundo do possível. Dessa forma, a linguagem enquanto base da religião dá ao homem o que ele necessita para viver em um mundo com sentido.

Nesse ponto, é muito importante para o pensamento alvesiano o diálogo que ele mantém com as ciências sociais, principalmente com os sociólogos de correntes marxistas, como Peter Berger e Thomas Luckmann. Alves, em seus primeiros escritos sobre religião assumirá a postura adotada por estes sociólogos e, como eles, afirmará que a religião exerce uma função de manutenção de uma determinada ordem criada.

Mesmo a linguagem sendo aquela que constrói os mundos, nota-se comumente que é muito difícil mantê-los em funcionamento. Berger aponta nessa direção e tenta mostrar que, como toda construção humana, a religião também não está isenta da necessidade de legitimações. Esse autor afirma, em seu livro “O dossel sagrado”, que, para esquecer a precariedade da construção do mundo humano e para que o homem não caia em um estado de anomia, a religião constitui uma poderosa força para tornar plausíveis e duradouras as construções sociais da realidade. Isso é feito quando se insere tais construções num mundo mais abrangente, isto é, um mundo sagrado que legitima, justifica e explica as mazelas do cosmos elaborado pelo homem, dando a elas um caráter ontológico que na verdade não possuem.

A linguagem, portanto, cria o mundo, estrutura-o e depois o legitima para que o sentido se conserve diante da ameaça do caos e da desagregação. Dessa forma, a linguagem se constitui como tentativa de conceber todo o universo como humanamente significativo. No entanto, várias vezes, esse significado fica oculto para os indivíduos e a religião passa a ter uma função alienadora.

Se por um lado a religião pode manter esse caráter de tentativa de manutenção da ordem, Alves procurará mostrar que, no final, é a experiência religiosa de cunho estritamente emocional que dá sentido à religião.

Além disso, Alves indica como a religião pode desempenhar uma função desalienadora que passará pelo âmbito político e terá papel fundamental na construção de uma nova sociedade. Tal função desalienadora só será possível para Alves se a religião deixar de ser vista apenas como uma série de rituais e passe a ser uma ação efetiva no mundo. A crítica proposta por Marx é assumida por Alves sob uma nova perspectiva. Realmente, “a crítica dos céus se transforma em crítica da terra, a crítica da religião se transforma em crítica do direito e a crítica da teologia se transforma em crítica da política.” (MARX; ENGELS, 2008, p. 6) Com isso, Alves não quer eliminar a religião, como pretende Marx, mas sim mostrar que ela pode e deve desempenhar um caráter transformador do mundo. Esse último é entendido como “dádiva de Deus” e, por isso, o homem, enquanto criatura de Deus, deve se colocar como agente do Seu Reino, visando transformar o mundo. Tal transformação se dará por meio da política. O homem será responsável por trazer o Reino de Deus à terra e isso só será feito se a religião assumir sua função de doadora de significados. Estes não são vazios, nem transcendentais, mas sim históricos, pautados na vivência humana. Esta temática é explicitada por Alves em sua dissertação de mestrado e em outros trabalhos posteriores. O tratamento desse ponto, contudo, vai além dos objetivos do presente artigo.

3 O fenômeno da conversão como mudança de linguagem

Para se aderir a uma determinada religião, sempre é necessário que haja algum tipo de conversão. Nas sociedades mais primitivas, tal processo é chamado comumente de “rito de passagem”. O iniciante é obrigado a passar por uma prova que ateste que ele está pronto para ser encarado como adulto por sua comunidade. Nas comunidades cristãs, acontece a conversão e posteriormente o batismo.

O processo de conversão, para Rubem Alves, consiste em uma mudança de linguagem.

Alves considera como motivo para a escolha dessa mudança de linguagem a falta de sentido do discurso religioso que ampara uma religião diante do mundo. Para ele, a lógica do cotidiano é a lógica da linguagem. Alves concorda com Wittgenstein em que os limites da minha linguagem denotam os limites de meu mundo. Como toda a humanidade é estruturada pela linguagem, um abalo forte nas estruturas lingüísticas faz com que o mundo construído por esta linguagem entre em colapso. Quando isso ocorre, o homem fica sem algo em que se apoiar. A linguagem que legitimava a vida passa a não mais fazer sentido para a consciência humana. O homem entra num estado de anomia, em que se vê diante de uma existência sem sentido, a harmonia entre o eu e o mundo é quebrada. A consciência é uma estrutura de equilíbrio precário. A perda desse equilíbrio leva a uma rebelião do ego e a uma desestruturação do mundo. (ALVES, 2007, p. 129-131) Como atesta Berger, a religião é uma forma de legitimação que confere um status ontológico às instituições sociais, colocando-as dentro de uma estrutura de referência cósmica sagrada.(BEGER, 2009, p. 57) Quanto à experiência da conversão, o que se vê no seu início é uma crise dos sistemas de referência. Segundo afirma Alves, “o momento de desestruturação da conversão estabelece as bases para a esperança utópica. Ou mais precisamente: por implicar a desintegração dos topos em que o homem se encontrava, ela torna a visão utópica necessária.” (ALVES, 2007, p. 136)

Tal visão nos leva a concluir que a conversão consiste em uma tentativa de reestruturar, por meio da imaginação, a harmonia perdida pelo fracasso da linguagem que explicava o mundo vigente. Uma vez acontecido isso, é necessária uma nova forma de explicar a realidade. Neste momento há a conversão. Esta, em qualquer uma de suas formas, é uma tentativa de resgatar o sentido do mundo diante do caos que se instaurou pela perda dos sistemas de referência.

A conversão, portanto, segundo Alves, é uma tentativa de reestruturar a linguagem de forma a tentar viver em um mundo que novamente faça sentido. Por isso, converter-se significa mudar de linguagem. Uma vez que essa última estrutura o mundo, ela nos condiciona a vê-lo de acordo com a sua própria estrutura, isto é, ela nos “enfeitiça” e coloca todas as coisas dentro de um quadro de referência. Logo, uma alteração brusca nesse quadro fará com que o homem mude a sua forma de ver o mundo.

Converter-se a uma religião, para Alves, é aceitar o novo discurso proposto por uma comunidade religiosa e abandonar o discurso antigo que passou a não mais fazer sentido. Converter-se é uma tentativa de reestruturar, por meio da adoção de uma nova linguagem, a ordem da consciência. É uma tentativa de fazer com que a ordem prevaleça sobre o caos.

Cabe ressaltar que Alves compreende que tal experiência de conversão não é um processo racional, já que o que não é uma experiência objetiva, mas subjetiva diante do mundo. As coisas permanecem como eram antes, a relação entre o sujeito e a realidade é que se transforma. Nesse momento, ocorre um milagre, através do qual a consciência ressuscita transfigurada, sem causa natural. Ela tem uma visão de um mundo que é novo, mas que é o mesmo.

Alves afirma que tal mudança de linguagem não tem no sujeito sua causa eficiente, i.e, ele não é o agente da transformação. É um milagre. Segundo o autor,

o homem que passou pela experiência da iluminação sabe apenas de uma coisa: não foi ele a causa eficiente, o sujeito dessa transformação. Não foi o poder de sua impotência que gerou a sua força. Seu poder vem de uma fonte que não é o seu eu. Não nasce do seu interior, como liberação de energia ali acumulada. Ao contrário, tudo se passa como se ele tivesse sido repentinamente apanhado por um torvelinho de poder que lhe é exterior. (ALVES, 2007, p. 154).

A nova forma de ver e pensar o mundo nascem sem o auxílio de processos conscientes. Uma vez que a consciência está desestruturada, não há como emergir dela uma nova realidade, mas algo exterior é que deverá promover tal transformação. Isso leva a uma conclusão que Alves mesmo considera contraditória: “Atinge-se o resultado quando se abandona a esperança de alcançá-lo. Resolve-se o problema quando se desiste de resolvê-lo. Ganha-se o poder quando se desiste de procurá-lo.”(ALVES, 2007, p. 155)

Alves afirma que o homem que passou pela conversão não consegue explicar como tal mudança se deu, mas sabe apenas que ela ocorreu. Tal passagem do estado de anomia para o de encontro com o sentido é inexplicável por meio da linguagem. A experiência religiosa é inefável. Sobre ela, não há um discurso que possa evocar uma relação causal entre a anomia e a descoberta de sentido, somente se constata que o novo homem vê o mundo com novos olhos. Alves afirma que “a nova experiência lhe foi dada. Veio de fora. Milagre. Criação do Espírito.” (ALVES, 2007, p. 157) Não há, portanto uma mediação lógica para tal processo.

O autor considera que a experiência da conversão atesta o caráter precário e provisório dos modelos teóricos humanos para compreender a realidade. Para ele, há uma descontinuidade entre o racional e o real. A realidade é mais complexa do que pensamos. Não nos encontramos sobre um plano unidimensional que pode ser projetado ad infinitum, mas antes no ponto de interseção de uma infinidade de planos que se interrompem, que se negam, que se superam. Não é possível, portanto, manter-se a idéia de uma realidade totalmente previsível, racional. (ALVES, 2007. p. 158)

Como se pode notar, o colapso da lógica introduz uma dimensão misteriosa na experiência religiosa. Ela se apresenta como uma nova maneira de ser em relação ao mundo, uma relação que não pode ser descrita pela lógica da linguagem uma vez que tal realidade lhe escapa.

O conteúdo do processo envolvido é pessoal e existencial, tem a ver com a maneira de ser do indivíduo diante do mundo. Para Alves,

a experiência da conversão, com vestes religiosas ou não, é uma possibilidade permanente aberta ao homem e como tal, um sintoma da permanente inquietação que nos caracteriza existencialmente e da permanente precariedade do mundo em que habitamos. [...] O homem se caracteriza pelo seu “cor inquietum” (ALVES, 2007, p. 162).

O homem marcado pelo cor inquietum é o ser que busca o sentido diante da realidade. É aí que a conversão, essa metamorfose, dá a esse ser a possibilidade de agir de maneira diferente diante do mundo. Alves afirma que tal metamorfose se opera pela mágica da imaginação. E como esta é derivada da emoção, a experiência religiosa primordial é fundamentalmente emotiva.

Por esse motivo, para Alves, o ideal científico de objetividade seria algo anti-humano, uma vez que o homem se define como ser de desejo, ser que busca o sentido, ser que, através da linguagem, procura, acima de tudo, a sobrevivência. Todo conhecimento deve ser movido pela paixão, afinal na emoção se revela a maneira de ser do indivíduo em relação ao mundo e de o mundo colocar-se em relação com ele.

Alves adotará a postura adotada por Rudolf Otto, que converge com a de Wittgenstein, propondo que tal experiência religiosa é inefável. Segundo ele, “a experiência do divino é a experiência de uma nova forma de consciência que se constitui não autonomamente sobre si mesma, mas antes sobre um transcendente que ela mesma não contém.” (ALVES, 2007, p. 160, 161)

A experiência do divino é vista então como uma nova forma de consciência constituída sobre um transcendente que se encontra “fora” dessa consciência. A experiência da conversão, no pensamento Alvesiano, coloca o homem diante desse outro que o transcende, mas este último, paradoxalmente, não se apresenta como totalmente transcendente. Esse outro várias vezes é percebido como Deus. No entanto, o conceito de Deus em Alves sofre bastantes mudanças com o passar do tempo.

4 A linguagem que pretende falar sobre Deus

Se percorrermos a obra de Rubem Alves, desde os seus primeiros escritos, notaremos que a questão de Deus sempre está presente. O autor mantém a reflexão sobre Deus em seus escritos, mas altera muito o olhar lançado sobre Ele.

Em sua dissertação de mestrado, Alves aponta para Deus enquanto transcendente ao homem, uma visão mais clássica que coloca esse ser divino como criador e mantenedor de todas as coisas. Deus, nesta primeira fase, seria “totalmente outro”, transcendente e diferente do homem. Alves, neste momento, está extremamente influenciado por seus estudos teológicos e dá a Deus um caráter transcendente que se aproxima daquele da visão cristã. Tal visão aqui exposta vai contra a interpretação de Gouveia Franco (FRANCO, 1987, p.23), para quem Alves não tem esta visão transcendente de Deus nem em seus primeiros escritos. Percebe-se que Franco não leva em conta a dissertação de Alves, mas considera os textos deste último a partir do livro ‘Da esperança’. Se, na interpretação do pensamento de Alves, for levada em conta a sua dissertação, a imagem de um Deus transcendente se fará presente de uma forma muito intensa, principalmente no último capítulo da mesma.

Nos escritos posteriores, provavelmente devido ao contato com Feuerbach, Marx, Nietzsche e com as ciências sociais, Deus passa a desempenhar outra função. Alves passa a ver Deus não mais como um ser transcendente ao homem, mas como algo que deriva deste, por ser expressão máxima do desejo e, em última instância, da esperança última do homem.

Alves argumenta que a “morte de Deus” é um problema antropológico que ocorre em uma sociedade que assumiu o discurso científico como único discurso possível. (ALVES, 2007, p. 61) Se nos basearmos na causalidade natural, como faz a ciência, concluiremos que a linguagem de Deus é impossível. Mas se nos basearmos na subjetividade humana, veremos que a linguagem de Deus é necessária. Neste tipo de sociedade não há lugar para o Deus metafísico. Este Deus enquanto “entidade metafísica” é abandonado no discurso moderno. Para Alves, foi o existencialismo que criou um novo lugar para Deus, mas Ele não é o mesmo. Com efeito, nos pensadores existencialistas teístas, como Kierkegaard, Deus deixa de ser uma entidade metafísica e passa a ser uma exigência da interioridade humana. (ALVES, 2007, p. 73) A linguagem sobre Deus não aponta mais para um “objeto” que estaria lá fora, mas sim para o próprio homem. Nessa perspectiva, os assassinos de Deus são seus novos profetas. (ALVES, 2007, p. 78)

O mesmo homem que antes tenta dar sentido à vida através da ciência constata que ela não é capaz de responder a seus anseios. A experiência do absurdo se instaura e sobre este

assunto o discurso científico não pode falar. A “morte de Deus” envolve a impossibilidade de falar: sobre o que não se pode falar, deve-se calar. Depois da “morte de Deus”, Ele passa a ser símbolo da relação Eu-Mundo. “Deus nasce como expressão de uma relação. [...] A palavra Deus não se refere nem ao Eu e nem ao Mundo mas antes ao hífen, à relação invisível que os une.” (ALVES, 2007, p. 65)

A situação do homem diante de Deus passa a ser descrita de forma paradoxal: a ausência de Deus é a única forma de sua presença; crer em Deus é viver como se Ele não existisse – no entanto, a coragem está em afirmar o sentido apesar de.

Essa coragem silenciosa emerge das profundezas obscuras do ser, não deriva da fé em Deus, mas persiste apesar da “morte de Deus”. Essa coragem é a fé absoluta. Fé que não se relaciona a nenhum objeto. Deus desaparece enquanto objeto para se assumir enquanto esperança. (ALVES, 2007, p. 81)

Deus, portanto, é visto como esta ânsia pela busca de um sentido para a existência. Deus se transforma em horizonte que o homem vislumbra. Diante do silêncio, da “morte de Deus”, resta apenas a esperança. Como afirma Alves,

Deus desaparece como objeto. [...] Mas sua presença continua de forma mais estranha, porque ela se anuncia numa consciência de ausência, na saudade de um bem-amado que nos deixou ou que ainda não veio. E a consciência de Deus como objeto se transforma em esperança: não uma consciência de algo, mas no simples tender da consciência para um imenso vazio que a enche de nostalgia. Nas linhas de Ernst Bloch, temos então de afirmar que onde quer que exista a esperança, ali existe a religião, porque aí se revela a nossa nostalgia pelo Reino de Deus, o grande projeto utópico que a humanidade não cessa de sonhar mesmo quando, de olhos abertos, ela não tenha condições de ver. (ALVES, 2007, p. 82).

O homem que “mata Deus” sente a necessidade de colocar algo em seu lugar e Deus retorna, passando agora a ser o símbolo da esperança ou, nas palavras de Alves,

Ora, o que é Deus? O símbolo da plausibilidade dos meus valores, a promessa da salvação, a realidade onipotente dos meus anseios, o poder da minha fraqueza. Deus é o símbolo da esperança: a esperança corporificada na imaginação. Destituída a esperança, morrem os deuses. Destituídos os deuses, morre a esperança. (ALVES, 2007, p. 145).

Percebe-se que Deus não habita o lugar dos discursos, a fala sobre Deus está interdita. Resta o silêncio apenas, no máximo uma teologia negativa. Mesmo assim, Ele assume outra forma, assume a forma da esperança, que fará com que a religião deixe de ser um inventário de coisas celestes e passe a ser uma atitude em relação ao mundo, visando

transformar as condições de existência. Deus enquanto símbolo da esperança é aquele que motiva o homem a ser de uma forma diferente diante do mundo. Não importa mais o que se fala sobre Deus, mas sim como se vive no mundo recebido com dádiva de Deus.

Percebe-se que falar sobre Deus é falar sobre os desejos desse homem. Por isso, todo discurso sobre Deus nada mais é que um discurso sobre o ser humano.

Percebe-se uma semelhança muito grande com Feuerbach nesse ponto. No entanto, há uma diferença entre o pensamento alvesiano e a proposta Feuerbachiana.

Feuerbach coloca Deus como objetivação humana. Em suas preleções sobre a essência da religião, esse autor tenta mostrar que Deus nada mais é que um ser imaginário, uma entidade da fantasia, e, como a fantasia, é aquilo sobre o qual a poesia se baseia. Pode-se assim dizer: “a religião é poesia, um Deus é um ser poético” (FEUERBACH, 1989, p.153).

Alves concorda com Feuerbach quando este afirma que refletir sobre Deus é refletir sobre o homem e também quando apresenta Deus como ser poético. De acordo com Alves, Deus pode sim ser visto dessa forma, pois, na poesia, o que está em jogo também é a tentativa de exprimir o inexpressável. Se Deus é poesia e a poesia é expressão do desejo humano, Deus pode ser tomado como forma de realizar essa expressão. Em Alves a religião também é poesia, embora revele algo humano: os desejos do coração humano, assim como a esperança do homem diante da vida. Encarar a religião como poesia faz com que se evitem os dogmatismos, uma vez que sobre ela não recairá a pergunta sobre a verdade ou a falsidade. Falar sobre Deus é sempre fazer poesia, é expressar desejos de um mundo melhor para os indivíduos. Encarar Deus como poesia é encará-lo como expressão humana. No entanto, assim como em Marx, em Alves não haveria uma “essência humana” independente das condições materiais. O homem é determinado pelas condições materiais, e como qualquer discurso sobre Deus é, na verdade, sobre o ser humano, tal discurso aponta também para a sociedade em que esse homem está inserido.

Deus não é mais visto como ser transcendente, mas como horizonte a que todo indivíduo tende. Deus assume então a mesma função de uma esperança utópica a ser concretizada na terra. Ele irá se associar de forma direta ao desejo de criar uma ordo amoris, um mundo que faça sentido. Para que tal objetivo ocorra, é preciso que a religião desempenhe um outro papel, o de construir uma ordem social que possibilite ao homem viver essa esperança.

O reino de Deus assume uma dimensão não-transcendente, mas completamente imanente e social. É, portanto, um reino político, em que a justiça social prevalece, e o homem retorna ao Éden. (ALVES, 2003 p. 140,141)

A linguagem que quer falar sobre Deus, falará sobre justiça social, sobre condições materiais dignas para os indivíduos, sobre a esperança de viver em um mundo que faça sentido. Não será uma linguagem capaz de abarcar o transcendental, mas será uma prática visando fazer com que o homem retorne ao Éden.

Nesse sentido, Alves, ao refletir sobre Deus, não se refere a um ser transcendente, mas a um ser que age na história do homem e que é expressão deste.

Como aponta Cervantes-Ortiz,

o deus da religião não se entende nem se vive racionalmente; de fato há tantos deuses, sem a possibilidade de se harmonizarem, quanto religiões; eles são “hipóteses vitais”, “sintomas de uma imensa variedade de projetos de vida”, motivo pelo qual se revela impossível dizer qual é o verdadeiro. O discurso religioso surge do corpo do ser humano, de cada homem/mulher, de sua unicidade absoluta. (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p.152).

Com o passar do tempo, o discurso alvesiano sobre Deus passa a ser um discurso sobre o corpo. Numa entrevista concedida a Buenfil, Alves esclarece:

Uma questão que posteriormente ficou, ou tornou-se importante para mim, foi a questão do corpo. Compreendi que todas as lutas que se travam tem a única finalidade de fazer com que o corpo seja feliz. Não há absolutamente nada no mundo mais importante que o corpo. Se nós fazemos a revolução, a única finalidade da revolução é permitir que os corpos não tenham medo, que possam dormir em paz, que possam trabalhar em paz, que possam criar o amor, que possam ter seus filhos. Que possam viver o futuro sem medo, sem angústias. Então, meu pensamento sobre Deus transformou-se realmente em um pensamento sobre a libertação do corpo. Além disso, para os cristãos, o mais alto símbolo religioso que existe é o símbolo da ressurreição do corpo. Ressurreição do corpo significa ao menos duas coisas, liberdade e dignidade. São para mim os dois valores mais elevados da religião cristã. (VAZQUEZ ; ALVAREZ, in CERVANTES-ORTIZ, 2005, p 171).

O corpo, esquecido pelo discurso teológico, é retomado por Alves, que o coloca como centro do discurso sobre Deus. Este é posto como esperança para o corpo. É relevante dizer que o corpo aqui não é entendido como uma estrutura biológica, mas sim como algo construído culturalmente por meio da linguagem. Como afirma Nunes,

o corpo vive assim uma tensão permanente entre o assédio do passado, dos símbolos herdados, presentes nas bibliotecas, museus, monumentos e as vozes do futuro que emergem no mais profundo de nossas entranhas, indicando caminhos novos. Ele é uma encruzilhada de discursos, uma instância de negociação permanente, de resolução e criação de conflitos, de alegria e de dor. Ele é ao mesmo tempo passado e futuro, memória e esperança. O corpo é o centro do universo. (NUNES, 2007, p.207,208).

É através do corpo que Deus se manifesta ao homem, garantindo a possibilidade da esperança. Esperança material que se realiza no futuro. Projeto utópico do homem.

Dessa forma, percebe-se que a visão alvesiana sobre Deus sofre uma alteração com o passar do tempo. De um Deus transcendente, Alves passa à visão de Deus como horizonte para a concretização dos desejos humano. Tal realização só é possível a partir do resgate da significação do corpo como a parte mais importante do ser humano, uma vez que é através dela que o homem se faz ser-no-mundo.

5 A religião como linguagem da esperança

Tendo em vista o que foi exposto acima, cabe agora ressaltar como a religião pode ser encarada como linguagem da esperança no pensamento alvesiano.

Já foi visto que a religião é linguagem, uma forma de falar sobre o mundo, e nessa fala o que está em jogo é o desejo humano de viver em um mundo que faça sentido, a tentativa de antropologizar o mundo. No entanto, para que isso aconteça, é preciso que o ser humano seja movido por algo. Esse algo que o move na construção da religião é a esperança.

O conceito de esperança adotado por Alves é ligado a uma “teoria da realidade”.

Segundo Alves,

Esperança é uma teoria da realidade: uma suspeita de que os valores, mesmo na sua não-existência fatural presente, são mais reais que os fatos imediatamente dados. Esperança é a suspeita de que o que é importante agora se revelará como poderoso no futuro. É uma rejeição do positivismo. Por isso o homem é capaz de enfrentar a dor e o sofrimento. Ele os vive como acidentes provisórios, a serem conquistados no futuro. Enquanto permanecer a esperança, a estrutura da personalidade permanecerá também. Quando, entretanto, a esperança entra em colapso, a personalidade se desintegra. Porque o colapso da esperança é o meso que reconhecer os valores como ilusões e a brutalidade dos fatos sem sentido como realidade. Só lhe resta então entregar-se às estruturas de poder do seu tempo-presente, que são a negação dela mesma. (ALVES, 2007 p. 145).

Há, como se pode ver, uma relação íntima entre esperança e realidade vivida. A esperança é uma tentativa de negar o presente dado, uma tentativa de rebeldia contra a dor e o sofrimento.

Tal temática se identifica com o de Ernst Bloch e outros expoentes do pensamento marxista, tais como Leszek Kolakowski e Karl Mannheim. Destes autores, Alves retirará a idéia de esperança que norteia seu pensamento, estabelecendo o Reino de Deus como o lugar utópico.

A esperança, tanto em Bloch quanto em Alves, vincula-se ao projeto utópico entendido como o eterno sempre presente. Segundo Gerardo Cucino, em Bloch

a filosofia utópica busca uma via alternativa, interpretando a realidade humana e cósmica como um processo de autoprodução do essencial que se move na direção de um lugar (ainda) inexistente (u topos) que deveria, ao mesmo tempo, revelar-se como o lugar do viver bem (eu topos), ou seja, justamente o novum de um ser satisfeito e justificado, dotado de sentido. (CUCINO in. GIORGIO; ROSINO, 2000, p.263,264)

Percebe-se que a filosofia utópica se volta para o futuro ainda inexistente, buscando fundar, a partir da práxis, uma nova dimensão para a vivência humana. Essa nova vivência tem de se colocar, de forma inevitável, contra o status quo.

Pode-se notar que a filosofia utópica mantém uma relação muito próxima com o pensamento religioso. E isso não apenas pelo fato de conter em si uma filosofia da religião devido à presença de uma consciência utópica, mas também por realizar uma interpretação antropologizante e crítico-religiosa das tradições religiosas, de forma a possibilitar a classificação destas como religiões humanístico-subversivas ou religiões teocrático-conservadoras. A filosofia utópica, nesse sentido, apresenta-se como meta-religiosa, ou seja, ela constitui a autoconsciência e ao mesmo tempo a ultrapassagem da religião tradicional, de forma a possibilitar o retorno do mistério à existência.

A síntese proposta por Bloch entre marxismo e cristianismo é algo que influenciará bastante o pensamento alvesiano. Cucino afirma que

o marxismo genuíno leva, porém, a sério o cristianismo genuíno, e a isso não contribui um mero diálogo em que os pontos de vista sejam abrandados e tornados conciliadores; pelo contrário: se do lado cristão ainda é visada realmente a emancipação dos fracos e oprimidos, se do lado marxista a profundidade do reino da liberdade se torna e permanece realmente como conteúdo substancial da consciência revolucionária, então a aliança entre revolução e cristianismo na guerra dos camponeses não terá sido a última, - e desta vez com sucesso.(CUCINO in. GIORGIO; ROSINO, 2000, p.265).

Pode-se notar em Bloch que tanto o marxismo quanto o cristianismo devem ir além de suas figuras atuais, já cristalizadas. É preciso que se redescubram e atualizem seu impulso originário, que é o impulso para a libertação total e para a realização das esperanças humanas.

Segundo afirma Cunico,

Bloch vê o manifestar-se específica e autenticamente religioso desse impulso num peculiar movimento do transcender como ultrapassagem radical fundada numa esperança mais forte do que todas, ou melhor, no totum de uma esperança que põe o mundo inteiro em relação com uma perfeição inteira. (...) Nesta “utopia da perfeição”, buscada de modo intransigente como tensão escatológica para o reino da vida autêntica, Bloch descobre a “essência” da religião, e também o seu substrato tão insuprimível quanto digno de ser “herdado” também por uma esperança que não confie mais numa salvação transcendente. A “utopia do reino” age como núcleo genuíno em todas as religiões, mas encontra sua expressão mais direta e explícita no messianismo judaico e em seu paradoxal prolongamento cristão. (CUCINO in. GIORGIO; ROSINO, 2000, p.266).

Em Bloch, o Reino de Deus enquanto núcleo último da esperança humana necessita da rejeição do Deus transcendente e ao mesmo tempo da rejeição de toda divindade posta como entidade fundante. A eliminação do próprio Deus como *ens realissimum* seria condição para a totalidade da esperança, uma vez que, presente, Ele tolheria a abertura dos indivíduos para o futuro e impediria a ação criativa deles. Enquanto essa perspectiva se mantiver, o futuro se colocará de forma fechada para o homem. Por isso, Deus enquanto *ens realissimum* precisa ser eliminado.

A esperança em Bloch é vista então como algo completamente humano que só será realizado com a participação da classe trabalhadora humanizando o mundo. A esperança, portanto, visa a uma nova realidade que supere o presente. O que é não pode ser verdade, e por isso a esperança é o móbil da ação humana para mudar o status quo que aprisiona o homem.

Em seu livro *Da esperança*, tese de doutorado defendida em Princeton em 1966, Alves parte da definição do ser humano como ser histórico. Por possuir tal atributo, ele é capaz de se abrir para o futuro de forma a tentar construir um mundo que seja humano. Na primeira frase de sua tese, Alves afirma:

O homem é um ser histórico. Ele não nasce no mundo das coisas, das pessoas e do tempo como um produto acabado. Seu ser não preexiste à história. Torna-se o que é através da história de suas relações com o meio ambiente. Não é, por conseguinte, apenas um ser no mundo: torna-se um ser com o mundo. Homem e mundo não se juntam como duas entidades estranhas que estão eventualmente numa relação de contato, como se fosse uma mente ou ego que simplesmente notasse aquilo que se lhe contrapõe, ou seja, matéria. (ALVES, 1987, p. 45).

O homem é um ser aberto, e é isso que lhe possibilita ter esperança, que o coloca no reino da liberdade. Além disso, é essa liberdade que lhe permite nomear as coisas de forma que seu contato com o mundo seja mediado pelo desejo humano e não por uma imposição.

Tal nomeação é feita por meio da linguagem, ela nomeia os objetos do desejo. Daí o fato de ser ela algo fundamental na construção do conceito alvesiano de religião. Segundo afirma Alves,

A linguagem do homem constitui um espelho de sua historicidade. Ela não emerge simplesmente do metabolismo que se dá entre o ser humano e o mundo, mas é proferida como uma resposta às situações concretas. É óbvio que linguagem nem sempre consiste na expressão da historicidade humana. [...] Quando a linguagem é histórica, no entanto, ela conta a história humana, o que não implica uma simples descrição. Ela contém a interpretação humana da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, afirmando o que acredita que seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo. (ALVES, 1987, p. 46).

Desde seus primeiros escritos, o autor já enfatiza o caráter histórico da linguagem, já que ela participa da interpretação do mundo feita pelo homem na tentativa de dar sentido à realidade. A linguagem só cumpre esse papel por ser histórica, aberta, capaz de criação, pautada na esperança. De acordo com Nunes,

O que Alves percebeu [...] é que uma nova linguagem estava surgindo como parte de um processo histórico em que ele apenas contribuía para ela se tornar visível. Era um novo discurso que expressava a dor e os anseios de povos, comunidades, minorias que se sentiam explorados e feridos em suas dignidades. [...] Mas a nova linguagem somente poderia surgir como expressão de um homem que sofresse no presente, mas soubesse que a ordem dada não poderia ser definitiva. Quando o presente lhe fosse amargo e a consciência voltasse sobre si mesma, recusaria o status quo e buscaria no futuro de possibilidades adequadas e desejadas. Nisso, o homem realizaria a sua liberdade. Motivado pela esperança, ele correria atrás do amanhã, o que implicaria sempre um ato político, atividade para a qual o homem tem vocação enquanto criador de história, dinamizado por uma imaginação engajada. (NUNES, 2007, p. 196,197).

Pode-se observar como os conceitos de história, de liberdade, de linguagem e de corpo se interligam no pensamento alvesiano. Neste, a esperança parte da consciência do homem diante de sua situação histórica, a qual, por ser como é, não pode permanecer no estado em que se encontra. A crença no futuro melhor nasce da insatisfação humana com a condição atual da realidade. (ALVES, 1987 p. 46,47) Esta dinâmica se efetiva de forma muito mais clara na figura dos oprimidos, dos pobres, do proletariado. Dessa forma, a dinâmica da negação é completamente histórica e secular. A história é determinada pela negação e pela esperança. Negação das condições atuais que desumanizam o ser humano e esperança de que, no futuro, as condições sejam outras. Segundo Alves,

O presente é negado porque o homem, vivendo nela (história), apreende tudo aquilo que cria a dor, o sofrimento, a injustiça e a ausência de futuro da história. Devido ao presente ser historicamente doloroso e, portanto, desumanizante, ele tem de ser negado. A esperança não se deriva de uma idéia a-histórica a respeito de uma sociedade perfeita; ela constitui, ao contrário, a forma positiva assumida pela negação do presente inumano e negativo. A insatisfação da consciência não se origina da percepção de um padrão apriorístico, anterior à percepção dos fatos e, por isso, eterno, mas sim de seu desacordo com o modelo de futuro obtido a partir de sua percepção da presente realidade. A consciência, assim, parte da história e para ela permanece voltada. (ALVES, 1987, p. 59).

Quando o homem se descobre como sujeito histórico, ele se vê como alguém que pode gerar um novo amanhã, encontrando assim a sua humanidade. A criação da história, como apontado por Alves, é possível somente por meio do poder, uma vez que é por meio do exercício histórico do poder que se pode negar o inumano e abrir-se para um futuro mais humano. Mas, como afirma o autor,

o emprego do poder é um ato político. Por isso, a nova consciência acredita que um novo homem e um novo amanhã só serão criados por meio de uma atividade caracteristicamente política. A política seria, assim, a prática da liberdade, uma atividade do homem livre com o intuito de criar um novo amanhã. Nesse contexto, a política não mais é entendida como uma atividade de poucos, como um jogo de poder das elites. Antes, ela consiste na vocação do ser humano, pois todos são chamados a participar, de uma forma ou de outra, na criação do futuro. (ALVES, 1987, p. 60).

Com isso percebe-se que o falar sobre Deus é falar sobre a esperança humana. Logo, a religião enquanto linguagem será a linguagem da esperança humana. A religião passa a assumir então, no pensamento alvesiano, a função de ser transformadora da sociedade, ela será agente da transformação do mundo, uma vez que se vê como tentativa de expressão do maior desejo humano.

Conclusão

Percebe-se que a linguagem religiosa, no pensamento alvesiano, abre-se para a esperança e para a tolerância. Esperança de ver um mundo melhor no futuro e tolerância ao reconhecer a precariedade de nossas construções, que se apoiam sobre algo tão frágil como a linguagem. Nessa perspectiva, a religião enquanto linguagem é um horizonte que se oferece ao homem em sua tentativa de viver o mundo com sentido.

Enquanto a ciência constitui um fator de legitimação da ordem social, a religião constitui um fator crítico da realidade, enquanto a ciência sacraliza o dado, a religião é um

protesto contra essa sacralização, buscando uma ordem não dada através da esperança. Por isso, a religião pode ser entendida como linguagem da esperança no pensamento alvesiano.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 6 ed. Campinas: Papirus, 2007. 175 p.
- ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 2 ed. Campinas: Papirus, 1987. 199 p.
- ALVES, Rubem. *Da esperança*. Tradução do inglês por João Francisco Duarte Jr. Campinas: Papirus, 1987. 231 p. Título original: *Toward a theology of liberation*.
- ALVES, Rubem. *Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia*. São Paulo: Loyola, 2003. 195 p.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2006. 180 p.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979. 290 p.
- ALVES, Rubem. *Sobre o tempo e a eternidade*. Campinas: Papirus, 1995. 164 p.
- ALVES, Rubem. *Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil [1963]* Tradução de Antonio Vidal Nunes e Carlos Felipe Tavares. *Redes - Revista Capixaba de Filosofia e Teologia*, Vitória, Edição especial 2004.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2009. 194 p.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005. 250 p.
- CUNICO, Gerardo. *Messianismo ateu como meta-religião*. In: GIORGIO Penzo; ROSINO, Gibellini (orgs). *Deus na filosofia do século XX*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000. 663 p.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 454 p.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 83 p.
- FRANCO, Sergio Gouveia. *The concepts of liberation and religion in the work of Rubem Alves*. Vancouver, 1987. 171 p. Tese não publicada.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Artur Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 2008. 23 p. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2011. Título original: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

NUNES, Antonio Vidal. *A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves*. Vitória: EDUFES, 2007. 233 p.

VÁZQUEZ BUENFIL, Luis. “Rubem Alves y la teología del cuerpo” In: VAZQUEZ BUENFIL, Luis; PÉREZ ALVAREZ, E. *Fe Cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina*. México: Cupsa, 1987, p. 24-25. (Entrevista) In: CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teología de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005. 250 p.

VIEIRA, Antonio Rufino. *Princípio esperança e a herança intacta do marxismo em Ernst Bloch*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf> Acesso em: 15 nov. 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: Editora Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1968.152 p. (Biblioteca universitária. Série 1. Filosofia;10).

O BEM PARA ALÉM DA ESSÊNCIA: A RELEITURA LEVINASIANA DE PLATÃO

Fabiano Victor de Oliveira Campos*

Resumo

O presente trabalho visa apresentar a releitura que Levinas empreende acerca da ideia platônica do Bem como caminho para pensar o sentido de Deus para além da ontologia. Pretende-se mostrar que, ao retomar a fórmula platônica que coloca o Bem além da essência, Levinas estabelece uma oposição entre a ordem do ser e a “intriga” do Bem, de modo que Deus é pensado a partir desta última, angariando uma significação meta-ontológica ou “ética”. A relação com o outro humano é entrevista como a concretude fenomenológica na qual se delinea esse sentido ético de Deus para além da ontologia.

Palavras-chave: Bem, Ser, Deus, Ética, Outro.

Introdução

O presente artigo visa explicitar a peculiaridade da interpretação e da apropriação que Levinas faz de Platão no que tange à ideia do Bem pensada *para além da essência* (*epékeina tês ousías*). Nosso objetivo neste texto será mostrar como Levinas, ao se concentrar na análise e interpretação de um aspecto do pensamento de Platão, considerado como essencial, apropria-se dele e utiliza-o de maneira bastante livre, ou seja, de acordo com suas necessidades conceituais. Buscaremos mostrar de que modo Levinas se apropria do pensamento platônico do Bem apenas e tão somente na medida em que a fórmula platônica que situa o *Bem além da essência* lhe permite entrever um sentido eminentemente *transontológico* de Deus. Defende-se a tese de que, no que se refere a essa noção platônica, o filósofo lituano não elabora propriamente uma exegese, mas uma livre interpretação, na linha daquela forjada pelos neoplatônicos, especialmente Plotino.

Não analisaremos um texto que trate explicitamente do estudo de algum diálogo platônico. Antes, procuraremos investigar a releitura e a reapropriação que Levinas empreende acerca da ideia platônica do *Bem além da essência*, outorgando-lhe um sentido precipuamente *ético*. Por outro lado, convém sublinhar que não pretendemos, neste estudo, levar a cabo o debate com Levinas acerca da necessidade, e mesmo da possibilidade, de se pensar *além do ser* ou de se pensar um “Deus não eivado pelo Ser” (LEVINAS, 1974, p. 10). Ou seja, não buscaremos discutir acerca da possibilidade de tecer um discurso pretensamente

* Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Professor substituto da PUC Minas.

inteligível e racional sobre Deus fazendo a economia do ser ou substituindo categorias ditas *ontológicas* por outras tidas como eminentemente *éticas*. Tal debate, já inaugurado de modo promissor por alguns intérpretes do pensamento levinasiano¹, e de certo modo por pensadores críticos da leitura ontoteológica da metafísica², aguardará ainda uma resposta definitiva de nossa parte. Nossa intenção é mais modesta, sem contudo deixar de contribuir para esse tipo de debate.

1 A crítica de Levinas ao pensamento da questão de Deus a partir do horizonte ontológico

Levinas entende que a totalidade é o conceito-chave para se compreender a história da filosofia no Ocidente. “Esta história [da filosofia ocidental] pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo” (LEVINAS, 1982, p. 67). Ou seja, através de sucessivas formas, o ideal filosófico do Ocidente permaneceu sempre voltado a estabelecer uma *ontologia do mundo* capaz de tornar possível a própria interpretação do espírito. Para Levinas (2002, p. 86-87), o discurso filosófico do Ocidente é constituído da pretensão de poder abarcar a totalidade do

¹ Em seu artigo *Violence et Métaphysique*, Derrida (1967) questiona se Levinas consegue realmente sair da orla do ser. Moro (1982), por sua vez, propõe mostrar de que modo a categórica exclusão do discurso teológico ensaiada por Levinas é problemática, não em virtude de elementos alheios à própria reflexão levinasiana, mas por força da mesma. Sua tese principal é de que Levinas, motivado pela sua pertença à tradição e história judaicas e pela sua oposição à tradição e à história cristãs, ou ao que ele (Levinas) entende como tais, propõe uma interrupção da teologia ou, nas palavras de Moro, uma “suspensão teológico-ética” da teologia. A suspensão é teológica porque é Deus mesmo que resiste em dizer-se plena e teologicamente num tempo esvaído de fraternidade nas relações intersubjetivas. E é ética porque ao discurso racional sobre Deus (discurso teológico) ou à mais tênue forma de tematizar Deus, como se faz na oração, glorificação ou ação de graças, Levinas opõe aquilo que ele denominará o testemunho de Deus na linguagem profética. Já Ribeiro Júnior (2008, p. 502) assinala que, do ponto de vista da teologia cristã, e não obstante o modo como a teologia fora praticada em muitas de suas correntes, sobretudo aquelas influenciadas pelo pensamento escolástico, as quais, por sua vez, acabaram se reduzindo à onto-teologia, poder-se-ia apresentar algumas objeções à crítica levinasiana que acusa a teologia cristã de se identificar a uma teosofia ou à tematização de Deus.

² Vaz (2000, p. 156-157) aponta para “a inextricável *aporia* lógica inicial que se apresenta no propósito de um *pensar* sem Ontologia (sem o *ser*)” que minaria, a seu ver, “a possibilidade de uma *teo-logia* não-metafísica” (leia-se “não-ontoteológica”), “revelando, na verdade, nos discursos pretendidamente não-ontológicos, a presença de uma Ontologia que não ousa dizer seu nome”. Adverte que à “*negação* de toda ontologia como passo inicial da construção de um novo *discurso* teológico” aplica-se, “*mutatis mutantis*, o argumento de *retorsão* com que Aristóteles silencia a negação cética no IV livro (*gamma*) da *Metafísica*”, ou seja, “não se pode negar o discurso da Ontologia senão com outro discurso, e esse, por sua vez, é necessariamente *ontológico*, pois nenhum discurso, articulado em enunciados inteligíveis, pode fazer a economia do *ser*”. Desse modo, sublinha Vaz, “toda enunciação e toda proposição só podem ser formuladas no interior do espaço lógico absolutamente universal do *ser*. Elas contém, implícita ou explicitamente, o par matricial de toda linguagem: *é / não é*. Em outras palavras, toda enunciação e toda proposição instauram uma *Ontologia*, e a essa necessidade a Teologia, enquanto discurso logicamente organizado, deve submeter-se”.

real, de poder chegar a uma compreensão última da realidade, e mesmo de abranger o sentido de Deus. Se Deus tem um sentido, o discurso filosófico do Ocidente, em sua ambição de poder a tudo englobar, deve poder abrangê-lo.

Levinas entende que essa busca constante pela totalidade não é senão a outra face da aversão ou horror ao Outro que caracteriza a filosofia ocidental. Pois na contínua tentativa de síntese, o Outro surge ora reduzido ao Mesmo através da consciência racional entendida como saber, ora captado na universalidade da ideia, na neutralidade do *logos*, sendo submetido, juntamente com o Mesmo, a uma ordem universal e impessoal, a ordem ontológica. O ser se apresenta como o *termo neutro* à luz do qual os entes adquirem sentido, é o *tertium* que liga o pensamento ao pensado, que estabelece a adequação entre ambos. Neste sentido, a Filosofia não é senão ontologia. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser. [...] a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.” (LEVINAS, 1980, p. 31-33). Levinas entende que a filosofia ocidental foi desde sempre uma ontologia, e que se torna ateísmo ou filosofia da imanência e da autonomia na modernidade por causa dessa sua aversão ao que se impõe como Outro.

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses que, ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal. (LEVINAS, 1967, p. 229).

Por causa de seu horror ao que se impõe como absolutamente Outro, a filosofia tentará inclusive adequar Deus à razão, compreendendo-o em termos de ser. “A partir daí, Deus mesmo, se possui um sentido, só pode ter sentido *ontológico*, não pode portanto ‘ser’ diferente do ser tal como a filosofia *o* conhece e já *o* pratica. Em resumo, ou Deus não é diferente do ser, a saber, diferente do que já ‘é’ o ser mesmo, ou ele não é absolutamente, não passa de nada.” (NARBONNE, 2009, p. 351). Ou seja, para o pensamento filosófico, Deus só pode ser pensado e dito em termos de *ser*, isto é, no horizonte ontológico.

Entretanto, Levinas repudia pensar Deus no horizonte do ser. Por um lado, caminhando na esteira da reflexão heideggeriana, ele critica a vinculação entre Deus e ser operada pela metafísica interpretada segundo o paradigma ontoteológico. Concorde com

Heidegger que, no modo ontoteológico de pensar, Deus acaba por ser identificado ao ser e entendido como um ente supremo, posto no vértice da cadeia hierárquica dos entes. Por outro lado, Levinas também se insurge contra o pensamento de Heidegger que, integrando o conhecimento de Deus ao *horizonte* do ser, mantém a primazia do ser.

Com efeito, Levinas trava um pertinente diálogo com Heidegger acerca da identificação entre Deus e Ser operada pela tradição filosófica ocidental, analisando as consequências que essa confusão teria causado principalmente ao problema de Deus, mais do que à questão do Ser, tal como aparece em Heidegger. Distanciando-se de Heidegger, Levinas (2003, p. 138) inverte os termos do problema: “terá a falta da metafísica consistido em tomar o ser por Deus – ou antes em tomar Deus pelo ser? [...] Não significará Deus *o outro do ser*?”. Ao passo que Heidegger teria se debruçado sobre os pré-juízos que esse modo de pôr a pergunta teria feito à questão do Ser, para Levinas urge pensar as consequências impostas ao problema de Deus: “pensar Deus em função da onto-teo-logia será pensar mal o ser ou pensar mal Deus? Não significará Deus *o para-além do ser*?” (LEVINAS, 2003, p. 140, grifo do autor). Aqui, a expressão *para além do ser* não significa um superlativo, mas uma transcendência. Levinas pergunta se o ser, no sentido verbal que Heidegger lhe confere, permite pensar um Deus cuja transcendência se estenda além do ser, se a “neutralidade que se oferece ao *pensamento do ser* transcendendo o *ente* pode convir e bastar à transcendência divina” (LEVINAS, 2002, p. 171, grifo do autor). Levinas (2003, p. 151) procura pensar Deus fora da onto-teo-logia, mas não a partir da “diferença ontológica”, que acaba por erradicar a transcendência do Infinito, e sim a partir da diferença de outrem. Assim, para além de pensar o ser, como propusera Heidegger, Levinas se põe a pensar *o outro do ser* ou *outramente que ser*. Trata-se de não mais entender Deus a partir da diferença entre Ser e ente, de colocar-se “à distância da diferença ontológica”, tal como Jean-Luc Marion tentou fazer em *O ídolo e a distância*. Como sublinha Levinas (1987, p. 42, grifo do autor, tradução nossa), na nota preliminar de sua obra maior, “*entender a um Deus não eivado pelo ser* é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que a de *tirar o ser do esquecimento* em que teria caído na metafísica e na onto-teo-logia”. Para Levinas, um deus objetivado ou tematizado a partir do ser é um deus que emerge como substrato compensatório às necessidades humanas, provocando, ainda que de forma indesejada, a chamada cultura da *morte de Deus* e da *morte do homem*. Desta sorte, “todo o problema consiste precisamente em perguntar-se se Deus se pensa como o ser ou como o mais além” (LEVINAS, 1987, p. 162). Deus não pode ser pensado ou dito nas categorias de ser ou de ente, ainda que de modo superlativo como *ipsum esse subsistens* ou *ens supremum*. “A inteligibilidade da

transcendência não é ontológica. A transcendência de Deus não pode ser dita ou pensada em termos de ser.” (LEVINAS, 2002, p. 125. Isto porque a transcendência de Deus é entendida como um excesso de sentido que transborda os esquemas teóricos que tentam aprisioná-la num conceito. O sentido de Deus encontrar-se, pois, para *além do ser*. Esta *dimensão* de transcendência absoluta em que se inscreve o sentido de Deus teria sido vislumbrada, segundo Levinas, por Platão em sua concepção do *Bem além da essência*, bem como por Plotino em sua noção do Uno e sobretudo por Descartes em sua ideia de Infinito. Detenhamo-nos, tal como nos propusemos neste trabalho, sobre a interpretação levinasiana da fórmula platônica que coloca o Bem para além da essência.

2 Platão revisitado: o sentido de Deus para além do ser

Em sua constante tentativa de pensar um *Deus não eivado pelo ser*, Levinas julga poder encontrar na fórmula platônica do *Bem além da essência* uma via de reflexão propriamente filosófica que, segundo ele, teria vislumbrado o verdadeiro sentido da transcendência de Deus, sem reduzi-la à imanência do pensar e confiná-la nos limites intramundanos. Trata-se de uma transcendência que, ao contrário do que pensara Heidegger, não seria um movimento do ente humano em direção ao Ser, mas um movimento rumo ao Infinito, isto é, ao que permanece absolutamente exterior, separado, *santo*, e, portanto, totalmente diferente, não-abarcável pelo pensamento³. É a partir deste movimento em direção ao Infinito que a significação de Deus será pensada e afirmada em termos eminentemente *éticos*.

Com efeito, a principal referência a Platão, anunciada desde a aurora do pensamento levinasiano e que permeará inclusive as obras de maturidade da sua reflexão filosófica, é sobretudo a uma determinada passagem que Levinas traduz, interpreta e de que se apropria de acordo com a sua necessidade conceitual, forjando uma hermenêutica seletiva e bastante peculiar da obra platônica. Trata-se da fórmula platônica que coloca o *Bem para além da essência*.

³ No prefácio à segunda edição de *Da existência ao existente*, Levinas (1998, p. 13) sublinhava que “entrever no ‘existente’, no ente humano – que Heidegger chama de ‘entidade do ente’ – não uma ocultação e uma ‘dissimulação’ do ser, mas uma etapa para o Bem, para a relação com Deus e, na relação entre entes, outra coisa que a ‘metafísica finitizante’, não significa que apenas se invertem os termos da famosa diferença heideggeriana ao privilegiar assim o ente em detrimento do ser. Essa inversão não poderia ser considerada senão o primeiro passo de um movimento que, ao abrir-se a uma *ética mais antiga que a ontologia*, deixará significar as significações do para além da diferença ontológica e que, talvez, seja afinal de contas, a significação do próprio Infinito”.

Levinas interpreta o *para além da essência* da concepção platônica do Bem como uma transcendência absoluta em relação à ontologia e ao próprio Ser, como se o Bem (por Levinas identificado com Deus) não apenas se distinguisse do Ser, mas se situasse numa dimensão de absoluta altura em relação a ele. Em outras palavras, é como se Deus fosse não apenas distinto do Ser, absolutamente outro em relação a ele, mas também estivesse separado do âmbito do Ser, como se a significação de Deus não pudesse ser dita em termos de ser, como se ela não pudesse ser remetida à transcendentalidade ou universalidade do ser. É como se o sentido daquilo que a palavra Deus busca exprimir fosse de outra *ordem*, não ontológica, mas puramente *ética*, no sentido peculiar que esta palavra adquire no pensamento levinasiano.

A fórmula platônica do *Bem além da essência* recebe um sentido eminentemente ético. Sua significação é peculiarmente reinterpretada e mesmo transmutada na ideia levinasiana de uma *ética anterior à ontologia*, em cujo bojo delinea-se o verdadeiro sentido de Deus. Tal como o Bem, segundo Platão, está *para além da essência*, a ética encontra-se, em Levinas, *para além da ontologia*.

O *para além da essência*, isto é, a própria transcendência do Bem, não se dá, para Levinas, num trans-mundo. Não se trata de uma distância espacial, mas de uma *dimensão* de sublimidade, de altura, que se inscreve na própria relação intersubjetiva. Ou seja, Levinas retém apenas o desenho formal da fórmula platônica e situa o *além da essência* na relação ética com o outro humano. É aí que se desenha o verdadeiro sentido de Deus, a sua transcendência absoluta, na medida em que Ele, na abertura do Rosto, que é a própria alteridade de outrem, ordena o eu à responsabilidade para com o outro humano. Daí a significação *ética* do Bem que Levinas entrevê e apresenta como um *além do ser*. Trata-se de um *além do ser* na medida em que interrompe a perseverança obstinada do eu em seu próprio ser, isto é, na medida em que paralisa a força inexpugnável do *conatus essendi*, a obra mesma do ser. Com efeito, ao ser interrogado se a relação com outrem é um movimento em direção ao bem, Levinas responde:

Esta fórmula tem o ar de abusar do termo 'bem', ou de usá-lo superficialmente. Eu pretendo, ao contrário, tomá-lo a sério. Eu penso que ele está no centro da problemática filosófica. Em todo o meu esforço, há como uma desvalorização da noção de ser que, em sua obstinação em perseverar em ser, traz em si violência e mal, ego e egoísmo. É a noção do 'bem' que me parece corresponder às minhas análises do 'para-o-outro', trazidas a partir da fenomenologia do Rosto. O bem é *passagem ao outro*, isto é, uma maneira de distender minha tensão sobre meu existir à guisa do cuidado por si, em que o existir de outrem me é mais importante que o meu existir. O bem é o excesso da importância de outrem sobre mim, e de que a possibilidade na realidade é a ruptura do ser pelo humano, ou o bem no sentido ético do termo. [...] Ser santo ou preocupar-se por alguém antes de se ocupar por si, de responder por alguém antes de responder por si. Isto é amar! (LEVINAS *apud* POIRIÉ, 1997, p. 101-102).

Vê-se, assim, que Levinas se distancia de Heidegger em sua maneira de ler Platão. De fato, o filósofo em foco reclama e restitui ao Bem aquela significação ética que lhe fora expurgada por Heidegger em sua análise do *agathon* platônico. Segundo Taminiaux (1991, p. 275-284), a oposição mais radical de Levinas a Heidegger reside num modo diverso de compreender a “fórmula platônica” que coloca o Bem “além do ser”. Ora, é sabido que Heidegger, em *Vom Wesen des Grundes*, identificou o *agathon* (Bem) de Platão com o poder do *Dasein* de ser ele próprio. Com isto, o caráter ético do Bem é absorvido pela ontologia fundamental, o Bem é absorvido no horizonte do ser, ao passo que o outro é reduzido à esfera ôntica, é absorvido no Mesmo, como Levinas (s.d., p. 111) assinala acerca da ontologia de Heidegger em seu artigo *A ontologia no temporal*, inserido na obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Para Taminiaux (1991), este seria o horizonte mais amplo da oposição de Levinas a Heidegger, no qual seria preciso ler *De l'existence à l'existant* (Da existência ao existente) como uma réplica à ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

Para Levinas (1998, p. 9, grifo do autor), a “fórmula platônica” que coloca o “Bem além do ser [...] significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma *ex-cedência*”. À transcendência heideggeriana do ente humano aprumado na direção do ser Levinas opõe, portanto, a “*ex-cedência*” em relação ao ser, que ele concebe em termos de uma relação com o Bem. “O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem.” (LEVINAS, 1998, p. 23). A diferença entre o ser e o ente deverá recuar perante à diferença entre o ser e o Bem. A esse respeito, convém notar que Levinas desvincula o ser da noção transcendental de bem, conferindo a esta última uma conotação ética para além da ontologia.

Convém agora aclarar o sentido da expressão “bem além da essência” (*epékeina tês ousías*), tal como ela emerge no contexto da *República* de Platão, a fim de mostrar a interpretação *sui generis* que Levinas lhe atribui.

3 O Bem para além da essência em Platão

A investigação sobre a natureza do Bem emerge como o centro da filosofia platônica desde os primórdios de seus diálogos⁴. Nesse aspecto, Platão deve ser considerado como herdeiro de Sócrates e como aquele que transpõe, no âmbito da reflexão desenvolvida na *República*, o problema socrático do fundamento da ação moral para o domínio metafísico, definindo o Bem como realidade suprema, princípio (*arché*) e fim (*telos*) do mundo ideal e, como tal, norma e termo da ação humana. Com efeito, tal como no *Fédon* dá-se a passagem dos seres sensíveis às ideias enquanto *princípios*, do mesmo modo na *República* procede-se a uma unificação ulterior, passando-se das ideias à ideia suprema, isto é, ao Bem como *princípio* absoluto. O Bem que, como fim (*telos*), outrora aparecia como *valor ontológico absoluto*, emerge aí como *fundamento ontológico absoluto*, ou seja, como *princípio anipotético (arché anhypóthetos)*⁵, a partir do qual se obtém a existência e a inteligibilidade para as próprias essências (*ousías*). É neste contexto preciso que emerge a famosa frase do livro VI (509 b 8-10), que afirma que o Bem *não é uma essência, mas para além da essência, ele a ultrapassa ainda em antiguidade e em potência*.

Convém determinar, mais acuradamente, essa transcendência da Ideia do Bem em Platão. Dixsaut (2001, p. 96) sugere que, para interpretar esta famosa expressão de Platão, proceda-se de modo a dar atenção primeiramente ao que se lhe segue na ordem do discurso. Dessa forma, ela inicia sua análise por 534b 8-c 6, onde se lê que o *logos* não deve cessar sua atividade antes que atinja o conhecimento do que é o Bem. Ora, tornar-se-ia impossível atingir tal conhecimento caso não se procedesse segundo a perspectiva da essência, isto é, do Bem em si. Isto significa que o que a inteligência procura é a essência⁶ do Bem, distinta da multiplicidade dos bens. Só que esta essência está *para além* de todas outras por sua *antiguidade e potência*, na medida em que é causa do que existe no mundo inteligível e da cognoscibilidade da essência de tudo o que é. Como então, nesta frase única do livro VI (509 b 8-10) e na qual Glaucon se ridiculariza, Sócrates pode afirmar que o Bem não é uma essência? Segundo Dixsaut (2001, p. 97), para resolver esse enigma, é preciso evitar dissociar

⁴Não é possível, neste trabalho, investigar a origem e a formação da doutrina platônica sobre o Bem desde os primeiros diálogos. Vaz (2012, p. 199-203) aponta alguns elementos, oriundos dos primeiros diálogos, que emergem como pressupostos imediatos da “problemática” da *República*.

⁵ Cf. Platão, *República* VI, 511 b.

⁶Convém notar que, neste contexto, o termo *essência*, caso se adote essa tradução para *ousía*, comporta a plenitude do ser. Dixsaut (2001, p. 99, nota 1) recorda os comentários de Emile Chambry em sua edição francesa da *República*. Em torno à questão do sentido da expressão *além da essência*, Chambry evocava, entre outras expressões, a de 518c 9, segundo a qual o Bem fora assimilado “à parte mais brilhante do ser”, o que reenvia à citação 526e, onde ele é “o mais feliz do que é (dos entes)” e, ainda, à 532c, onde ele é “o mais excelente entre os seres”.

a frase, a princípio, de seu contexto, isto é, da analogia entre o Bem e o Sol⁷ e, em seguida, dos três pontos enunciados por Sócrates.

Com efeito, assim como no mundo sensível o olho não vê *distintamente* (*saphôs*: 508d) as coisas visíveis a não ser por intermédio da luz do Sol, do mesmo modo a alma não conhece os entes inteligíveis (*enóesén te kaiégno*: 508d) a não ser que eles sejam iluminados pela verdade que emana do Bem. Disso infere-se que a Ideia do Bem é *causa* (*aitía*: 508e) da *ciência* e da *verdade* das essências ou ideias no próprio processo do conhecimento. Mas Sócrates faz ainda uma última analogia do Bem com o Sol: tal como este confere aos objetos sensíveis não apenas visibilidade, mas também *geração, crescimento e alimento*, da mesma forma o Bem confere aos inteligíveis não apenas inteligibilidade, mas também *existência* (*to êinai*) e *essência* (*ousía*: 509b). Como o sol, que na metáfora cosmológica adotada por Platão está além do olho e da visão, mas também da luz, pois é sua fonte, a Ideia do Bem está além da alma inteligente e da inteligibilidade.

Por outro lado, a afirmação de Sócrates comporta três pontos: o Bem não é uma essência, ele está para além da essência, ele a ultrapassa em antiguidade e em potência. Quanto ao modo de considerar estes pontos, Dixsaut esclarece:

Se os tomamos separadamente, é preciso compreender que o Bem não é absolutamente, sob nenhum aspecto, uma essência, e a contradição com as outras passagens é então insuperável. Mas se religamos em conjunto os três pontos e se os reatamos ao que precede, podemos compreender que o Bem não é uma essência *na medida em que* está para além da essência, esta expressão sendo *especificada* por “em antiguidade e em potência”. O Bem não é uma essência porque causa a essência, e se ele ultrapassa, é sob o duplo benefício da antiguidade e da potência. Ele não pode ser somente uma essência, uma essência entre outras, de uma parte porque ele é “mais antigo” que toda outra essência, sendo a causa do fato que as essências existem (e que não existem somente coisas sensíveis em devir). De outra parte, além de sua anterioridade, ou antes sua prioridade, o Bem possui uma potência superior àquela de toda outra essência. Toda essência tem a potência de conferir sua essência ou suas propriedades a uma multiplicidade de coisas, e o Bem possui também esta potência (é por essa razão que se pode falar da *idea* do Bem): é pelo Bem que existem *bens*, que as coisas boas são boas. Mas ele tem também uma espécie de causalidade eminente que consiste em tornar as essências cognoscíveis pela inteligência. “Para além” significa então que ele não é, como toda essência, causa somente de uma certa propriedade para as coisas que dela participam, mas causa universal de inteligibilidade. Sua maior antiguidade e a natureza de sua potência o situam portanto “para além da essência”, o que não quer dizer que ele não seja de maneira alguma uma essência, mas que ele ultrapassa o que habitualmente é entendido por esta palavra. Antiguidade e potência determinam assim a significação do termo “para além” e a restringem. O Bem não está absolutamente, sob todos os pontos de vista possíveis, “para além da essência”, porque ele pode também, sob um certo ponto de vista, ser uma. (DIXSAUT, 2001, p. 98-99).

⁷Acerca da célebre comparação que envolve a correspondência entre o Bem no mundo inteligível e seu *análogon* (508b), isto é, o Sol no mundo sensível, conferir Vaz (2012, p. 213). Sobre os limites da analogia platônica que aproxima o bem da imagem cosmológica do sol, veja-se Dixsaut (2000, p. 121-151; 2005, p. 39-70).

Desse modo, afirmar que a Ideia do Bem está *para além da essência* não significa, em Platão, dizer que ela transcende absolutamente o plano do Ser. Antes, ela constitui o próprio coroamento do plano ontológico. De fato, como bem sublinha Vaz (1992, p. 106), Platão atribui à Ideia do Bem uma “dignidade *transontológica* enquanto, como ‘princípio anipotético’ ou que se suporta a si mesmo, ela está além de qualquer ‘essência’ (*ousía*) particular em ‘dignidade e poder’”. Desta sorte, a transcendência do Bem não é uma hipertranscendência no sentido de uma superação do plano do ser, mas o seu próprio coroamento como princípio incondicionado, absoluto. Ou seja, a Ideia do Bem está *para além da essência* na medida da ação ou da causalidade que exerce no mundo inteligível, ou seja, sob a perspectiva da sua atuação como Princípio⁸.

Dizer que o Bem ultrapassa a essência, é certamente dizer que ele possui uma dignidade mais alta, mas neste caso se diz duas vezes a mesma coisa. Se ele a ultrapassa, é porque ele é mais antigo (anterior a) toda essência. [...] Causa primeira das essências e de sua inteligibilidade, portanto, causa também da inteligibilidade que elas conferem às coisas em devir, ele é igualmente causa essencial da bondade de todas as coisas boas. (DIXSAUT, 2001, p. 98-100).

Com efeito, a *República* propõe uma certa dependência, na ordem mesma da inteligibilidade, de toda Ideia e do mundo das essências como um todo em relação à Ideia do Bem, dependência essa que se manifesta precisamente no movimento da dialética ascendente rumo à intuição do Bem. Deste modo, para Platão, a Ideia do Bem é fonte de cognoscibilidade para as coisas que dela receberam o *existir e a essência*. As ideias (*ousías*) ou formas inteligíveis *são* (existem) pelo Bem e dele recebem inteligibilidade. É neste sentido preciso que ela está *para além da essência*.

Portanto, que o Bem não seja “ente” (*ouk ousías óntos toû agathoû*: 509b) quer dizer isto: a posição do ente não é a mesma que a posição do bem. O bem acrescenta algo

⁸ Marques (2009, p. 155-156) reitera tal interpretação, sublinhando que “essa posição, enigmática, ‘para além das essências’ se explica por sua dimensão de causalidade; enquanto causa, o bom em si determina que haja a diferença entre os modos de ser, sensível e inteligível. [...] a alteridade do bem é, sim, transcendência, mas não uma hipertranscendência que o situasse num inimaginável além do inteligível. Fica também evidente que a função do bem como princípio tem sua especificidade e prioridade, mas não o suficiente para que deixasse de ser um entre os inteligíveis. Enquanto causa ontológica, o bom em si é causa do modo essencial de ser, mas por meio da determinação de uma diferença: é o bem que faz que haja diferenciação entre sensível e inteligível; ao diferenciar os modos de ser, ele propicia que haja diferenças também nos modos de conhecer. Portanto, a ação causal ontológica do bem consiste em determinar modos diferentes de ser, instaurando a diferença do inteligível. A ‘excelência do bem’ ou sua utilidade é a de que, ao instaurar a diferença do ser inteligível, ele torna possível a orientação ontológica do desejo, ou seja, ele dá um rumo transcendente à atitude de busca própria do humano, indicando o encontro com a essência como o seu verdadeiro destino e objeto”.

acima do ente. Por isso, não basta pôr as Ideias simplesmente como *ousíai*, mas elas devem ser referidas à Ideia do Bem para que se tornem totalmente inteligíveis. Nesse sentido, o Bem não é *ousía*, porque é causa da inteligibilidade para a *ousía*. No entanto, toda a consideração faz-se precisamente na linha da *inteligibilidade* e não na linha do *ato de existir*. Com efeito, o próprio Bem existe; ele é, com certeza, o “fulgor supremo do ente” (*toû óntos tò phanótaton*: 518c), o “excelente entre os entes” (*áriston en toîs ousí*: 532c) ou a “maior felicidade” (*eudaimonéstaton toû óntos*: 526e). Tal parece ser a única explicação que corresponde ao contexto da doutrina platônica. A célebre exegese de Plotino, que deduz dessa passagem a “primeira hipóstase” (uno-Bem) para além do Intelecto (*Enéadas* V, 1, 8), não parece tanto uma exegese, mas mais uma livre interpretação do autor, que procede de um outro “céu” espiritual, diferente daquele platônico. (VAZ, 2012, p. 218, nota 80).

Desse modo, dizer que a Ideia do Bem está *além da essência* não significa afirmar que ela não seja objeto de conhecimento. Não se trata de uma transcendência do Bem acima ou além do âmbito da *ciência (epistême)*, ou ainda, não se trata de afirmar que o Bem seja inefável, passível de ser *tocado*, mas não de ser *definido*⁹. “O Bem não é nem inefável nem incognoscível, a inteligência pode perfeitamente não somente agarrá-lo, mas definir (dialeticamente) o que ele é, como ela faz em relação a toda outra realidade inteligível, adotando o ponto de vista da essência – o que só pode significar uma coisa: que o que ela procura é a essência do Bem, distinta da multiplicidade dos bens” (DIXSAUT, 2001, p. 97). De fato, o ato *tês noéseos* tem precisamente por objeto a Ideia do Bem. A inteligência, o logos, pode definir a ideia ou essência do Bem, o Bem em si, diferenciando-a de todas as outras essências.

É verdade que Sócrates, recorrendo à comparação com o Sol, afirma que o Bem não é *ciência e verdade*, mas algo diverso, ou mais propriamente, o *mais belo* (508e)¹⁰. No entanto, como bem sublinhou Vaz (2012, p. 222-223) essa passagem deve ser interpretada à luz daquela do *Banquete* (211e), na qual Diotima afirma que a Ideia do Belo não deve ser representada como ciência. Platão não sugere aí que o Bem não seja objeto de ciência, mas apenas que ele não deve ser identificado com uma ciência. Enquanto fonte da ciência e igualmente causa de tudo, o Bem não se identifica com a ciência. Entretanto, isso não impede que ele se torne objeto de um conhecimento próprio. Assim como o Sol, causa da visão, é contemplado pelo olho, do mesmo modo o Bem, fonte do conhecimento, deve ser conhecido pelo intelecto e precisamente enquanto é causa da ciência ou fonte de inteligibilidade para o

⁹ Para Perine (2008, p. 220), as razões pelas quais Platão absteve-se de elaborar a definição da essência do Bem na sua obra escrita foram expostas pelo próprio Platão no chamado excursus filosófico da *Carta VII* (340 B-345 C) e podem ser melhor compreendidas no âmbito da crítica da escrita formulada no *Fedro* (274 B-278 E).

¹⁰ Sobre a vinculação platônica do Bem à noção transcendental de Belo, cf. Vaz (2012, p. 182-199). Convém mencionar que Levinas, contrariamente a Platão, não apenas diferencia, mas também dissocia a Ideia do Bem da noção transcendental de Belo. Não é nosso objetivo, neste trabalho, determo-nos sobre essa distinção e essa separação.

objeto do conhecimento. Ainda que não se dê um contato imediato com o inteligível, como na contemplação original da alma ainda não aprisionada no cárcere corporal, a Ideia do Bem não é menos alcançada em si, em sua realidade objetiva. De fato, a Ideia do Bem é conhecida de modo *intuitivo*¹¹, no sentido de que ela é percebida como *princípio anipotético* ou incondicionado no qual cessa todo o processo discursivo. O Bem, se investigado em sua essência, é *intuído* como Absoluto, Sumo Bem pelo qual os outros bens são concebidos como tais (507b). O conhecimento do Bem aparece como o fim (*telos*) ou termo necessário da ascensão dialética da alma racional e, satisfeitas as devidas condições, é obtido pelo próprio intelecto¹². Em outras palavras, o conhecimento da Ideia do Bem resulta do próprio movimento ascensional da alma racional (*noûs*) e, ao mesmo tempo, funda a absoluta inteligibilidade das essências. O conhecimento do Bem é explicitamente o mais elevado dentre as “altíssimas ciências” (505a). Isto porque o Bem possui a dignidade de Ideia suprema, o *telos* da realidade e, por isso, da ascensão dialética, bem como princípio (*arché*) da inteligibilidade do ente.

Conclusão

Procuramos mostrar o modo como Levinas se apropriou do pensamento de Platão. No que concerne à transcendência da ideia platônica do Bem, Levinas apropria-se de Platão de forma assaz peculiar e não histórico. Seus escritos não comportam uma análise integral de cada diálogo tomado em si mesmo, praticando uma leitura temática do *corpus* platônico. Ou seja, no que tange à ideia do Bem pensado *para além da essência*, Levinas não faz propriamente uma exegese, mas uma livre interpretação do texto platônico, na linha daquela forjada pelos neoplatônicos, principalmente Plotino, que procede de um outro universo espiritual, diverso daquele platônico. Sobre isto, bem sublinha Narbonne (2004, p. 56) que “[...] o ‘platonismo’ ao qual Levinas se dirige espontaneamente encontrou-se filtrado e em

¹¹Acerca do conhecimento do Bem como “intuição”, conferir as esclarecedoras reflexões de Vaz (2012, p. 226-227).

¹²Vaz (2012, p. 223-227) mostrou os três modos como, na *República*, o Bem aparece como objeto *tês noéseos*, isto é, como objeto da alma racional. Em primeiro lugar, a *noésis* reconhece a função epistemológica da Ideia do Bem, alcançando-a como “princípio anipotético” (*arché anhypóthetos*) ou incondicionado (Cf. Platão, *República* VI, 511 b). Em segundo lugar, a Ideia do Bem aparece como termo e cume da ascensão dialética terminada pela própria *noésis*, ou seja, como fim (*telos*) do próprio coroamento da atividade ascensional da alma racional. Por último, o Bem emerge como objeto de uma “intuição” enquanto ápice da face discursiva do processo dialético ascensional da alma racional. Enquanto termo ou fim (*telos*) da dialética, o Bem aparece como “unificação” da multiplicidade das ideias ou formas inteligíveis, tal como, de modo análogo, a ideia é concebida como “unificação” dos objetos sensíveis particulares. Isto significa que, “para Platão, o princípio organizador do mundo ideal não é o Ser, mas o Bem” (VAZ, 2001, p. 50).

parte influenciado ou modificado por sua retomada neoplatônica, a qual, através dos canais latino e árabe, confluíu ao Renascimento e deu, até à era moderna, sua marca definitiva ao platonismo que nós conhecemos”.

Levinas se apropria do pensamento platônico do Bem apenas e tão somente na medida em que a fórmula platônica que situa o *Bem além da essência* lhe permite entrever um sentido eminentemente *transontológico* de Deus. O *para além da essência* transmuta-se num *outramente que ser*, cujo significado se delinea a partir da relação ética, em que o eu é interpelado à responsabilidade pelo outro humano. O *outramente que ser* refere-se ao movimento inverso do egoísmo natural da subjetividade, do seu *conatus essendi* ou perseverança no ser. Trata-se do movimento ético da subjetividade que, deixando de se preocupar com o próprio ser, apruma-se em responsabilidade pela vida de outrem. É no bojo desta *concretude fenomenológica* que se delinea o sentido ético da transcendência divina, na medida em que o Bem, identificado com Deus, inclina o movimento de Desejo do eu, afastando-o de si e redirecionando-o para o outro ser humano. Na abertura do Rosto de outrem, Deus apresenta-se como *Ele no fundo do tu*, chamando a subjetividade a ir além de si mesma, isto é, do próprio ser. Eis a intriga¹³ ética que se tece entre a subjetividade, o outro e Deus, instaurando o *além do ser* como *outramente que ser*.

REFERENCIAS

DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-128.

DIXSAUT, M. L’analogie intenable: le soleil et le bien. In: _____. *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005. p. 39-70. 2 v.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophie: essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001.

DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée: études platoniciennes*. Paris: J. Vrin, 2000.

¹³ O termo *intriga* significa, segundo Levinas (1974, p. 225), uma “relação entre os termos onde um e o outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação do sujeito ao objeto e que, no entanto, um é imprescindível ou é significativa para o outro, sendo que eles estão ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou desvelá-los”.

GADAMER, H.-G. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEROUX, G. Os deuses, a divindade, o “deus”. Mitologia, teologia e metafísica em Platão. In: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-59.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARQUES, M. P. Aparecer e imagem no livro VI da República. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009. p. 137-165.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

NARBONNE, J.-M. Deus e a filosofia segundo Levinas. In: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 349-370.

NARBONNE, Jean-Marc; HANKEY, Wayne. *Levinas et l’héritage grec suivi de cent ans de néoplatonisme en France – une brève histoire philosophique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; Québec: Les Presses de L’Université Laval, 2004.

NUSSBAUM, M. C. *The fragility of Goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: University Press, 1986.

PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

PERINE, M. O dialético e a definição do bem em Platão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 211-220, 2008.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. São Paulo: Loyola, 1997.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

SZLEZÁK, T. A. L'idée du Bien entant qu'archê dans la *République* de Platon. In: FATTAL, M. (Dir.). *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 345-372.

TAMINIAUX, J. La première réplique à l'ontologie fondamentale. In: CHALIER, C; ABENSOUR, M. (Orgs.). *Emmanuel Levinas*. Cahiers de l'Herne. Paris: L'Herne, 1991, p. 275-284.

VAZ, H. C. de L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. 2 v.

VAZ, H. C. de L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de filosofia VI: ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, H. C. de L. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai.-ago. 2000.

XAVIER, D. G. *Epékeina tês ousias: o Uno-Bem na República de Platão*. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 227-238.

O PROBLEMA DO RELATIVISMO CONTEMPORÂNEO SEGUNDO PAUL VALADIER

Júlio César Rodrigues*

Resumo

A religião é, sem dúvida, um dos temas mais enfatizados nos últimos tempos, principalmente quando é pensada a partir da perspectiva da juventude atual. Isso porque, a marca social, filosófica, ideológica do cotidiano é baseada, principalmente, na multiplicidade de opções apresentadas pela realidade. Essa multiplicidade por sua vez, ampara-se na prática relativista, isto é, na compreensão de que todas as situações têm o mesmo valor e por esse motivo, não podem ser diferenciadas em sua essência. O relativismo em si mesmo possibilita alcançar uma vertente negativa e destrutiva características do niilismo, enquanto processo de nadição de todos os significados. O professor Paul Valadier, jesuíta francês e especialista em Nietzsche, faz uma reflexão diferenciada sobre o tema supracitado. Segundo ele, o relativismo não deve ser compreendido apenas como um “ponto final” sobre qualquer atitude contemporânea, mas como um questionamento profundo sobre os rumos do ser humano em sua existência. Dessa forma, essa comunicação tem como objetivo, ressignificar a compreensão de uma relatividade enquanto espaço de abertura para uma nova perspectiva religiosa, política e humana que escapa de uma absolutização das reflexões. Para construir esse caminho, utilizou-se como metodologia a revisão bibliográfica das obras de Paul Valadier, amplamente discutidas em minha dissertação de mestrado – “A inevitabilidade do relativismo e a secularização: A situação da Igreja Católica, segundo Paul Valadier” (2010). Portanto, o que se busca não é finalizar o problema do relativismo, mas compreendê-lo sob a perspectiva da relatividade.

Palavras-chave: Relativismo. Nihilismo. Absolutização. Multiplicidade. Religião.

Introdução

Na atualidade, um dos principais problemas enfrentados pelo ser humano é a dificuldade de lidar com a questão do relativismo. Isso porque “tudo se justifica”, já que sua solução é relativa a cada situação. Este texto foi apresentado como uma comunicação do XXV CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER/2012 (“*Mobilidade Religiosa – Linguagens, Juventude e Política*”). Nele se apresentam as principais ideias do autor Paul Valadier em sua reflexão sobre o problema do relativismo. Minha dissertação “A inevitabilidade do relativismo e a secularização: a situação da Igreja Católica” (apresentada no mestrado de Ciências da Religião – PUC MINAS), ocupou-se em construir uma base conceitual desse especialista em Nietzsche, buscando perceber os impactos e perspectivas do relativismo dentro da Igreja Católica e na vida social da contemporaneidade. Professor de Filosofia Moral e Política das Faculdades Jesuítas de Paris, Paul Valadier se ocupou em estudar a

* Mestre em Filosofia pela PUC Minas

problemática do relativismo, a partir do momento em que esse conceito assumiu a condição de solução na constituição dos valores contemporâneos. Isso porque o “relativo” se constituiu na contemporaneidade como uma resposta pronta, tanto para as questões individuais quanto as questões sociais. Se tudo se resume a essa perspectiva, o que se pode fazer? Como solucionar ou direcionar tantas questões e dúvidas? Valadier tentará construir uma solução para esse problema.

A atualidade pós moderna traz a tona uma vivência sustentada pelo referencial **mercadológico**, isto é, as respostas humanas diante de suas dificuldades se sustenta na perspectiva de que a economia é resposta de tudo. Contudo, uma das vertentes geradas por esse modelo é a do **pluralismo**. Inicialmente, ele é uma garantia da possibilidade de escolha, mas que por outro lado, ele termina por diluir a própria vontade humana diante dos caminhos inúmeros propostos, desviando a atenção do ser humano de seus objetivos principais. Dessa forma, o pluralismo se coloca como uma metodologia de cunho consumista, que objetiva assumir a condição de fundamento da felicidade contemporânea. “Quanto mais consumir, mais feliz serei” é um contundente exemplo da suposta felicidade atual. Nesse contexto, assumem-se novas práticas que fundamentam o “paradigma mercadológico”, tais como: o hedonismo, o narcisismo, a permissividade (que se liga ao niilismo, enquanto uma rotatividade dos valores), o descomprometimento, a postura **light**, entre outros. Nomeia-se esse momento contemporâneo como uma “era do vazio”. Obviamente, é muito mais fácil justificar as atitudes e considerá-las como valores pessoais que se impõem ao mundo social, quando “tudo” pode ser considerado valor ou desvalor, de acordo com a necessidade momentânea. Essa postura se tornou tão paradigmática que afeta, praticamente, todos os campos de conhecimento e de vida humana, desde os hábitos individuais até a ciência globalizada.

Ao ser nomeado como pertencente a uma “era do vazio”, instaurou-se concomitantemente a “era do niilismo”, enfatizada por Nietzsche como a decadência da sociedade contemporânea, ou como afirma Franco Volpi:

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

Contudo, ao contrário do que se pensa o suposto “ateísmo nietzscheano” é muito mais do que uma simples negação de Deus, muito mais do que uma dívida baseada em culpa. O

Cristianismo se revela como uma máxima religiosa baseada no sentimento de CULPA (que não parou de crescer durante milênios). Dessa forma, o conceito e o sentimento de Deus se modifica, criando uma dependência essencial. Mas, a vitória total e plena do ateísmo poderia livrar a humanidade desse sentimento de culpa? Na verdade, o ateísmo se tornou uma “segunda inocência”, tão sedutora quanto a dependência religiosa, a tal ponto de se tornar inseparável da humanidade contemporânea, ainda dependente do Transcendente.

Justamente nesse contexto, com o alemão Friedrich Nietzsche que esse niilismo ganha força e se define, enquanto um fenômeno típico da atualidade. Segundo Nietzsche, o niilismo é desencadeado por um fenômeno anterior a ele mesmo, descrito como a “morte de Deus”, apresentado no parágrafo 125 da *Gaia Ciência*, onde escreve: “‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi!’ *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2004, p.147). Mesmo com a tradição histórica acusando Nietzsche de um ateísmo religioso, a morte de Deus não é simplesmente um evento teológico, nem religioso, mas sim metafísico. O ateísmo nietzscheano é muito mais do que uma simples negação de Deus, muito mais do que uma dívida baseada em culpa.

O conceito de Deus se modificou, criando uma dependência essencial. A morte de Deus passa a significar muito mais a morte de uma devoção voltada para um além-mundo, que supera e abandona o mundo real. Os teístas que Nietzsche critica não são somente os cristãos como Agostinho ou Tomás de Aquino, mas sim Platão, Paulo, Lutero, Kant, Schopenhauer, Wagner. Todos eles negaram o mundo – obscurecido na dualidade real/aparência. A afirmação do mundo é feita, portanto, a partir de uma MORAL ENFRAQUECIDA que acaba por negar o mundo tal como ele é, opondo-se a MORAL AFIRMADORA sustentada no devir, isto é, no **movimento**. Por isso, o próprio cristianismo é acusado de ser o assassino de Deus, ao aproximar o divino do humano. Tal acusação não é nietzscheana, mas judaica, islâmica. É um processo de decadência da divindade, de enfraquecimento quando ele se torna carne, como se estabelece no Evangelho de João capítulo 1, versículo 14: "E o Verbo se fez carne (...)". Essa é a farsa, por excelência. É uma imanentização do divino. Por isso, pensar Nietzsche como um ateu seria minimizar sua dimensão, já que o ateu não crê em *algo*, mas ainda assim continua crendo. Nietzsche rompe com a própria capacidade de crença.

O que cai, portanto, é o modo de compreender o fundamento. A morte de Deus anuncia a morte do fundamento estático, paralisado, absolutizado. Mas, como conseguir conviver com a ausência de um fundamento, por exemplo, que justifique a necessidade de liberdade? O ateísmo radical rompe com tudo que indica uma noção “divinizatória” ou que

denote um sentido de absolutização de tudo que existe, como por exemplo, a noção de causa e efeito, visto que vislumbra uma noção de estabilidade de estagnação da realidade. Dessa forma, romper com a noção de que se tem um fundamento necessário e fundamental é o que denota um "ateísmo radical", não necessariamente religioso. Por isso, a ciência que rompeu com a noção de Deus, acaba por resgatar o invólucro de ser "O" fundamento explicativo de tudo que existe, assumindo portanto o papel de ser um "nova religião". O ateísmo nietzscheano – enquanto *deicídio* – propõe fundamentar uma nova noção de mundo, sustentada em um mundo em movimento (devir), já antes proclamado pela filosofia heraclíteana.

A partir desse contexto, o professor Paul Valadier apresenta suas ideias acerca da problemática do estabelecimento dos valores dentro da sociedade contemporânea. Seria possível substituir os conceitos de moral, norma, regra pela ideia de valor? Se o fosse, a ideia fundamental sobre a questão do estabelecimento dos valores poderia ser compreendida, a partir de uma categoria única, modelar? Contudo, praticar tal ação, não seria construir uma ideia absoluta de valor? Essencialmente, o conceito de valor já se encontra em um modelo plural, considerado essencial para esse contexto contemporâneo, uma vez que busca constantemente construir uma "medida", capaz de se estabelecer enquanto fundamento entre as categorias individuais e sociais. Essa medida é denominada como relativismo, considerando tudo como valor, já que ela se ocupa em considerar tanto os hábitos individuais, quanto os costumes sociais, como fundamentais à vida do sujeito.

Por isso, na perspectiva valadiereana, é fundamental que se possa questionar qual a inspiração sustenta uma referência aos valores, como base das decisões individuais e sociais. Deve-se reconstruir a base sobre a qual nossos valores estão estabelecidos. Isso porque cabe a cada um "reconhecer que esses valores são criação nossa, já que remetem inteiramente para nós, na medida em que somos nós quem os determina e quem os quer, sem exigir que obedeçam a um mundo ideal que subscrevemos" (VALADIER, 2007, p.132).

Pensar o contexto da constituição dos valores, ratifica Valadier, é pensar também a importância da escolha, já que através dela pode-se pensar como tal referência se aplica a cada instante da realidade. Isso porque, raramente, se quer um valor pelo valor em si mesmo, mas por um "contexto mesclado" que gera a decisão, a partir de uma reação sensível ou afetiva de indignação ou de insatisfação com a realidade, com algum acontecimento. A decisão surge da busca em não se piorar alguma situação, preferindo-se sempre fazer alguma coisa do que nada. Assim, cada um está necessariamente fadado a agir, por uma necessidade inerente à sua natureza.

Dessa forma, Paul Valadier salienta em seu livro “A anarquia dos valores” (2007), que no embate absolutismo *versus* relativismo, a referência ao valor é uma condição necessária, ainda que não suficiente para qualquer decisão a ser tomada, pois é importante compreender a gênese desses valores, a fim de estabelecer sua pertinência e o modo como interferem no conjunto da ação, e antes dela, da decisão. Compreender e entender a concepção de valor passa a ser fundamental quando se considera que o valor é um dado essencial na constituição de sentido na vida humana. Sem uma compreensão do contexto do valor, não se poderá estender a compreensão do seu sentido e de sua aplicação, o que conduzirá portanto, a uma aplicação menos eficiente de suas vertentes.

Chega-se assim, a um paradoxo da ação e da própria decisão, isto é, não se age somente pelo valor em si, mas também para evitar um possível risco que a situação exige, enquanto procede a uma análise do valor em si mesmo. O paradoxo vem do fato de que só há possibilidade de ação se houver espaço para indeterminação. Contudo, sem a existência de alguma determinação, não é possível a existência de ação alguma, já que sem elas não há possibilidade do uso da escolha, essência da liberdade. Assim, a praxeologia se estende de uma análise da ação para uma análise da decisão, que fundamenta a própria liberdade.

Na óptica do relativismo, Valadier ressalta a perda de referência aos universais como a perda de referência a uma norma niveladora, capaz de instaurar uma realidade igualitária. Se por um lado, tal fato instaura a busca de uma compreensão comum, por outro lado pode gerar a imposição de uma realidade niveladora que impede a compreensão das diferenças presentes em cada uma das realidades diferentes. O grande problema das ideias como relativismo, absolutismo, anarquismo é a exacerbação de práticas que se baseiam apenas em meras estruturas semânticas e que em nada contribuem para a formulação de novos valores, ou mesmo, de uma análise mais aprofundada desses mesmos valores e ideias. Paul Valadier formula que se devem evitar os "ismos" dentro da consideração contemporânea, pois os mesmos só servem para aparentar a capacidade humana de se compreender dentro de um universo diverso. Contudo, o universalismo – tanto quanto o relativismo – não pode ser considerado como solução para a problemática dos valores, ou de qualquer outra consideração, já que tais conceitos não consideram o valor da individualidade, da singularidade dos contextos em que estão inseridos.

Só um ser livre é capaz de desatar os centros, aos quais estava preso. A grande aventura da liberdade está por começar nessa prévia do mundo. Não é um "caminho de rosas", pois o futuro não está garantido. Não é mais do que um futuro INCERTO, ou nas palavras de Valadier, é um "futuro aberto". Mas, para onde se vai? Para todas as direções. Não porque

falta um norte, um centro, uma direção, mesmo porque falta a própria terra, conforme preconiza Nietzsche:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade (...) Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá estivesse havido mais liberdade – e já não existe mais “terra”! (NIETZSCHE, 2004, p. 147).

Dessa forma, diante desses problemas com o universalismo e o relativismo, Valadier sugere a busca pelo universalizável enquanto capacidade de se estabelecer um possível encontro entre as diferentes concepções, não apenas como um fechamento – normalmente de cunho absolutista – imposto à grande maioria. A partir dessa nova conceituação, Valadier busca direcionar uma nova abordagem dos mesmos valores, baseados na perspectiva do “devir nietzscheano”, onde nada está previamente definido, sempre ratificando a necessidade de se constituir e reconstituir novos valores, ou melhor ainda, de se reinterpretar os antigos, a fim de se estabelecer uma postura que se coloque diante das necessidades iminentes de cada uma das realidades. A contemporaneidade trouxe algo original: o problema não é apenas a ameaça do nada circundando o ser humano, mas também a multiplicidade de possibilidades que acaba por embaçar o poder decisório do homem, fazendo-o perder-se frente à multiplicidade de opções e argumentos, que, por vezes, contradizem-se. É o relativismo que se institui como explicação convincente e eficiente de uma realidade que não para nunca de se transformar e de se adaptar, desafiando o ser humano a acompanhá-la, de modo a não continuar perdido de si em si mesmo.

Enfim, é importante que se compreenda com essa condição, em si mesma filosófica, a importância de não se determinar ou produzir uma conclusão definitiva sobre esse problema. Mais do que apenas constatá-lo em suas diversas ramificações e contextos, em especial o da contemporaneidade, é importante instituir no ser humano o hábito constante da vigilância. Vigiar-se muito de perto, a fim de evitar as armadilhas conceituais e práticas que, constantemente, nos lançam a fundo no relativismo e no universalismo enquanto respostas definitivas a todas as necessidades da vida humana. Esse relativismo pode sempre tender para qualquer direção que lhe seja mais conveniente e abandonar as perspectivas possíveis de se pensar em nome de um absolutismo que se diz reconfortante, mas que imobiliza qualquer ação pelo seu modo de se fazer aprisionado a uma teorização qualquer. É, portanto, imperativo que se cuide do constante e incansável choque entre os “absolutismos” e os

“relativismos”, uma vez que qualquer um desses conceitos sempre buscam tornar-se “a” melhor medida e solução para todo e qualquer problema humano. Essa ação não se constitui como uma tarefa impossível, mas sim uma tarefa que exige, em si mesma, um exercício constante a ser praticado na opção pelo DEVIR e pelo MOVIMENTO constante, típicos de um “Deus que baila”, como ratifica Nietzsche ao se referenciar a Spinoza.

REFERÊNCIAS

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

VALADIER, Paul. *A Anarquia dos Valores: será o relativismo fatal?* Tradução Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. 212p.

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

A FILOSOFIA DA RELIGIÃO EM CARL GUSTAV JUNG

Lilian Wurzba*

Resumo

Nas discussões acadêmicas no campo da filosofia da religião, sejam obras, sejam Congressos, quase nada, ou melhor, nada encontramos sobre Carl Gustav Jung. Por quê? Talvez porque suas ideias e teorias ainda encontrem-se envoltas pelas névoas da incompreensão. Alvo de inúmeros e divergentes adjetivos – ocultista, materialista, religioso, ateu, herético, místico, charlatão, filósofo, cientista, anticientista, entre outros –, Jung foi um crítico feroz da ciência materialista e da maneira racional, de alguns teólogos, de se abordar a religião, pois negam o que para ele é a essência da religião: a realidade do mistério. Podemos observar que desde muito cedo, em suas Conferências para o Clube Zofíngia, quando ainda era um jovem estudante de medicina, Jung já apresentava as questões que o perturbavam, aquelas que iriam nortear todo o desenvolvimento de sua obra posterior: o propósito da vida, o significado espiritual da vida, a realidade da alma, o sentido do sofrimento humano, o problema do mal, a relação do homem com o numinoso. Não são as mesmas questões com as quais se ocupa a filosofia da religião? O modo como Jung tentou responder estas questões é o objetivo desta comunicação, ressaltando seu método, comparativo-histórico, a partir de, principalmente, dois momentos: o da juventude, com as *Conferências de Zofíngia*, e o da maturidade, com *Resposta a Jó*, para, desta forma, aproximarmos-nos de sua preocupação central: a única coisa que pode “aliviar as ruínas de nossa época são os fatos que diretamente estabelecem a validade de algo além dos sentidos”.

Palavras-chave: Jung. Religião. Mistério. Numinoso. Mal.

Introdução

À primeira vista, pode parecer uma provocação trazer à discussão uma suposta filosofia da religião na obra de Carl Gustav Jung (1875-1961), pois o psiquiatra e psicólogo suíço é, de forma geral, “*persona non grata*” na academia. Despertou, ainda durante sua vida, e continua despertando, as mais variadas e divergentes reações. Na esfera das ciências, foi considerado cientista e anticientista, psiquiatra e antipsiquiatra; na teológica, seja católica ou protestante, foi chamado de místico e herético, religioso e ateu, gnóstico e agnóstico; no campo da filosofia, foi descrito como materialista e ocultista, filósofo e charlatão. Mas, como ele mesmo disse, em 1952, “se as opiniões divergem tanto umas das outras sobre uma determinada questão, é porque, segundo me parece, existe a suposição bem fundada de que nenhuma delas é verdadeira, isto é, há um mal-entendido” (JUNG, 2000, p. 241).

* Doutora em Ciências da Religião pela PUC São Paulo. Pesquisadora do Núcleo de Estudo em Mística e Santidade (NEMES), do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP

Este mal-entendido se deve, principalmente, à amplitude e profundidade de sua obra. Tomando como seu dever a máxima de Terêncio – “nada que é humano é alheio a mim”¹ –, Jung incursionou por todos os campos das questões humanas, pois nelas lhe interessavam tanto o ato quanto o agente. Possuidor de uma erudição ímpar, buscava compreender, em última instância, a condição do homem. Ainda que seja conhecido por sua teoria dos complexos, dos tipos psicológicos, dos arquétipos e do inconsciente coletivo, aliás, conceitos amplamente difundidos, esta é apenas uma das vertentes de seu pensamento, pois Jung desenvolveu uma reflexão muito mais profunda em sua extensa obra sobre sua preocupação primeira: o sentido do sofrimento humano. Contudo, não fora entendido, como lamentou em entrevista ao então jovem jornalista finlandês, Kaarle Nordenstreng, em 1961, poucos meses antes de sua morte:

A maior decepção de minha vida foi as pessoas não terem entendido o que eu quis dizer. Certamente elas sabem o que é um complexo, um introvertido, um extrovertido, têm uma noção de que, em minha concepção, sentimento e pensamento não ficam juntos numa cabeça só, mas outra coisa é entender o que eu disse com mais profundidade. Como jargão superficial, essas coisas são aceitas pelas pessoas, embora todos os professores digam que não passam de um absurdo!²

Mas o que Jung disse “com mais profundidade”? Quando percorremos sua obra e suas cartas podemos observar que sua preocupação está centrada na situação espiritual do homem moderno e no que ele denominava “neurose geral do nosso tempo”: um sentimento de inutilidade acompanhado, muitas vezes, de um sentimento de vazio religioso. A partir de sua experiência clínica, ele percebeu que “o tratamento das neuroses se abre para um problema bem mais amplo, além do campo exclusivamente médico e diante do qual a ciência médica é de todo insatisfatória” (JUNG, 1994, p. 19), pois a neurose se caracteriza como “o sofrimento de uma alma que não descobriu o seu sentido”. O homem de nosso tempo já não pode mais crer, ou porque não consegue conciliar o pensamento científico com os dogmas religiosos, ou porque a verdade neles oculta já não exerce sua autoridade ou não mais desperta fascínio. Como acreditar que Cristo morreu para nos salvar, se nenhum de nós se sente salvo? E salvo de quê? No final dos anos 1940, disse Jung:

¹ “Homo sum, humani nil a me alienum puto” (Terêncio, 190-159 aC). Cf. JUNG, 2003, p. 284.

² Publicada em *Suemoen Kuvalenti*, em 1961.

Se os conceitos metafísicos já não exercem quase nenhum fascínio sobre os homens, certamente não é pela falta de originalidade e primitividade da alma europeia, mas única e exclusivamente porque os símbolos tradicionais já não exprimem aquilo que o fundo do inconsciente quer ouvir, como resultado dos vários séculos de evolução da consciência cristã. Trata-se de um verdadeiro ‘antimimon pneuma’ (um espírito de contrafação), de um pseudo-espírito de arrogância, histeria, imprecisão, amoralidade criminosa e sectarismo doutrinário, gerador de refugos espirituais, de sucedâneos de arte, de gagueiras filosóficas e de vertigens utópicas, suficientemente bons para serem ministrados, qual forragem, em grande quantidade, ao homem massificado de nosso tempo. (1990, p. 33).

Nessa crítica à massificação do homem moderno, feita no final dos anos 1940, encontramos os elementos que sempre inquietaram Jung e que o levaram a afirmar, ao longo de décadas de trabalho, estudo e pesquisa, a importância da verdade religiosa, como ele diz ao Pe. Victor White, de Oxford, em carta de 1945:

É da maior importância que as pessoas cultas e “esclarecidas” reconheçam a verdade religiosa como algo vivo na alma humana e não como uma relíquia abstrusa e irracional do passado. É preciso ensinar as pessoas a verem onde elas entram no processo, caso contrário não haverá ponte que ligue o abismo entre a mente culta e o mundo das ideias dogmáticas que esta mente não compreende e que, além do mais, ofende sua razão. [...] A compreensão começa com a mente individual, e isto significa psicologia. (JUNG, 2001, p. 391).

Podemos perceber que, para Jung, o homem moderno não é autóctone, tem todo um passado e uma tradição atrás de si que não pode ser desprezada e, mais ainda, que tem uma participação em todo o processo de desenvolvimento do pensamento, assim como está implicado nos acontecimentos atuais. Todavia, já desde seu tempo de estudante, quando ainda era um jovem aspirante a médico na Universidade de Basileia, Jung questionava a ciência de compartimentos, o afastamento entre o mundo racionalista científico, o das pessoas “esclarecidas”, e todo o passado histórico do pensamento ocidental, o mundo irracional da tradição. Em suas cinco conferências, proferidas entre 1896 e 1899, no Clube Zofíngia, uma agremiação que reunia estudantes de diferentes cursos de várias faculdades, Jung não se cansa de mostrar aos seus companheiros a necessidade de um pensamento reflexivo, um exame crítico das formulações científicas para que não se jogue “a criança com a água da bacia”, como ele diz em sua quinta conferência. Examinando essas cinco comunicações, é possível observar o ponto de partida para suas pesquisas subsequentes e a linha de raciocínio que Jung desenvolverá, ao longo de sua obra, até chegar no seu “pequeno livro” *Resposta a Jó*, ponto culminante de seu pensamento.

Em sua primeira conferência, em 1896, intitulada “As zonas limites da ciência exata”, Jung critica ferozmente o materialismo da época, descrevendo-o como um “gigante absurdo

com pés de barro” que só poderia conduzir à morte intelectual, já que se é possível confirmar a operação de causalidade no domínio do fenômeno concreto, não o é, contudo, explicá-lo. Isto porque “o exame crítico das afirmações racionais nos conduz para um domínio imaterial e metafísico”, diz ele depois de apresentar a circularidade dos argumentos da Física e da Química de então (lei da gravidade e teoria atômica), discussão que introduz o problema que lhe era mais importante: a origem da vida, terreno das ciências biológicas – zoologia, botânica e fisiologia – entre as quais ele inclui a psicologia. Sua questão era como se poderia sustentar o argumento mecanicista de que a vida é função das atividades bioquímicas da matéria, ao mesmo tempo que como admitir que um princípio vital, portanto imaterial, só se manifeste materialmente. Ele encerra dizendo que: “o que queremos é permitir que o imaterial retenha suas propriedades imateriais”. Com estas palavras, na verdade, Jung prepara o terreno para introduzir o que lhe era mais caro: a realidade da alma. Alma que foi desvalorizada no mundo ocidental, pois, se de um lado o pensamento científico considera real apenas o que é dado pela razão e comprovado fisicamente, de outro, a teologia conduz a uma forma exterior de religião, levando a um esvaziamento da cultura cristã.

Para mostrar a realidade da alma, Jung inicia sua segunda conferência – “Alguns pensamentos sobre psicologia” –, de 1897, com um questionamento sobre a morte: “por que um organismo construído com cuidado e eficiência infinitos, cujo propósito mais íntimo é viver, chega ao fim, murcha e apodrece?” E responde: “é uma Coisa estranha que é removida do corpo, uma Coisa que contém a vontade de viver, uma força que na vida mantinha um acordo entre o organismo e seu ambiente. Parece ser uma força elementar, um princípio vital.”

Apoiado na filosofia de Kant, na avaliação que o teólogo protestante David Strauss faz de Justinus Kerner e seu *A vidente de Prevorst*, e em Schopenhauer, três nomes cuja autoridade estaria fora de questão, dado a agudeza de julgamento, Jung afirma que se a “categoria de causalidade” for corretamente aplicada ao fenômeno da vida orgânica, coisa que a fisiologia moderna não faz, pois confunde causa com efeito – insistindo em explicar a vida em termos de leis naturais, “quando todo o tempo está claro que a vida existe a despeito dessas leis” –, torna-se necessário postularmos a existência de um princípio vital. Princípio este que está para além da consciência, pois é responsável também por nossas funções vegetativas, que não estão sob o controle da nossa vontade consciente. Assim, há uma raiz comum para as funções animal e vegetativa, um “sujeito real”, que é transcendente e, por isso, independe do tempo e do espaço. Jung chamou-o *alma* e atribuiu-lhe a qualidade de inteligência, isto é, de intencionalidade de suas ações.

Para validar essas reflexões teóricas, Jung apresenta, em seguida, a psicologia empírica, isto é, evidências factuais que sustentem a psicologia racional. Para isso recorre à rica documentação espiritualística sobre o fenômeno da materialização, da telecineses, da telepatia, da clarividência, dos sonhos proféticos, elencando vários experimentos de diferentes pesquisadores, mostrando, desta forma, a “realidade da psique”, conceito básico da psicologia junguiana e tema central que abordará em sua dissertação “sobre a psicologia e a patologia dos chamados fenômenos ocultos”, de 1902. Para concluir, reafirma a necessidade da moralidade na ciência, como Kant havia advertido, e critica a ineficácia de alguns teólogos que negam o que, para Jung, é a essência da religião: a realidade do mistério e da esfera “extra-sensorial”, posição que ele nunca abandonou. Sua proposta é a de que a psicologia empírica possa fornecer dados para uma ampliação do nosso conhecimento da vida orgânica, bem como um aprofundamento na visão de mundo, pois nem os postulados duros da razão nem os meros sentimentos religiosos “podem aliviar as ruínas de nossa época; a única coisa que pode fazê-lo são os fatos que diretamente estabeleçam a validade de algo além dos sentidos”, já que “o homem vive nos limites entre dois mundos”.

Foi seguindo essa proposta que Jung desenvolveu uma psicologia que, para ele, significava muito mais do que um conjunto de técnicas e métodos aplicados à prática da análise psicológica. A psicologia diz respeito à totalidade do homem, um ser que vive no mundo material e espiritual, externo e interno, físico e psíquico, consciente e inconsciente, ou seja, um ser que está constantemente em conflito e, conseqüentemente, em sofrimento. Somente uma psicologia geral, que considerasse seus aspectos biológicos, médicos, etnológicos, filosóficos, culturais-históricos e religiosos, seria capaz de libertar a alma humana da “constrição dos compartimentos”. É exatamente por isso que ele exigia de um aluno, além de um sólido conhecimento em psiquiatria e psicologia, também uma formação em filosofia, religião comparada e mitologia (cf. JUNG, 2001, p. 200-01).

Contudo, para Jung, a alma humana sendo um “sujeito real”, transcendente, não poderia ser “objeto do juízo e do saber”, pois “a alma está em toda a parte onde o saber ensinado não está”, como afirma em seu *Livro Vermelho*. Ou seja, não é nos laboratórios ou nas teorias que se pode conhecer a alma humana, mas na vida. Em um artigo escrito em 1912, “Novos caminhos da psicologia”, Jung (1989, p. 112) deixa claro que

Quem quiser conhecer a psique humana [...] o melhor a fazer seria pendurar no cabide as ciências exatas, despir-se da beca professoral, despedir-se do gabinete de estudos e caminhar pelo mundo com um coração de homem: no horror das prisões, nos asilos de alienados e hospitais, nas tabernas dos subúrbios, nos bordéis e casas de jogo, nos salões elegantes, na Bolsa de Valores, nos “meetings” socialistas, nas igrejas, nas seitas predicantes e extáticas, no amor e no ódio, em todas as formas de paixão vividas no próprio corpo, enfim, em todas essas experiências, ele encontraria uma carga mais rica de saber do que nos grossos compêndios.

Neste sentido, a psicologia analítica, ou psicologia complexa, como Jung a denominou, é algo como a filosofia antiga, “um modo de ver o mundo, assim como a conduta humana” (2002, p. 62) e “está profundamente enraizada na Europa, na Idade Média cristã e em última análise na filosofia grega” (2001, p. 219). Sua teoria não só “avança sob a filosofia e a teologia”, como sugeriu Dr. Vetter, mas também “começa ‘atrás’ de ambas”, como respondeu Jung (2001, p. 103). O objetivo de tal psicologia não é curar o sofrimento, parte essencial da vida humana, mas “tentar, se possível, encontrar ao menos um caminho que possibilitasse às pessoas suportar o sofrimento inevitável, que é o destino de toda existência humana” (2001, p. 247).

Esse aspecto pedagógico da psicologia, de formação do indivíduo, já era uma preocupação presente na sua terceira conferência, “Discurso inaugural de posse da presidência do Clube Zofingia”, para o biênio 1897-98, na qual Jung, além de mostrar conhecimento da realidade política nacional e internacional, convoca seus companheiros a perseguirem como ideal do Clube: não formar “animais políticos”, seres aptos a atravessarem o “rio do lodo político”, homens, portanto, sem alma e sem consciência, mas, antes, humanos no verdadeiro sentido da palavra, isto é, “seres humanos que riem e choram, seres humanos conscientes de suas intenções e desejos, seres humanos que sabem que estão vivendo entre outros seres humanos e que devem suportar uns aos outros porque todos estão condenados a serem humanos”. Acrescenta, ainda, que esta tarefa não seria menor do que limpar os estábulos de Augias³, árdua o suficiente para levar qualquer um ao desespero, finalizando com a lembrança de que sempre “há algo de moralidade antes de tudo”.

Essa insistência de Jung com relação à “moral”, que se pode observar em toda sua obra, é o principal pilar de seu pensamento. Mas, que não se pense que se trata da moralidade, no sentido de conjunto de leis ou código moral. Antes se refere à consciência ética mais íntima, que ele apresenta de forma mais clara em sua quarta conferência, “Pensamentos sobre a natureza e o valor da investigação especulativa”, de 1898, na qual se pode observar as raízes

³ O sexto, dos doze trabalhos de Hércules, consistiu em limpar os estábulos do rei Augias que havia 30 anos não os limpava, o que provocou uma esterilidade nas terras da Elida.

de sua teoria ulterior. Tendo como ponto de partida a análise dos objetivos e do significado do trabalho científico, Jung desenvolve uma verdadeira argumentação filosófica, articulando Kant, Schopenhauer, Edward von Hartmann, além de citar Nietzsche, com as descobertas científicas de então, para mostrar, na verdade para introduzir, o que para ele serão os princípios que regem o funcionamento humano.

Dando prosseguimento à sua crítica ao materialismo reinante em seu tempo, Jung, nessa quarta comunicação, mostra o quão equivocada é a conclusão do homem moderno de que a prosperidade material é o exclusivo propósito humano, pois, se de um lado, o sucesso material proporciona um sentimento de prazer, por outro, este sentimento só pode ser experimentado pelo indivíduo. Desta forma, a felicidade é subjetiva e guarda pouca, ou nenhuma, relação com as coisas externas. Além disso, a história mostra que nem sempre foi assim, pois para o homem medieval, por exemplo, o desenvolvimento representava algo interno, não externo; a prosperidade só era alcançada através do aperfeiçoamento do indivíduo. Neste sentido, lembra Jung a afirmação de Schopenhauer: “por trás de nossa existência encontra-se algo mais que se torna acessível a nós somente quando nos colocarmos à parte do mundo”. Assim, parece que o que conduz o homem à felicidade poderia ser encontrado no imperativo categórico de Kant e no instinto causal de Edward von Hartman, sugere Jung. O primeiro se refere à boa consciência, o sentimento de inocência moral derivado da gratificação do impulso instintivo que nos leva a fazer o que consideramos como bom, evitando o que, para nós, é moralmente mau. Em outras palavras, é a consciência ética mais profunda, que não coincide com o código moral, como Jung dirá mais tarde, mas envolve o homem inteiro: é sua “voz interior”, ou, como é entendida por muitos, desde épocas remotas, a “*vox Dei*”.

Já o instinto causal ou categoria de causalidade diz respeito ao impulso individual para entender a realidade interna e externa, uma aspiração apaixonada, como anos depois, em suas *Memórias*, ele definiu: “este instinto insaciável de compreensão criou, poder-se-ia dizer, uma consciência para conhecer o que é, o que ocorre e, por acréscimo, descobrir representações míticas a partir das fracas alusões ao que não pode ser conhecido” (JUNG, 1989a, p. 279). Ou seja, um impulso em direção à descoberta de *sentido*, “um desejo ardente pela verdade” que, inevitavelmente, conduz à religião, pois se a ciência fornece explicações para alguns fenômenos, não consegue responder o grande enigma do mundo e da vida. Impulso este que o levou a ampliar seu campo de estudo, para além da medicina tradicional, considerando a importância “das ciências do espírito, sobretudo da história do espírito humano” (JUNG, 1989b, p. xix), quando, já psiquiatra, tentava entender as fantasias de seus pacientes, e depois

as suas próprias, isto é, os conteúdos anímicos que não encontravam lugar nem na medicina tradicional, nem na “estreiteza sufocante da psicologia e da filosofia de Freud” (*ibid.*, p. xiv).

Esse conhecimento, no entanto, continua Jung em sua comunicação, “consistiria em inferências esboçadas sobre o desconhecido, de acordo com o princípio da razão suficiente, baseadas na *experiência real*”, e não inferências sobre o mundo interior a partir do exterior, como faz a ciência materialista, ou uma negação da realidade externa afirmando somente a interna, como os subjetivistas radicais, que olham o mundo como mera ilusão. Para ele, a base de todo conhecimento está no que “experenciamos de nós mesmos e, através de nós mesmos, do mundo ao nosso redor”. Encontramos, aqui, as bases do empirismo que Jung afirma durante toda sua atividade científica.

Todavia, essa busca de conhecimento, ainda de acordo com o princípio da razão suficiente, contém um elemento teleológico, pois, enquanto instinto, ocorre independente da colaboração da nossa vontade, antecipando o que no tempo pode se tornar um pensamento consciente, cuja causa pode ser material, mas sua verdadeira “motivação é uma ideia propositada que nos é desconhecida”. E, nessa medida, a categoria de causalidade deve ser interpretada como uma referência *a priori*, “uma continuação da natureza material no incalculável, no incomensurável e no inescrutável”. Ou seja, o instinto causal, ou o impulso que nos conduz à busca do sentido, não é nem material, nem psíquico, mas está para além dessas duas esferas, ainda que as inclua: é transcendente à consciência. É nesta ideia que se assentam os antecedentes da noção de arquétipo e sua natureza psicóide, e, conseqüentemente, de inconsciente coletivo que Jung desenvolverá posteriormente.

Qual seria, então, a motivação desconhecida do instinto causal? Jung cita Schopenhauer, para quem seria a Vontade cega, e Hartmann, que aponta para um desejo e imaginação inconscientes. Mas, se ambos os filósofos são monistas, isto é, interpretam o mundo como decorrente de uma única substância, ao mesmo tempo consideram não só os conflitos internos do coração do homem como a dissonância na vida humana. Além disso, continua Jung, basta contemplarmos a natureza para percebermos a atuação de dois poderes antagônicos, dois poderes radicalmente diferentes “em furiosa luta por dominação”: um deles nivela, alisa, reduz ao repouso, conduz à morte, enquanto o outro confere cor, movimento e vida. Isto foi, inclusive, admitido como princípio biológico: a luta pela existência. É exatamente esta cisão fundamental na natureza que é “a precondição para a ocorrência no organismo físico do estranho fenômeno do sofrimento humano”, pois se, enquanto matéria, o organismo está submetido às leis físicas e, assim, em constante luta com o meio ambiente, há um princípio vital que o anima. Este é, em última instância, o dualismo do fenômeno

orgânico: matéria animada pelo espírito. É possível vislumbrar aqui a questão dos opostos que fundamentará o pensamento ulterior de Jung. E é no “dualismo fundamentado nas profundezas da natureza” que ele encontra a justificação da primazia do instinto causal que, sozinho, coloca em evidência a raiz verdadeira de nossa natureza: “a atividade incondicional”, que consiste no caráter teleológico da categoria de causalidade.

Afirmar, no entanto, o instinto causal é admitir que os interesses humanos não estão voltados ao mundo material, pois a relação com as coisas materiais não é intencional; e que a personalidade humana deseja a diversidade, isto é, há intencionalidade no desejo de diversificação entre o indivíduo e tudo o que existe. Assim, “quanto mais perto nos aproximamos das raízes de nosso ser, mais genuína e mais duradoura nossa felicidade se torna”. Podemos observar, então, a presença da ideia, ainda incipiente, do sentido da existência humana que culminará no conceito de processo de individuação, na busca da diferenciação, do tornar-se a singularidade que se é, que Jung chega depois de encontrar eco de suas experiências, registradas no *Livro Vermelho*, nos processos descritos pela Alquimia.

Jung encerra sua quarta comunicação com uma citação de Nietzsche: “digo-lhe, deve-se, entretanto, ter o caos em si mesmo a fim de dar a luz a uma estrela dançante”. Ideia que vemos refletida em sua afirmação, ao final da vida, de que “o único sentido da existência humana é acendermos a luz nas trevas do ser puro e simples” (JUNG, 1989a). Uma metáfora que sintetiza todo seu pensamento: a existência humana só adquire sentido com o conhecimento de si-mesmo. Isto significa a tomada de consciência de nossa pequenez, de que somos seres finitos e limitados e, por isso, capazes de intuir o infinito e o ilimitado.

Dando sequência às suas reflexões, Jung chega ao tema da religião, abordando-o diretamente em sua quinta e última conferência de Zofingia, em 1899: “Pensamentos sobre a interpretação do cristianismo, com referência à teoria de Albrecht Ritschl”. Embora faça uma análise da teoria de Ritschl, o objetivo de Jung é mostrar o quanto as discussões modernas, tanto filosóficas quanto teológicas, têm reduzido a figura de Cristo. Ressalta que se a Idade Média o considerou como Deus ou como homem-Deus, não tendo um critério para medi-lo, a filosofia moderna, pós Renascimento, introduz o conceito de “homem normal”, fazendo emergir o Jesus histórico, uma figura destilada “por meio de todos os mecanismos engenhosos e extravagantes do laboratório crítico”. Desta forma, onde estaria a força motivacional de Cristo, base da ação moral cristã?

A teologia moderna, apoiada na epistemologia, observa Jung, explica a *unio mystica*, a relação direta do ser humano com Deus ou com Cristo, como sendo produto da confusão de um sentimento subjetivo de valor com uma sensação objetivamente determinada. Ou seja,

qualquer relação imediata com Deus ou Cristo é eliminada, sendo que a motivação para a ação cristã resulta do sentimento de valor fixado na ideia da vida moral de Cristo que nos é transmitida pelo Evangelho. Assim, “quanto mais profundo penetrarmos na personalidade histórica de Cristo, mais noções da ação moral adotamos, e mais motivações adquirimos para a nossa vontade”. Entretanto, completa Jung, esse sentido de valor só aparecerá quando se compreender que Cristo não pode ser considerado um “homem normal”, mas sim quando se aceitar sua natureza supramundana. Somente quando se aceitar a realidade do mistério é possível se aproximar de um sentimento religioso. Mas como não perder a tradição, com os ensinamentos cristãos, e a espiritualização interior do indivíduo sem “a concomitante desintegração da ordem existente da natureza”? Isto significaria um retorno à Idade Média!

Esta questão acompanhou Jung durante toda a sua vida. Em 1912, diante das imagens de seus pacientes e da sua própria experiência, além de um profundo estudo de mitologia, ele chegou à conclusão que não se poderia voltar à Idade Média e ao mito cristão original, e se colocou na busca de compreender em qual mito vive o homem moderno. Como ele afirmou em carta ao Pe. Victor White, em 1945, “eu não combato a verdade cristã, apenas argumento com a mente moderna” (2001, p. 391). Foi assim que Jung encontrou na psicologia complexa o caminho para uma tentativa de resposta àquelas questões que a Idade Média deixou, quais sejam: a participação do homem no mistério divino e o problema do mal. Questões que foram tratadas ao longo de sua obra, mas de forma mais concisa, ao mesmo tempo que profunda e intensa, em seu *Resposta a Jó*. Neste “pequeno livro”, como Jung a ele se refere, “o crente nada vai aprender [...], pois ele já possui tudo. Escrevo só para os descrentes.” (2002, p. 366)

Escrever para os descrentes significa falar de religião de maneira científica. Jung não discute a realidade metafísica, pois ela é inacessível ao conhecimento. Contudo, como empírico, pode observar que nosso universo psíquico é constituído de imagens que dependem da fantasia humana e de seus condicionamentos espaciais e temporais. Assim, se considerarmos que as imagens e os enunciados religiosos não se confundem com o objeto transcendental, e não o produzem, apenas o indicam, é possível uma confrontação com as representações religiosas tradicionais, pois seus efeitos psíquicos são inquestionáveis. É assim, portanto, que Jung toma os enunciados religiosos: como manifestações da alma humana, pois é nela que se encontram os valores supremos. É neste sentido que a psicologia complexa “proporciona possibilidades para um melhor entendimento do que existe, ela abre os olhos para a riqueza de sentido dos dogmas” (1994, p. 27), pois a experiência e o conhecimento da presença destes valores supremos, que se expressam em imagens interiores, “abre para a razão e para o sentimento uma via de acesso àquelas outras imagens que a

doutrina religiosa oferece ao homem”(ibid.). O dogma, segundo Jung, exprime, por meio de sua imagem, uma totalidade irracional, constituindo uma expressão da alma muito mais completa do que uma teoria científica. Desta forma, o dogma sobrevive não por ser uma realidade metafísica, mas uma verdade psicológica, na medida em que é arquetípica; expressa o processo vivo do inconsciente. (cf. JUNG, 1995, p 51).

Sem nos aprofundarmos nestes conceitos, o que fugiria do escopo desta breve comunicação, basta lembrarmos que as reflexões de Jung o conduziram à conclusão de que nosso anseio por consciência é religioso, ou seja, a função básica da psique é religiosa, como Tertuliano disse da alma humana, o que significa uma fidelidade, uma entrega ou uma submissão a um fator superior ou a um princípio convincente. Esse fator superior, no homem, é um fator psicológico que “possui um valor supremo, age como ‘Deus’, porque é sempre ao fator psíquico avassalador que se dá o nome de Deus” (1995, p. 86). E a alma humana é basicamente religiosa considerando que o adjetivo “religioso” é derivado do verbo *religere* – “considerar cuidadosamente” –, como foi apresentado por Cícero que empregou o termo *religio* significando justiça ou devoção aos deuses. Assim, para Jung, religião é um fenômeno psíquico “que existe de modo irracional, assim como o fato de nossa fisiologia ou anatomia. Se faltar esta função, a pessoa humana, como indivíduo, estará sem equilíbrio, pois a experiência religiosa é a expressão da existência e funcionamento do inconsciente” (2002, p. 439). Ainda que se objete que a existência psicológica seja subjetiva, pois uma ideia só pode ocorrer no indivíduo, ela também é objetiva, “na medida em que mediante um *consensus gentium* é partilhada por um grupo maior” (1995, p. 8). Por isso, as afirmações da Sagrada Escritura podem ser consideradas manifestações da alma. E é desta forma que Jung analisa os enunciados religiosos.

Depois de ter abordado o dogma da Trindade e a figura de Cristo como símbolos, ou melhor, como “expressão simbólica de uma imagem antropomórfica colocada no lugar de um fato transcendental, do qual não se pode dar uma explicação ou interpretação racional” (1995, p. 34), e o problema do antagonismo Cristo/Anticristo, Jung percebe que há uma evolução histórica, através dos séculos, desde Jó até o dogma da Assunção de Maria: a evolução de um drama divino. A Jung interessava compreender o pretense monoteísmo do cristianismo que separa uma das partes, aquela personificada por Satanás, que perdura no estado de condenação eterna, bem como a participação da criatura no processo divino. Neste sentido, Jung critica a ideia da *privatio boni* e do *Summum Bonum*, pois o “Maligno” existiu antes do homem como um dos filhos de Deus e, assim, nem o bem nem o mal tem sua origem no homem. Além disso, como entender a doutrina cristã da redenção? Só considerando a hipótese

da presença dos opostos em Deus é que, segundo Jung, o cristianismo poderia reivindicar “para si a condição de religião monoteísta” (JUNG, 1996, p. 116), e isto conduz diretamente ao problema de Jó.

A partir de uma perspectiva simbólica, isto é, confrontando representações religiosas tradicionais tanto do ponto de vista intelectual quanto do sentimento, Jung trata em *Resposta a Jó*, escrito no final dos anos 1940, da maneira pela qual um indivíduo criado no universo cristão “se confronta com as trevas divinas tais como aparecem no Livro de Jó e como essas trevas agem sobre tal pessoa”(1996, p. 7). Em outras palavras, considerando que nosso universo de representações é constituído por imagens antropomórficas que se assenta em um fundamento emocional, arquetípico, Jung busca compreender a razão pela qual Jó foi ferido e as consequências deste fato tanto para o homem como também para Javé. Sua conclusão, depois de percorrer os livros sapienciais – Jó, Salmos, Provérbios, Sabedoria e Eclesiástico –, bem como o apócrifo Livro de Henoc, é que já se operava uma renovação de Javé que, com a exaltação de Jó, culmina na encarnação. Para Jung, isso significa que:

A importância do ser humano aumentou com a encarnação. Nós nos tornamos participantes da vida divina e temos de assumir uma nova responsabilidade, isto é, a continuação da auto-realização divina que se expressa na tarefa de nossa individuação. A individuação não significa apenas que o ser humano se tornou verdadeiramente humano, distinto do animal, mas que está para se tornar também parcialmente divino. Isto significa praticamente que ele se torna adulto, responsável por sua existência, sabendo que não só ele depende de Deus, mas que Deus também depende dele. A relação do ser humano com Deus deve sofrer certamente uma mudança importante: em vez de louvor propiciatório a um rei imprevisível, ou oração infantil a um pai amoroso, nossa forma de culto e relacionamento com Deus será uma vida responsável e a realização da vontade de Deus em nós. Sua bondade significa graça e luz, e seu lado escuro é a terrível tentação do poder. (JUNG, 2003, p. 37).

Por “vida responsável”, Jung entende uma vida consciente que, para além de ser moral, no sentido de observar os costumes (*mores*), deve ser ética, isto é, reflexiva, deve envolver o indivíduo em sua totalidade, pois “somente a *força criadora do etos*, que representa a pessoa inteira, pode dar a decisão final” (JUNG, 1993, p. 180). O *etos*, como todas as faculdades criativas do homem, surge tanto da consciência racional, quanto do inconsciente irracional. “O *etos* é uma instância especial daquilo que chamamos ‘função transcendental’, ou seja, um entendimento e cooperação entre os fatores conscientes e inconscientes, expresso na linguagem religiosa como a *razão* e a *graça*.” (*ibid.*, p. 181) Embora Jung não mencione, observamos que seu uso do termo *etos* se aproxima mais daquele da ética aristotélica: *éthos*, com “e” longo, significando propriedade de caráter, e menos de

éthos com “e” curto, costume, que serviu à tradução latina. Talvez assim, possamos compreender melhor quando ele diz, em vários momentos, que tomou como epígrafe de sua obra as palavras de Cristo: “se sabes o que fazes, és feliz, se não sabes, és um desgraçado corruptor da lei”⁴.

Por esta sucinta apresentação, podemos ter uma noção do papel central que a religião desempenha no pensamento de Jung. Se, como disse Hegel, tanto a filosofia quanto a teologia buscam a verdade e que esta, em seu sentido mais alto, é Deus, com a diferença de que a abordagem filosófica é da ordem do conceito e a teológica é da ordem da representação e do sentimento, a psicologia complexa desenvolvida por Jung transpõe a ambas, incluindo-as. Como disse Jung, "Deus é uma experiência universal que só é obscurecida por um racionalismo imbecil ou por uma teologia igualmente imbecil." (2002, p. 180)

REFERÊNCIAS

- JUNG, Carl Gustav. *The Zofingia Lectures*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989a.
- JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da transformação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989b.
- JUNG, Carl Gustav. *Aion*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- JUNG, Carl Gustav. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. *Cartas 1906-1945*. Petrópolis: Vozes, 2001.

⁴ Uma interpolação apócrifa de Lc 6,41 (“Ó homem, se sabes o que estás fazendo, és feliz; se, porém, não sabes o que estás fazendo, és um maldito e um transgressor da lei.”), *Codex Bezae Cantabrigiensis*. Cf. JUNG, 1996, p. 76.

JUNG, Carl Gustav. *Cartas 1946-1955*. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, Carl Gustav. *Cartas 1956-1961*. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, Carl Gustav. *Livro Vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2010.

QUE CRISTIANISMO PARA A CONTEMPORANEIDADE? VATTIMO E SUAS CRÍTICAS À RELIGIÃO.

*Marcos Paulo de Oliveira Bueno**

Resumo

A presente comunicação trata das críticas elaboradas por Gianni Vattimo acerca da religião no cenário atual. Mostra a constituição e a contribuição de sua teoria do pensamento enfraquecido para o cenário contemporâneo e as nuances de resgate da idade da interpretação. A partir do pensamento de Gianni Vattimo, busca-se compreender o retorno do religioso no mundo da técnica. É nesse contexto que se discute temas como cristianismo, pós-modernidade, estética e a relação existente entre ética e caridade, a fim de procurar responder a questões de sobrevivência da religião na contemporaneidade.

Palavras-chave: Cristianismo. Contemporaneidade. Religião. Vattimo.

Introdução

A crise contemporânea, sentida de formas distintas, pode ser caracterizada como uma crise dos fundamentos sobre os quais se encontra nossa visão da realidade. Conhecemos todas essas críticas dirigidas à Igreja por não se “atualizar”, não se adaptar ao tempo que passa e automaticamente subjugar-se a exposição da mídia e à opinião pública. A Igreja não pode ignorar as exigências do tempo presente e muito menos forçar a sociedade a “aceitar” através de dogmas as perguntas lançadas na razão contemporânea, pois elas encerram o drama dos homens concretos. Homens que debatem abertamente sobre a verdade e as múltiplas vertentes de sua interpretação.

Vattimo recorre a quatro fontes específicas para desenhar sua teoria acerca do pensamento enfraquecido: Joaquim de Fiore e a perspectiva das Eras e da valorização de Vattimo pela Era da Interpretação ou Tempo do Espírito; Nietzsche, Heidegger e Gadamer, em seus apontamentos filosóficos acerca do comportamento do homem frente à morte de Deus e a hermenêutica na elaboração de uma aproximação das diversas verdades. Vattimo dá continuidade com novas intuições acerca da superação da metafísica proposta por Nietzsche com a “morte de Deus” e Heidegger com o “fim da metafísica”, rompendo com a violência própria desse discurso.

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas

Postula a fragilidade e a transitoriedade como características estruturais da pós-modernidade. Tal pensamento está impregnado de uma vocação niilista, em virtude da decadência das estruturas fortes da tradição metafísica. Nesse sentido, o pensamento enfraquecido se inscreve no processo de secularização da filosofia para tornar-se filosofia da secularização.

O *pensiero debole* mostra a fraqueza do pensamento metafísico e “convida” ao debate outras formas de pensamentos não metafísicos como o da arte e o da retórica. O pensamento enfraquecido é aquele que olha seu tempo histórico, pensa sobre todas as questões, mas não se fecha numa interpretação única. Aberto para as possibilidades e passível de questionamento, o pensamento segue se re-pensando. Daí, podemos estar abertos a novas formas e não somos reféns de uma forma reguladora, o ser é pensado como acontecimento e destino de enfraquecimento¹.

1 Cristianismo e Contemporaneidade.

Evidenciando derrocada da metafísica, Vattimo considera que, o pensamento no processo de construção contínua, aplicado à história religiosa do ocidente, constitui a secularização do sagrado.

Repentinamente, a cultura ocidental se vê envolta num mundo niilista, sem saber nem como nem por quê. Todos os valores que pareciam seguros se perderam. Vive-se hoje a consciência do fracasso do projeto de civilização e cultura que se tinha e se apresentava como projeto oficial. Uma espécie de “ar de outono” invade a cultura do ocidente (TEIXEIRA, 2008, p. 169).

Vattimo (2007) afirma que (sem pautar-se em um dogmatismo ou argumentando-se do pensamento único) a sociedade retoma suas memórias tentando satisfazer a necessidade de um caráter puramente histórico do ser. Cabe enunciar que uma das críticas apontadas pelo autor é a ligação existente entre a cultura ocidental e o Cristianismo. Lembrando que ao falar de religião, Vattimo, naturalmente fala do Cristianismo, nos instigando a ler o último como o ocidente.

¹ Vattimo recorre aos três autores: de Nietzsche, o termo “niilismo”; de Heidegger, a expressão “fim da metafísica” e, de Lyotard, “fim da metanarrativa”. Com essas “fórmulas”, Vattimo pretende referir-se à época, ao evento. Dar uma era como encerrada, contudo, não significaria, para Vattimo, o surgimento de uma “nova”, mais “verdadeira”, como se, olhando de fora, pudéssemos emitir um juízo sobre as duas, a que se foi e a que chega. Para Vattimo, trata-se do seguinte: “um processo no qual precisamos, na medida em que estamos mergulhados nele e não olhando do exterior, colher um fio condutor que servirá para projetar seus ulteriores desenvolvimentos: para estarmos dentro dele, ou seja, como intérpretes e não como registradores objetivos de fatos” (VATTIMO, 2006, p. 66).

Assim, podemos notar em Vattimo (2004) dois momentos históricos que possibilitam esta compreensão do ocidente. O primeiro advém de elementos políticos como a queda do comunismo e o fortalecimento econômico e a construção da Europa unida, delineando uma nova identidade cultural européia. Uma eminente analogia à origem cristã pela sua força de unificação.

“O retorno da religião”, apontado por ele como um movimento de vitalização do cristianismo, ou seja, “aquela que, em muitos sentidos e com justa razão, é indicada como sendo o verdadeiro renascimento religioso de nossa época, pode ser tão-somente uma redescoberta do cristianismo como ocidente e nada mais”. (VATTIMO, 2004, p. 95).

Vattimo assume as perspectivas de Girard acerca do cristianismo histórico e a modernidade, sobre a fundação do mundo, e integra-as às reflexões de Heidegger sobre o fim da metafísica e da dissolução do Ser. O que marca esta crítica é a possibilidade e abertura existente no seio da própria instituição, que se guia pela palavra do Livro Sagrado e da Tradição promovida pela hierarquia. Entretanto, o fato que traspassa esta crítica é a encarnação e a morte de Cristo, apontando que o próprio Deus é que se faz fraco.

A *Kênosis* (ou rebaixamento de Deus) possibilita um novo olhar frente ao fundamento único. O fim da grande narrativa permite uma nova abertura ao pensamento contemporâneo. Se notarmos, a postura de Vattimo é mudar o foco da sociedade, que por sua vez também estabelece “dogmas” e impõe seus valores na modernidade. Sua teoria permanece nos termos ou na concepção da verdade como um problema pós-moderno. Vattimo (2006) esclarece sua crítica exemplificando o papa, o imperador e o dono da fábrica como únicos agentes de verdade na sociedade, dificultando a distinção de nossas crenças.

Para nos salvarmos é necessário que compreendamos a palavra de Deus na Escritura e a apliquemos corretamente à nossa condição e situação (*subtilitas applicandi*). Não só: é igualmente necessário interpretá-la de forma a que não se choque com a razão, usando, portanto, as nossas faculdades para respeitar profundamente a palavra de Deus e evitar que lhe sejam atribuídos significados aberratórios (VATTIMO, 2004, p. 77).

Vattimo (2006) diz que a verdade precisa ser libertadora. A liberdade é baseada na verdade porque é baseada na ideia de liberar-se de ídolos, de objetos ou planos, na perspectiva de uma busca. Quando Jesus afirma: “A verdade libertará vocês”, não aborda temas específicos como o teorema de Pitágoras, as leis da geometria ou da física e química. “Quando estivermos no paraíso veremos finalmente toda a verdade!”. Vattimo fala de uma

liberdade baseada na verdade, ou seja, na ideia de liberar-se de ídolos, de objetos, tentando buscar um projeto.

Acerca da encarnação, Vattimo destaca:

É a encarnação do Filho de Deus que nos libertou do poder da ‘verdade’ em nome da qual se pode perseguir, condenar à fogueira, promover guerras de religião e cruzadas. É verossímil que o pensamento fraco declare que a verdade é Jesus Cristo e só ele? É, enquanto o que Jesus Cristo prega é o abandono dos ídolos – começando por aqueles que a ‘razão’ descobriria como seus inegáveis fundamentos – em prol de uma relação pessoal com o outro (VATTIMO, 2008, p. 14).

O retorno da religião é traduzido e inserido nos moldes do “pensamento enfraquecido”. Quando fala da experiência religiosa contemporânea, aborda questões como fundamentalismos e a diversidade de moldes dentro da própria ramificação cristã.

Gianni Vattimo não pretende retomar suas raízes católicas e muito menos prefigura um filho pródigo para uma fé absolutista. Sales trabalha a apropriação de Vattimo aos valores cristãos (sobretudo católicos), comuns a tantos contemporâneos cuja formação se assemelhava: “compuseram o horizonte modelar de atitudes e grande fomento ao interesse social que marcaram o período de formação do jovem Vattimo” (SALES, 2011, p. 10). Vattimo é um cristão perspicaz e extremamente envolvido com as questões de fé, entretanto não se adapta aos moldes hierárquicos impostos ao seu olhar individual.

2 Problemas do Cristianismo na Contemporaneidade

A partir de todas as reflexões e apontamentos apresentados em Vattimo, podemos afirmar que ele sugere três aspectos para a sociedade contemporânea em relação à temática da religião: a nítida relação entre ocidente e cristianismo; o cristianismo enquanto possibilitador de uma sociedade na qual o pensamento enfraquecido produz a ética e uma religiosidade estética e desdogmatizada, elaborando assim uma forma particular de ler a sociedade e suas relações culturais para as manifestações religiosas.

No que se refere ao ateísmo, o filósofo de Turim julga equivocada a afirmação de absolutos ou extremos como a defesa da “não existência de Deus”, pois, se assim afirmarmos, caracterizaríamos uma nova verdade absoluta ou definitiva. Vattimo apresenta, a partir do Cristianismo, uma ramificação plausível, que permite ao homem contemporâneo abdicar de crer enquanto uma obrigação outrora postulada. Uma vez que só “graças” a Deus poderia dizer que é ateu.

O “ateísmo” de Vattimo nos parece mais uma compreensão da dissolução da metafísica como processo niilista, em que as forças legitimadoras de ordens vigentes (como o próprio Deus) foram se enfraquecendo, abrindo novos horizontes. O ateísmo empregado por Vattimo postula uma nova filosofia advinda da constatação da “morte de Deus” e seu retorno de forma emergente, uma vez que o sagrado ganha novo interesse na contemporaneidade. A morte de Deus anunciada por Nietzsche possibilita em Vattimo (2004) um redescobrir da fé, ao abrir o horizonte da descoberta de outras verdades ultrapassando a ideia de um Deus apenas moral.

Longe de uma busca de marketing institucional, Vattimo (2007) sugere que o cristianismo deve abster-se de assumir uma imagem amigável em relação ao homem e suas relações afetivas, tendo em vista que o planeta passa por um processo de explosão demográfica, e um discurso diferente a uma família “programada” seria algo incoerente. Adota pois um discurso equivalente à necessidade atual e se propõe uma atuação sobre os mais delicados assuntos que permeiam a identidade da instituição.²

A doutrina cristã, pregada pela Igreja Católica, tende a apresentar-se sob aparências, sem que preocupemos em buscar a sua verdade. Mas esse cristianismo dogmático e disciplinar não é a proposta resgatada pelos pensadores contemporâneos. O que Vattimo revela é que os ensinamentos de Jesus se mostram capazes de nos aliciar e de nos falar.

O exemplo do sacerdócio feminino e, por outro lado, também o do tabu da homossexualidade, são um terreno relativamente fácil para a aplicação do meu discurso sobre a secularização. E todos os outros casos de sobrevivência de uma linguagem “supersticiosa” na doutrina cristã? Em última análise, se o papa não quer conceder o sacerdócio às mulheres é porque a Bíblia chama a Deus pai e não mãe, embora reserve à Virgem Maria um papel absolutamente nada secundário. Paternidade de Deus, estrutura “familiar” da Trindade, maternidade virginal de Maria – estes e outros “conteúdos” da revelação cristã serão também objeto de leituras secularizantes e desmistificadoras? (VATTIMO, 1998, p. 42).

Para Vattimo (2007), a experiência cristã e católica europeia não pode impor limites às demais culturas. O “veneno do universalismo se espalhou pelo mundo graças aos conquistadores europeus” (VATTIMO, 2004, p. 121), uma vez que foram os responsáveis pela elaboração da síntese conversão e imperialismo em um mundo latino, promessa e rompimento com a crença e disciplina universal em prol da salvação. De antemão, o próprio italiano afirma não ser um tarefa fácil.

² Vattimo (1998) trata de questões delicadas como gênero, abusos sexuais e de poder, a formulação institucional nos mais diversos âmbitos.

Não podemos esquecer que as interpretações são abertura e manifestação da criatividade do mundo que se manifesta enquanto criatividade e abertura. O novo - que era o motor do pensamento moderno - é superado de forma que resulte no pensamento de enfraquecimento das estruturas fortes. Mesmo em crise, o indivíduo moderno retoma a temática da religião. O motivo apresentado para esse retorno, segundo Vattimo busca de segurança diante dos grandes conflitos militares (guerras).

A sociedade secularizada (ou vivendo este processo) torna-se o solo fértil para o retorno da religião. O filósofo de Turim percebe o deslocamento desta, como que se estivesse às margens, e retorna ao centro das atenções, enfatizando que a mesma nunca esteve ausente e sim menos central na filosofia ocidental. Sem ter um porto seguro de um fundamento único, a religião secularizada não nega suas tradições, mas contextualiza segundo os parâmetros do momento histórico que vive.

Para dialogar com a secularização, defende o paradoxo do retorno de Deus mesmo abandonando o sacro. Vattimo aponta seu alto grau de racionalização e seu desenvolvimento técnico-científico, características do ocidente moderno. A secularização revela-se como uma atitude positiva a responder aos apelos cristãos, em uma manifestação radical da diferença que existe entre Deus e a realidade terrena.

A teoria do *pensiero debole* ou pensamento enfraquecido é um diagnóstico do pensamento do nosso tempo e desvela que a contemporaneidade segue com uma postura aberta às diversas verdades sem se aprisionar com a visão única. Tal abertura do pensamento contemporâneo revela-o passível de questionamento, demonstrando que este pensamento segue se re-pensando. O que agrega enquanto possibilidade para as diversas formas do crer, na qual o indivíduo não se assegura em um discurso de narrativas absolutas e sim em um movimento de construção contínua da verdade.

O universo ocidental possui uma intimidade para com a história do cristianismo e suas nuances culturais. A relação entre ocidente e cristianismo apresenta-se como uma unidade devido à tradição e à presença marcante dessa religião. Está tão impregnada em nossa cultura que a máxima cristianismo e ocidente tornam-se como sinônimos.

Os ideais e virtudes marcantes desta tradição estão nas diversas áreas da sociedade como política, cultura, literatura. O ocidente é produto dessa tradição. Mas, além disso, Vattimo aponta que o cristianismo foi o grande possibilitador para toda esta leitura niilista da contemporaneidade, por um ultrapassamento da ideia do Deus moral da metafísica. O fim da metafísica impede que a Europa centralize em si a formação histórica e deixe de ser compreendida como máxima potência artística e racional.

O pensamento enfraquecido é o fio condutor da história da razão e da religião no ocidente. Ele é representado na filosofia pelo debilitamento do ser na ontologia fraca de Heidegger e pela doutrina cristã da encarnação de Deus (*kênósis*) da religião.

A religião da *kênósis*, movimento em que Deus se rebaixa à condição humana, diz muito das possibilidades de um relacionamento distinto no que remete à religião. Pensar na possibilidade da morte de Deus nos liberta de afirmar que não existe nenhuma verdade objetiva ou última. O esgotamento das pretensões totalizantes da razão abriu um universo de opções a serem contempladas em sua sociedade menos fanática e com mais recursos para se projetar enquanto autêntica.

Sem as estruturas fortes, o que fazer então com os discursos acerca da verdade produzidos por algumas instituições? Vattimo sugere as possibilidades de diálogo com as mais diversas tradições em um movimento hermenêutico, pelo filtro da caridade. A caridade será a grande chance do cristianismo nestes novos tempos, o que não se apresenta como novidade, uma vez que São Paulo já evidenciava isso em suas cartas. A diferença está em como Vattimo lê a caridade. Para ele, a caridade está vinculada ao *pietas*. A piedade auxilia nas formas como o homem conduz seus semelhantes e sua própria consciência de história pelo amor. Mesmo com suas fortes críticas às instituições como a Igreja católica, base de todas as suas análises, sua preocupação está em salvaguardar o que, no círculo religioso, alguns apontam como a essência do cristianismo. A caridade está presente na verdade do cristianismo.

A caridade legitima a resistência do cristianismo e aponta uma regulamentação para suas relações. Tudo isso gera uma reflexão acerca do “caráter de finitude” para além das instabilidades humanas que se deparam com todas as mudanças de nosso tempo. A caridade gera o diálogo. Diálogo entre o presente e a tradição com suas diversas vozes, diálogo gerador de ética e respeito aos semelhantes, diálogo que enriquece o saber e é regido pelo princípio cristão da caridade.

Se mensurarmos, chegaremos a outra sugestão de Vattimo em relação à fé na contemporaneidade, talvez a característica mais marcante no universo de poderio midiático: a estética. A terminologia “estética” é usada por Vattimo para trabalhar a experiência de acolhida em sua gratuidade, sem formular discursos ou explicações ou *razão-para-ser*. A se desvencilhar do dogmatismo e do que se definiria por pensamento forte, a sociedade contemporânea encara a arte como um ganho enquanto perspectiva de contemplação desinteressada. A arte se vê livre de pensar o absoluto, sem deixar suas características de

promover intenso e “místico”. A arte, diferente da verdade última, é a abertura para o múltiplo que constitui o real.

Vattimo apresenta certa descrença em discursos éticos baseados em princípios estabelecidos, uma vez que estes pedem regras de ação e de pensamento. A ética da interpretação não pode ser fundada em princípios universais, uma vez que a história da verdade é a história da subjetividade, do consentimento. Podemos utilizar como exemplo o fato de que para uma experiência científica ser verdade precisa ser repetível. De forma provocativa, podemos dizer que a repetição do experimento científico é apenas um registro capaz de persuadir aos outros que tenho razão, convencendo os demais cientistas que o ato da experiência da descoberta pode ser aplicado; meu argumento ganha o consentimento dos demais. Tudo isso dá um novo tom à ética.

Tomados por si mesmos, o pluralismo dos valores e o relativismo não são um mal. A violência tem início no momento em que só um dos “tantos valores” impõe-se perante os demais como o único e deseja valer para todos. Como já falamos, no cristianismo se relativiza a verdade vivida somente lá onde há caridade e aceitação do outro. Se nos pautarmos com a experiência do cristianismo em sua própria história teremos as fatalidades e abusos aos quais a própria igreja se retratou pelas dores e martírios desnecessários ao universo.

Longe de ser um “católico *light*”, Vattimo revela preocupação com as decisões da Igreja, assim como aponta novos percursos ou questionamentos para a instituição. Ele, a partir de sua biografia, revela preocupações no campo da ética (debate sobre clonagem, genoma, eutanásia), funções dentro da instituição (ordenação de mulheres) e sobre a sexualidade (questões de gênero ou crimes como a pedofilia). Quando Vattimo levanta essas questões, não pretende apenas ser democrático ou revolucionário, ele se ocupa em discutir assuntos de relevância para a visibilidade da instituição³.

Uma hipótese levantada em Vattimo é que, ao se tornar desnecessário o autoritarismo da Igreja, marco expressivo de sua história, o cristianismo pôde desenrolar todo o seu caráter antimetafísico, reduzindo a mensagem nos mais amplos aspectos. Assim a instituição deve se ocupar da mensagem direcionada por Jesus. Desde a separação do Estado e da Igreja, notamos a presença marcante da instituição nos mais diversos círculos de debates nos quais o responsável pelas decisões deveria ser apenas a nação. Relevante, sem dúvida, é seu

³ Interessante que a própria instituição, que outrora omitiu ou negou tais acontecimentos, hoje se desdobra para justificar e aprender com erros passados, propondo mudanças internas e debates sobre as temáticas apontadas por Vattimo sobre os temas reproduzidos acima. Vale enfatizar que não se tem chegado a soluções

posicionamento frente à questão da vida, entretanto como posicionamento a ser valorado e não sentença a subjugar os demais poderes como outrora.

Ao pensar o papel das instituições, apresenta um posicionamento significativo onde, mais que pensarmos o Deus que se escreveu no livro, abandonamos a perspectiva de pensar somente o Deus que escreveu o livro. Assim as instituições religiosas se ocupariam em compreender um Deus que se manifesta gradativamente sem uma forma precisa e no seio de uma comunidade viva enquanto Igreja. Como o próprio autor afirma em *Depois da cristandade*, a religião que assim se redescobre não se assemelha a religião dogmática, duramente disciplinar e conservadora logo está longe de se definir enquanto fundamentalismo.

Apontamentos Finais

Assim, podemos dizer que a teoria do pensamento enfraquecido, com todos os seus limites, pode nos auxiliar a pensar a temática do diálogo com outras tradições, assumindo como herança a caridade. A caridade permite que a criatividade ética atue diante das contingências humanas. O homem cristão contemporâneo é convidado a se abrir ao diálogo com as demais instituições e suas verdades, sendo possível a contemplação de uma religião livre para a relação com Deus, sem dogmas ou argumentos absolutos.

Assim, o fato de crer torna-se uma possibilidade entre os indivíduos que se relacionam com o transcendente ao mesmo tempo em que essa transcendência os torna “fraternos” – auxílio mútuo em uma causa comum – capazes de ultrapassar barreiras individuais em prol de uma comunidade e para o crescimento da mesma. Arte de mover a experiência de fé, independente das diretrizes autoritárias de uma instituição ao mesmo tempo que os questionamentos promovem novos debates, fortalecendo o essencial desta fé.

O homem contemporâneo vai se despindo de uma religiosidade pautada em superstições e dogmas limitadores em que o absoluto de um fundamente poderia reger e mergulha na arte de crer abertos aos múltiplos sentidos propostos pela fé. Percebe que a tradição é uma influência e não a legisladora de nosso tempo. Tempo de criatividade, diálogo e amizade. Todos estes pontos promovem a fé presente no ceio do cristianismo que se repensa enquanto plausível a este tempo, que mesmo após tantos anos é capaz de reinventar sua essência em uma compreensão cuja experiência é aliada e não juiz do mundo.

REFERÊNCIA

- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. (1882). São Paulo: Hemus, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A origem da tragédia*. (1871). Lisboa: Guimarães, 1988.
- SALLES, Walter Ferreira. Deus está morto!: Nietzsche e o “fim” da teologia. *Reflexão*. Campinas, v. 28, n. 83/84, p. 37-49, jan. 2003.
- TEIXEIRA, Evilásio Borges. *A fragilidade da razão: “pensiero debole” e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999a.
- VATTIMO, Gianni. O belo como experiência comunitária. In: PAIVA, Raquel (Org.). *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- VATTIMO, Gianni. O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco. In:
- PECORARO, R. (Org.). *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-16.
- VATTIMO, Gianni. “*Estamos perdendo a razão?*”. *Café Philo: as grandes indagações da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999b. p. 60-63.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Tradução José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pósmoderna*. [1985]. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VATTINO, Gianni et al. *El pensamiento debil*. 2. ed. Madrid: Cátedra, 1990b.

MESSIANISMO E ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

Mauro Rocha Baptista*

Resumo

Em 1992, três anos antes de publicar *O poder soberano e a vida nua*, primeiro livro da série *Homo Sacer*, Giorgio Agamben profere na Universidade Hebraica de Jerusalém a conferência *O messias e o soberano: O problema da lei em Walter Benjamin*, nela apresenta alguns aspectos importantes na relação entre a conceituação política da soberania e seu viés religioso. Com o resgate deste texto, é possível compreender alguns desdobramentos posteriores da filosofia agambeniana em direção à análise do messianismo como paradigma do estado de exceção que é capaz de fazer com que o tempo e o espaço sejam reavaliados e a lei seja suspensa. O objetivo desta apresentação é fomentar o debate acerca do estado de exceção a partir da filosofia da religião, possibilitando uma releitura do papel paradoxal assumido pela lei, que, neste contexto, ao mesmo tempo representa a estrutura ordenadora e aquilo que precisa ser suspenso e reparado. A abordagem da filosofia política, ou da jurídica, permite compreender parte do problema apresentado por Agamben, sobretudo no seu aspecto mais social, com a compreensão religiosa da relação entre exceção e messianismo a lei deixa de ser apenas uma estrutura fundamental para a manutenção da ordem social para se revalidar como ordenadora do mundo em si, logo, também compreendida como responsável por todos os dramas da atualidade. O estado de exceção é melhor compreendido através da figura do messias que ao mesmo tempo precisa representar esta lei que ordena, e reparar a desordem que se encontra em seu seio.

Palavras-Chave: Messianismo. Giorgio Agamben. Estado de Exceção. Lei. Paradoxo da Soberania.

Introdução

Em seu estudo *O messias e o soberano* de 1992, Giorgio Agamben apresenta alguns pressupostos que seriam fundamentais para a concretização do projeto *Homo Sacer*, que atualmente é composto por *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua* de 1995, *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha: Homo Sacer III* de 1998, *O estado de exceção: Homo Sacer II, 1* de 2003, *O Reino e a Glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer II, 2* de 2007, *Altíssima pobreza: Regra monástica e forma de vida: Homo Sacer IV, 1* de 2011 e o recente *Opus Dei: Arqueologia do ofício: Homo Sacer IV, 2*. Apesar da crítica a sua obra ser mais centrada na leitura política, os livros mais recentes retomam a proposta que se apresenta originalmente associada à questões teológicas.

* Doutor em Ciência da Religião / Filosofia da Religião pela UFJF e professor da UEMG-Barbacena com bolsa da FAPEMIG. m-baptista@uol.com.br.

Entre os interlocutores que estão presentes neste ensaio e que se repetem ao longo do projeto *Homo Sacer* está Carl Schmitt, com quem Agamben partilha o conceito de estado de exceção. Em ambos os casos se encontra, embora permaneça velada, a afirmação schmittiana de que “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (2006, p. 35). Schmitt compreende que esta passagem acontece a partir do momento que o Deus onipotente se transforma no legislador onipotente, ou seja, quando a literatura sapiencial é contraposta a dogmática legalista, e o mundo da lei oral com toda sua riqueza de interpretações e ornamentações é substituído pelo da lei escrita em sua imediatez fundamental. Os conceitos teológicos, classicamente destinados à contemplação, são revalidados pela própria teologia como normas da vida contemplativa no século, e a partir daí em normas seculares desvinculadas completamente da contemplação, embora ainda fundamentalmente teológicas.

Dentre estas estruturas que relacionam diretamente política e teologia se encontra o conceito-limite de soberania e sua paradoxal relação com o estado de exceção. A definição clássica da soberania que aparece na primeira frase de *Teologia e Política* será repetida várias vezes na obra de Agamben: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Ao possuir o poder de decidir sobre o estado de exceção o soberano possui poderes que ultrapassam aos do restante da população, mas não é a Deus que ele deve ser comparado teologicamente, uma vez que ele não é o autor da lei, ele apenas decide sobre os limites desta. Sem estar preso às limitações comuns aos demais, mas, não estando também livre de toda amarra, o soberano representa um caso *sui generis*.

Essa definição, em si, pode fazer jus ao conceito de soberania como um conceito limítrofe, pois conceito limítrofe não significa um conceito confusocomo na turva terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema. A isso corresponde que a definição não pode vincular-se ao caso normal, mas ao caso limítrofe (SCHMITT, 2006, p. 7).

A soberania não se destina ao caso normal, mas ao extraordinário, aquilo que rompe com a ordem, ainda que não se vincule ao caos. O soberano não é o caótico demônio nem o deus da ordem, neste limite ele se apresenta como um rompimento da ordem existente em nome da manutenção da ideia originária de ordem que, por algum motivo tenha se perdido. A soberania não se aplica ao caso comum porque nele não existe motivo para romper com a ordem vigente. No limite, contudo, uma vez que a ordem foi perdida, é possível repensar o próprio conceito que embasa a ordem.

Por isso, apesar de não se configurar como deus, o soberano também não se apresenta como demônio apto a romper a ordem por simples necessidade de se opor ao que esta estabelecido. Igualmente por isso o soberano só pode ser pensado em sua função total quando a normalidade foi previsamente extinta, ou seja, no estado de exceção que, paradoxalmente, é ele próprio quem deve nomear. É neste sentido que o soberano se aparenta com o messias, não sendo o deus da antiga lei, não é também o demônio que a nega, mas aquele que se responsabiliza por trazer a tona através do estado de exceção a verdade da lei que foi perdida em seu uso inadequado.

1 O estado de exceção e o paradoxo da soberania

O estado de exceção representa a atipicidade que permite uma revisão daquilo que já está dado como verdade. É através do estado de exceção que a lei em toda a sua potência passa a ser repensada em função da melhor aplicabilidade da própria lei. Não necessariamente se trata de mudar ou negar a lei existente, mas de permitir que ela se adeque às necessidades atuais. O problema não são os efeitos que o estado de exceção pode causar, mas sim a forma de designar o que seria este estado.

O caso excepcional, o caso não descrito na ordem jurídica vigente pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não ser descrito com pressuposto legal. Essa questão é que torna atual a pergunta sobre o sujeito da soberania, ou seja, a questão da soberania em si. Não pode ser indicado com clareza tipificável, quando se apresenta um estado de necessidade, nem pode ser enumerado, substancialmente, o que pode ocorrer quando se trata, realmente, de um estado extremo de necessidade e de sua reparação (SCHMITT, 2006, p. 8).

Em sua excepcionalidade o estado de exceção permite que tudo seja colocado em suspensão, inclusive a lei que prescreve o poder de suspender-la. Este paradoxo revelado pelo estado de exceção abre um impasse sobre a situação do soberano frente à lei que ele deve resguardar e garantir a efetividade a todo custo.

Nesse sentido a exceção adquire um brilho todo especial capaz de transformar o soberano no signatário do maior e mais sedutor dentre todos os poderes. Segundo Schmitt,

A exceção é mais interessante que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. Um teólogo protestante, no século XIX [de acordo com Agamben se trata

de Sören Kierkegaard], provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: “A exceção explica o geral e a si mesma”. E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há as exceções. Não se podendo explica-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com a paixão enérgica (SCHMITT, 2006, p. 15).

A exceção é superior à normalidade, enquanto esta se limita a ser o que é, aquela é capaz de provar o que é e o que não é, ou não deve ser. Ao recorrer a Kierkegaard, Schmitt evoca a força teológica do conceito que deve ser pensando com paixão enérgica, a exceção não pode se limitar a uma análise racional dos fatos, isto demonstra, sobretudo, o normal, ela age com paixão, e por isso rompe os limites desta normalidade e pode, por isso mesmo, comprovar esta normalidade. Ao ser signatário do poder de declarar a exceção como regra, o soberano é o único capaz de usar de sua paixão para explicar a exceção e, portanto, a própria regra. Um poder que, para Schmitt justifica os totalitarismos, mas para Agamben deve ser pensado como precursor de uma reforma dos próprios limites do poder.

2 Tempo e exceção

Agamben recorre a Schmitt para pensar o estado de exceção, mas se distancia de seu posicionamento totalitarista pela mediação de Walter Benjamin. Segundo Agamben, Benjamin cita e falsifica o pensamento de Schmitt: “Em lugar de dizer ‘a regra vive só na exceção’, escreve ‘O estado de exceção em que vivemos é a regra’” (2008, p. 264). Esta falsificação feita em meio às *Teses sobre o conceito de história* tem como objetivo compor a descrição benjaminiana de um tempo de ruptura com a normalidade. Um tempo que possibilite a revolta dos oprimidos, não que favoreça o poder totalitário. É neste sentido que Agamben se aproxima da tese de Schmitt e na mesma medida se distancia dela, aproximando-se, por sua vez, da falsificação benjaminiana.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o facismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se

este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN In: LÖWY, 2005, p. 83).

O objetivo de Benjamin é com a efetivação do estado de exceção “nele não existiria mais nem ‘superior’ nem ‘inferior’, nem senhores nem escravos” (LÖWY, 2005, p. 86). Um estado que, em sua consumação destitui todo poder. Ao contrario do que propõe Schmitt, a versão benjaminiana do estado de exceção não prega o poder de um soberano, mas a soberania do poder que deve se dispersar entre todos.

Esse “estado de exceção” utópico é prefigurado por todas as revoltas e sublevações que interrompem apenas por um breve momento o cortejo triunfante dos dominantes. Ele encontra também uma prefiguração lúdica – e até mesmo grotesca – em algumas festas populares, como o carnaval: Benjamin concorda, nesse caso, com Baktin. Em um conto dos anos 1920, publicado em francês com o título “En regardant passer le corso” [Observando o corso passar], ele escreve: “O carnaval é um estado de exceção. Um derivado dos antigos saturnais durante os quais o superior e o inferior trocavam de lugar e em que os escravos eram servidos por seus senhores. Ora, um estado de exceção não pode ser definido precisamente, senão em oposição total a um estado ordinário (LÖWY, 2005, p. 85-6).

A utopia do estado de exceção real se encontra na sua manutenção, enquanto ruptura momentânea ele faz sentido e é contemplado em festividades como o carnaval, mas pensado como a ruptura plena ele assume a função de um tempo messiânico, além de qualquer realidade circunstancial.

Através do estado de exceção o soberano adquire os poderes necessários para restituir a ordem perdida, mas este poder só pode ser efetivado a partir do momento que a ordem é declarada como perdida. Uma ruptura com o tempo puramente cronológico que se aproxima a ideia de um káiros messiânico. “O tempo messiânico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnachmezustand*) e de um juízo sumário (*Standrecht*, ou seja, o juízo pronunciado no estado de emergência)” (AGAMBEN, 2008, p. 262). O juízo sumário emitido neste tempo não pode ser simplesmente pensado como um ato em meio a sequência dos atos, ele é propriamente o ato em todo seu vigor atual. Um momento capaz de romper a sequência dos fatos e instaurar um outro tipo de realidade, o que, segundo Schmitt, “tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia” (2006, p. 35).

O poder do soberano é comparável ao poder do milagreiro. Ambos são capazes de rasgar o tecido da realidade, porém, o milagreiro não é quem decide sobre a necessidade do milagre, já o soberano

Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto* (SCHMITT, 2006, p. 8).

O tempo messiânico que o estado de exceção representa é este tempo em que o fora e o dentro se confundem, pois não são mais apenas questões espaciais, mas temporais. A lei a que o soberano pertence é temporalmente mais originária que a lei sobre a qual ele deve decidir a respeito da suspensão. Dizer que a lei a que ele pertence é mais originária não significa uma conclusão cronológica de que ela lhe seja anterior, mas que seu sentido originário vem a tona no rasgo temporal causado pelo kairológico estado de exceção.

O paradoxo implícito nesta definição (que podemos chamar de paradoxo da soberania) é que, ao ter o poder legítimo para suspender a lei, o soberano se encontra, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico. A expressão “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano se põe *legalmente* fora da lei. Isto significa que pode-se formular o paradoxo também desta maneira: “A lei está fora de si mesma”, ou melhor: “Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não existe um fora da lei (AGAMBEN, 2008, p. 263).

Neste trecho Agamben retrata três formas de se pensar o paradoxo: O soberano estaria ao mesmo tempo dentro e fora da lei, uma leitura que valoriza a posição impar do soberano em relação à lei, capaz de compreendê-la mais amplamente que qualquer outra pessoa. A lei estaria fora de si mesma, o que significa que a lei não deve ter um único aspecto definitivo, mas deve ser compreendida em sua fundamentação que pode divergir de sua aplicação. E, o soberano capaz de declarar a inexistência daquilo que ultrapassa a lei, exatamente por ultrapassá-la, a forma mais grave de se designar a exceção como a possibilidade de compreensão do poder ilimitado da lei. Neste último caso valoriza-se ainda mais a noção de que o estado de exceção não pode pertencer a uma ordem temporal cronológica, uma vez que a inexistência do fora da é garantida quando o soberano se coloca fora da lei. É necessário negar a lei vigente se colocando fora da lei para garantir que não exista um espaço fora da lei. O instante da negação soberana e da reafirmação da lei são tão coincidentes que o paradoxo se refere apenas à leitura cronológica da ação soberana. Por isso é necessário compreender o sentido teológico desta ação, não se trata apenas da recondução da ordem, mas da messiânica promessa de um novo tempo.

3 O messias e a lei

O tempo messiânico é uma possibilidade de ruptura com a ordem opressora em que vivemos, neste sentido o messias se apresenta como o soberano capaz de instituir a exceção. “Nos dias do messias, que são também ‘o estado de exceção em que vivemos’, o fundamento oculto da lei sai à luz e a lei mesma entra em um estado de perpétua suspensão” (AGAMBEN, 2008, 264). O pensamento judaico é constituído por um paradoxo originário, a tensa relação entre a observância da lei e a expectativa da derrubada da mesma pela vinda do Messias e a instauração do estado de exceção.

A Tradição no judaísmo é entendida como “Torá oral”, a voz de Deus, tornada falável, que somente nela se faz interpretável, convincente e compreensível. Tal é a grande linha da tradição no judaísmo como tentativa, portanto, de tornar pronunciável e aplicável a palavra de Deus em uma ordem de vida determinada pela revelação. Em oposição a isso, na história do judaísmo coloca-se o messianismo, o qual representa no curso histórico o sobrevir de uma nova dimensão do presente, da redenção, e que entra numa difícil relação com a tradição (SCHOLEM, 1999, p. 131).

Enquanto a lei e a tradição se manifestam como o acesso à voz divina, o Messias e o estado de exceção se apresentam como reformadores da tradição e da lei, ou seja, os corretores das dissonâncias presentes nelas. A palavra de Deus que deveria ser revelada de forma pronunciável e aplicável é compreendida inadequadamente pelos homens e se transforma em uma lei que reflete apenas os murmúrios divinos. Cabe ao Messias apresentar a verdadeira palavra. Contudo, se o Messias é o portador de uma verdadeira palavra, esta boa nova necessariamente se contrapõe à palavra existente, indicando que a tradição é somente uma pseudo-palavra de Deus. A espera pelo Messias, portador da verdadeira palavra, na observância da tradição, limitada aos murmúrios de uma pseudo-palavra, constitui uma existência de conflito interno demarcado pelo confronto entre o cotidiano, as reminiscências e as utopias. Por isso o messianismo, assim como o estado de exceção, é algo sempre complexo, ao mesmo tempo que seduz pela possibilidade de libertação e transformação pode se transformar em fonte de poder e totalitarismo.

Tanto no âmbito judaico como no cristão ou no xiita, o acontecimento messiânico significa antes de tudo uma crise e uma transformação radical de toda ordem da lei [...]. Por isso, as três grandes religiões monoteístas sempre tratam de controlar e reduzir de toda forma suas próprias e essenciais instâncias messiânicas, sem nunca verdadeiramente lograr sucesso (AGAMBEN, 2008, 265).

Segundo Gershom Scholem existem três forças que atuam no âmago do judaísmo destinadas cada uma delas à conservação, restauração ou renovação. A primeira destas forças tenta apaziguar o conflito interno do judaísmo se atrelando ao cotidiano. “As forças conservadoras partem da manutenção do que se possui e que no contexto histórico vital do judaísmo sempre está sob ameaça” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Estas forças de conservação são direcionadas ao apego à formação permanente como uma garantia de posse do presente. Nelas se encontram o maior desejo de confirmação da autoridade da tradição. Limitam-se a compreender que a lei presente é a palavra de Deus viva, não se importando com a fragilidade dos ouvidos humanos em escutar adequadamente estas palavras. A pertença à tradição basta como fonte suficiente de garantir autoridade a estas palavras. O confronto que estas forças predispõem não se destina a observar a futura ruptura da lei ante a vinda do Messias, mas se direciona nostalgicamente ao que já se perdeu e se apega ao que ainda se tem para garantir a posse presente. O presente se apresenta como uma realidade completa exatamente porque manifesta as carências do passado perdido e do futuro inalcançado. A completude alcançada pela força de conservação esta no reconhecimento dos limites que a circunscreve. Aquele conflito entre a autoridade da tradição e a nova lei messiânica subjaz tranquilizado por uma ação de velamento daquilo que não se pode resolver.

Diante da impossibilidade de compreender o futuro e ante a perda irreparável do passado, o apego ao estudo constante da tradição se oferece como garantia de resguardar o presente. Assim a vida se transforma em um ritual de louvor à pertença da tradição banindo-se o pensamento utópico do messianismo como uma ameaça de perda inclusive do próprio presente. A redenção deixa de ser pensada como uma função messianicamente alcançada na vida social para ser atribuída somente à graça divina. Ao homem cabe a observância dos desejos divinos manifestos na autoridade da tradição, sem querer precipitar os rumos de uma nova ordem messiânica. Esta força é institucionalizada pelas preocupações com os danos que podem ser causados na inobservância da palavra presente.

Preocupação com a estabilidade da congregação, preocupação com o destino dos judeus depois de uma decepção, como a experiência histórica mesma podia mostrar, associados a uma aversão profundamente arraigada contra os “açodadores do fim”, como diz a expressão hebraica para designar pessoas, que não têm paciência de aguardar a chegada do Messias, mas pensam fazer elas próprias alguma coisa para isso. Todos esses motivos atuam no sentido de um desvio do messianismo para uma

mera questão de fé, para um movimento não ativo, que conferiu a redenção a Deus somente, não atribuindo nada, por exemplo, à ação do homem (SCHOLEM, 1999, p. 139).

Com a institucionalização da força de conservação o messianismo é relegado a um segundo plano, mantendo-se apenas como uma prescrição abstrata de fé. Assim o conflito interno é apaziguado valorizando o que se tem em detrimento da renovação que virá não se sabe quando. Em prol da vida cotidiana a esperança utópica da redenção messiânica torna-se menos fundamental que a observância e o estudo constante da tradição e das leis, sobretudo da Torá oral, formalizada como a atualização da Torá escrita para a vivência do presente.

Se estas primeiras forças negam poder ativo à perspectiva messiânica, visando a manutenção do que ainda não foi perdido pelos judeus, a segunda é ainda mais lacônica, deseja recuperar o que já se perdeu. “As forças restauradoras são aquelas que se orientam à recuperação e reconstrução de um estágio passado que se considera ideal ou, dito mais precisamente, de um estágio que na fantasia histórica e na memória nacional é o imaginário do estágio de um passado ideal” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Estas forças de restauração estão focadas no passado perdido, o qual é sede da desconfiança quanto à transmissibilidade da lei na realidade atual. Na atuação destas forças está em jogo todo o conflito entre o que se tem, e que era tão valorizado pelas forças de conservação, e o que já se perdeu, seja o que foi real e factualmente perdido ou aquilo que é idealizado como passado. A idealização de um estágio de harmonia, que possivelmente nunca existiu de fato, é uma das marcas desta força, por ela não se questiona diretamente a autoridade da revelação, mas se coloca em suspense a sua compreensão na atualidade. Seu objeto está direcionado para o passado ideal em que a palavra de Deus foi revelada imediatamente aos seus profetas. Um passado em que esta palavra tinha autoridade plena, porque os homens viviam em comunhão ideal com Deus.

Ante o rasgo da união imediata entre criador e criatura, que passa a ser observado na realidade atual em contraposição ao passado idealizado dos tempos bíblicos, a tradição oral passa a ser uma observância necessária, mas sempre inferior.

Revelação e Tradição constituem ambas manifestações da Torá, do “ensinamento” sobre a configuração da vida humana. Forma-se o discurso da revelação como “Torá escrita”, que se sedimentou no Pentateuco, e da Tradição como “Torá oral”, enquanto sua interpretação contínua que diz respeito às possibilidades da aplicação e da consumação da revelação no tempo histórico. A palavra de Deus, na revelação que se cristaliza nas exigências da Lei, necessita da Tradição para se tornar utilizável (SCHOLEM, 1999, p. 130).

A lei dos primeiros tempos é a palavra de Deus cristalizada, enquanto esta tradição oral é apenas o esforço de torna-la utilizável. O desejo das forças de restauração é retornar ao tempo em que não se precisava da mediação da tradição para se utilizar as leis. A autoridade das leis deveria vigorar por si própria, pois assim era no melhor dos tempos. O Messias se apresenta mais como um facilitador da compreensão da lei já apresentada e um restituidor do passado perdido, que um reformador. Não existe um temor pela nova lei messiânica, em verdade estas forças acreditam que a verdadeira lei já foi perdida junto ao passado em que elas eram compreendidas imediatamente. Ainda assim o messianismo é podado de seu poder revolucionário em nome da restauração da autoridade perdida. Se nas forças de conservação o messianismo é transformado em uma questão abstrata de fé, nas forças de restauração ele é adaptado a um movimento de reconquista distante das revolucionárias novidades utópicas posto que esteja calcado no passado idealizado ao qual pretende retornar.

A terceira força que atua no judaísmo ambiciona uma revolução futura, o passado por mais idealizado que seja já foi perdido, o presente por melhor que seja ainda não contempla os anseios da sociedade, mas o futuro guarda as possibilidades de uma renovação sem igual. São forças “renovadoras e orientadas ao futuro, que se alimentam de uma visão do futuro e de uma inspiração utópica. Trabalham em prol de um estado de coisas que, todavia, nunca existiu” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Sua configuração é utópica e sentem o futuro como represente uma ruptura com tudo o que já existiu, um legítimo novo tempo. A esperança no novo tempo significa que a orientação da visão não se guia mais pela autoridade da lei ou da tradição, mas sente a urgência de um Messias com todo o seu poder libertador. A relação conflituosa entre a autoridade e o messianismo vai gradativamente pendendo para o messianismo quando observamos a relação entre estas forças. A autoridade da tradição, que é amplamente observada na perspectiva conservadora, funciona como uma negação da necessidade do Messias para aqueles que se guiam pela realidade presente. A melancólica nostalgia da autoridade original viabiliza o Messias como o restaurador de uma harmonia perdida, mas mantém o apego à tradição oral em sua utilidade momentânea. Só neste utópico direcionar para o futuro é que se pode respeitar a integralidade da proposta messiânica em oposição a qualquer autoridade pré-existente. O Messias surge nesta perspectiva com sua força plena. E com todos os complicadores que esta ideia pode ter em sua plenitude.

A plenitude do messianismo está associada a sua aplicabilidade, a partir do momento em que sua crítica da lei e da autoridade deixa de ser assumida apenas como algo ideológico e passa a ser assumido como uma prática de vida.

Enquanto a esperança messiânica existia no abstrato, real somente para a imaginação, era relativamente fácil transpor o hiato entre a lei tradicional e a “lei messiânica”; esta última consistia simplesmente na aplicação da lei tradicional à vida na época messiânica. (...) Mas sempre que as esperanças messiânicas se revestiam de atualidade, tornava-se evidente a tensão com respeito à tradição rabínica. Parece haver uma ligação intrínseca entre o messianismo ativo e a coragem para uma inovação religiosa (SCHOLEM, 1995a, p. 11).

A atualidade e a atividade associada a este proceder exigem uma inovação religiosa, não é possível compreender o paradoxo em que a fé se encontra na negação messiânica da autoridade atual e passada e não mudar seu próprio procedimento religioso. Toda autoridade é comprometida pela vinda gloriosa do Messias. Seja a Torá escrita, seja a oral, ambas serão suspensas na nova ordem messiânica. Conforme Scholem,

A Torá se manifesta sob dois aspectos: aquele da “Árvore da vida” e outro da “Árvore do conhecimento do Bem e do Mal”. Este último aspecto caracteriza o período do exílio. Visto que a Árvore do Conhecimento abrange o bem e o mal, então a Torá que dela deriva encerra a permissão e a proibição, pura e impura; em outras palavras, trata-se da lei da Bíblia e da tradição rabínica. Na era da redenção, todavia, a Torá se manifestará sob aspecto da Árvore da Vida, e desaparecerão todas as anteriores distinções. Assim, a manifestação positiva da Torá como Árvore da Vida é acompanhada pela ab-rogação de todas as anteriores leis e diretrizes cuja autoridade e validade imperam incondicionalmente durante a presente era do exílio (SCHOLEM, 1995a, p. 12).

A vinda do Messias significa o fim do exílio, assim como representa o fim da Torá atual. Ou seja, com sua vinda o Messias inaugura um novo tempo, o tempo da Torá como Árvore da Vida, uma Torá da qual fomos separados com a expulsão do paraíso e o início do exílio perpétuo em que vivemos. Toda autoridade posterior está submissa à Árvore do conhecimento do Bem e do Mal e, portanto, é símbolo da decadência humana a qual deve ser superada. Em seu ponto mais elevado o messianismo se apresenta como mordaz crítico das autoridades existentes e como anunciante voraz de uma nova autoridade.

Conclusão

Estes primeiros apontamentos conduzem a uma interpretação da teoria política de Giorgio Agamben a partir da ideia teológica de messianismo. Deve-se estar atento para a tensão entre a solução totalitarista e a perspectiva revolucionária deste conceito. Ao buscar em

Carl Schmitt a fundamentação de estado de exceção este risco é ainda maior. A que se compreender que em Agamben este messianismo representa mais uma ruptura que uma promessa de restabelecimento. A sequência destes estudos estarão direcionados à observação destes tópicos.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- BENJAMIN, W. Tese VIII. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: Aviso de Incendio: Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 83.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: Aviso de Incendio: Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- SCHIMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHOLEM, G. *Sabatai Tzvi: O messias místico I*. São Paulo: Perspectiva, 1995a.
- SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1995b.
- SCHOLEM, G. *O nome de Deus, A teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- SCHOLEM, G. *A cabala e seu simbolismo*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- SCHOLEM, G. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. 3.ed. Madrid: Trotta, 2008.

RELIGIÃO E PÓS-SECULARISMO: UMA PERSPECTIVA FILOSÓFICA E POLÍTICA EM HABERMAS

Paulo Sérgio Araújo*

Resumo

O percurso que trilharemos tem a finalidade de explicitar, segundo Habermas, as possibilidades de um convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares, no âmbito da esfera pública política, em sociedades pluralistas e amplamente secularizadas. A teoria da ação comunicativa, que interpreta as ações sociais na dimensão de uma prática discursiva, formulada através do entendimento racionalmente estabelecido numa relação intersubjetiva; será capaz de estabelecer as condições necessárias para tal intento? Tendo como pressuposto seu marco teórico, buscaremos demonstrar a validade dos pressupostos cognitivos oriundos da religião, que constituem o vínculo necessário para a integração social e compõem as fontes pré-políticas do Estado constitucional. A importância dada por Habermas à cognitividade da religião no contexto atual possui uma perspectiva filosófica e política ao reconhecer sua presença no plano axiológico da cultura, contrariando os postulados do *desencantamento do mundo*. Com isso, ele dá continuidade à crítica à razão moderna monológica, na expressão da secularização que é superada pela constituição de um pensamento pós-secular, presente nas sociedades europeias. Esse conteúdo revela algumas matizes do pensamento habermasiano, presente nas últimas obras, assim como, perfaz o curso dessa comunicação.

Palavras chave: pós-secular, intersubjetivo, axiológico, desencantamento, nomológica, secularização, cognitivo e esfera pública.

Introdução

A religião, como tema de interesse nas pesquisas de Habermas, é abordado como conteúdo de investigação da filosofia, sociologia e da teoria política. Nosso filósofo mostra-se preocupado em compreender o desempenho social que a religião exerce como mecanismo de coordenação e produção de conteúdos cognitivos, que possibilitam a motivação dos sujeitos nos processos de constituição da ética e da integração da sociedade, e nos Estados democráticos secularizados.

Habermas (2007b) indica o momento histórico no qual a preocupação com o tema religião tomou maior importância para a discussão na esfera pública. Ele reconhece a necessidade de estabelecer um diálogo possível diante das ameaças que se vêm acirrando entre as culturas contemporâneas que envolvem vertentes seculares e religiosas.

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se, eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera em um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior. (HABERMAS, 2007b, p. 129).

A ideia de superioridade, projetada pela cultura ocidental, poderá encontrar sua gênese na razão moderna, cuja herança remonta até os nossos dias, indicando a necessidade de diálogo no âmbito público entre as partes cindidas. Segundo Habermas (2007a), isso poderá se tornar factível na perspectiva do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade erguidas tanto pela razão quanto pela religião aos moldes da ética do discurso.

Os *sub-sistemas*¹ de racionalidade como a moral, democracia e direito, operando no âmbito político ou jurídico, nutrem-se e se mantêm a partir de pressupostos cognitivos, oriundos da religião. Eles são identificados desde suas manifestações no “mundo da vida”,² presentes nas relações espontâneas pré-reflexivas, capazes de atribuir sentido às relações sociais contingentes. Isso garante fundamentos cognitivos como a solidariedade e a justiça, que perduram e reforçam um vínculo necessário para a composição das relações éticas no liame social. Ambas foram herdadas da tradição judaico-cristã, que compõe o amálgama do Ocidente.

Nesse sentido, o que se recolhe desde o mundo da vida, dos legisladores e destinatários do direito, da moral e da democracia contém, segundo Habermas (2007b), uma cognitividade expressa pela solidariedade que somente pela via da legalidade não consegue se manter por si mesma; que não pode obrigar, juridicamente, a alguém ser solidário. Assim, a espontaneidade garante a manutenção do que é obrigatório na legislação, preenchendo de conteúdo a forma da lei.

A legitimação e a conservação do mundo da vida assegura as bases pré-políticas de um Estado democrático de direito, cujos laços espontâneos não podem ser totalmente objetivados por uma razão instrumental que pretenda apreender, em sistemas de racionalidade, seu sentido e validade.

¹ Sub-sistemas de racionalidade podem ser entendidos como instituições sociais constituídas que fornecem influências coordenativas para a ação social. Entendido a partir da Teoria de Sistema de Parsons. Ex: religião, moral, direito, democracia etc.

² Habermas retoma o conceito mundo da vida, termo utilizado por ele na interpretação feita da filosofia da linguagem de E. Husserl, em sua semântica. O termo em alemão, *Lebenswelt*, quer dizer o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos sem questionamentos e, por isso, o reservatório das intuições constituidoras das relações sociais e a base da projeção cultural.

Tentativas que buscaram racionalizar como um todo o ordenamento social, poderão ser bem entendidas a partir do surgimento da modernidade. Elas não obtiveram o sucesso programado, pois, ao contrário teríamos, segundo Habermas (2007a, p.25), uma sociedade descarrilhada. Isso porque ter-se-ia esgotado a fonte primorosa que constitui a ligação espontânea que garante o vínculo de solidariedade de um ser humano com o seu semelhante condição para a formação da opinião e da vontade política, que somente pelo viés da racionalidade moderna não conseguiria se manter.

Por meio de um acompanhamento reflexivo numa perspectiva genealógica Habermas, vislumbra a possibilidade de uma relação dialógica entre a razão expressa na atualidade na perspectiva de um naturalismo mitigado e numa política deliberativa e a religião na esfera pública. Todavia faz-se necessário uma transformação nos posicionamentos de ambas no viés da racionalidade comunicativa ou intersubjetiva que aponta possibilidades para o pensamento pós-secular.

Nesse sentido, segundo Habermas, fornecer as condições do convívio pacífico entre cidadãos religiosos e seculares, no âmbito da esfera pública política, numa perspectiva pós-metafísica.

Será capaz a teoria da ação comunicativa que interpreta as ações sociais na dimensão de uma prática discursiva, formulada através do entendimento racionalmente estabelecido em uma relação intersubjetiva, de fixar as condições necessárias para tal intento?

Por outro lado, numa abordagem política Habermas indica os impasses do Estado liberal para lidar com a revitalização da religião, e aponta a política procedimental como possibilidade para dissolver conflitos que põem em risco a integração social. Essa política oferece condições para o uso público da razão por meio da qual poderão se manifestar cidadãos religiosos e seculares, sobre temas que, conectados à ciência, à política e à moral, perpetuam a dialética da razão.

Assim, caracteriza-se a situação cultural da época atual a partir de duas tendências contrárias constituídas pela “[...] proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2007b, p. 7), quando ele aponta sua preocupação em relação aos resultados catastróficos e patológicos oriundos dessas controvérsias, que impactam o *ethos* dos cidadãos na esfera pública.

Nas palavras do autor, essa afirmação poderá ser assim entendida:

[...] na visão de uma teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direitos democráticos, tal oposição deixa transparecer, além disso, uma cumplicidade secreta: quando nenhuma das duas tendências que caminham em sentido contrário está disposta à autorreflexão, suas respectivas polarizações das imagens de mundo colocam em risco, cada uma à sua maneira, a *coesão da comunidade política*. Uma cultura política que - em questões de pesquisa de embriões humanos, do aborto ou do tratamento de pacientes que se encontram em coma - se polariza de modo irreconciliável, fixando-se na antinomia “secular/religioso,” coloca-se em xeque o *Common sense* dos cidadãos, mesmo dos que residem numa das mais antigas democracias. O *ethos* do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação reflexiva de que existem limites, tanto para a fé como para o saber. (HABERMAS, 2007b, p.8-9, grifos do autor).

Habermas identifica a situação conflituosa na esfera pública das tendências contrárias que caracterizam a situação da cultura atual; estas polarizam-se de modo irreconciliável, opondo-se à autorreflexão, ao diálogo diante de temas vitais, cujo entendimento oferece condições factuais para a integração da sociedade.

A preocupação se expressa diante do dissenso proveniente da relação da religião na esfera pública, devido a dois sintomas problemáticos que têm colocado em risco a coerção da comunidade política e levado à desintegração dos vínculos da normatividade mediante a insurgência de fundamentalismos.

Por outro lado, a disponibilidade para o serviço público e a esperança de transformação social, praticamente desapareceram em função da colonização do mundo da vida provocada pela modernidade descarrilada expressa pelas forças do mercado. Habermas endereça sua crítica à democracia liberal como a responsável por esse processo.

Tudo isso aponta para a necessidade de encontrarmos saídas que visem a certificação reflexiva e ao reconhecimento intersubjetivo da existência de limites, tanto para a fé nas tradições religiosas, quanto para o saber expresso no naturalismo radical, e nas demais formas de expressões de racionalidade presentes na política de cunho liberal.

A importância de um diálogo aos moldes da racionalidade intrínseca aos discursos não tem a intenção de uma simples relação de complementaridade entre fé e saber, como indicou Joseph Ratzinger, o atual papa. Habermas opõe-se a essa visão, mas numa perspectiva neutra, sustentada pelas bases do Estado de direito democrático, como, aliás ele indica:

A invenção do Estado constitucional moderno também deve servir para a criação de possibilidades para um pluralismo religioso pacífico. Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo, continuam irreconciliáveis. [...] a tarefa do Estado constitucional, que consiste na proteção de seus cidadãos, sejam eles religiosos ou não religiosos, não pode ser cumprida quando estes, no seu convívio cidadão, têm de se contentar apenas com um determinado *modus vivendi*: é necessário que eles estejam, além disso, convictos da necessidade de viver em uma ordem democrática. (HABERMAS, 2007b, p.9 grifos do autor).

A discussão envolve, de início, três temas que influenciam diretamente a esfera pública e estão conectados entre si: a política, no sentido de compreender que tipo de Estado poderá garantir as estruturas para o convívio pacífico entre os cidadãos numa sociedade pluralista; segundo, a religião numa dupla perspectiva, ou seja, a necessidade dos limites para os fundamentalismos e o reconhecimento dos pressupostos axiológicos ou convicções éticas pré-políticas de solidariedade cívica, presentes na genealogia da moral, na democracia e na ética do discurso.

Estes pressupostos servem como fonte de inspiração para o vínculo necessário entre os cidadãos. Isso porque “[...] o Estado alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.” (HABERMAS, 2007b, p.9). Eles não são garantidos pela via da legalidade.

Por último, a discussão com o naturalismo, expresso na biotecnologia, na perspectiva de uma certificação reflexiva de que existem limites necessários para evitar a objetivação ou instrumentalização da vida humana. Pretendemos, todavia abordar somente os dois primeiros: a política e religião.

1. Secularização e pós-secularismo

1.1 Secularização sob suspeita: um diagnóstico do nosso tempo

Os antagonismos ideológicos postulados entre razão e religião no rol da modernidade, e que na atualidade incorporaram formatos radicais nas expressões de terrorismos indicam, segundo Habermas, uma “dialética inacabada”. Essa expressão crítica tem a finalidade de questionar a racionalidade secularizada, assim como as reações radicais sustentadas por motivações religiosas são indicativas da necessidade de encontrar, por meio do diálogo, a integração entre as visões de mundo no sistema democrático.

Todavia, o problema postulado erroneamente nas leituras interpretativas em um viés dicotômico na modernidade sugere, a partir desse diagnóstico, a necessidade de abrir-se a uma mudança de paradigma, conforme indica Habermas:

Segundo a primeira leitura, os modos religiosos de pensar e as formas de vida religiosas são substituídas por equivalentes razoáveis, em todo caso, superiores; segundo a outra leitura, as formas de pensamento e de vida modernas são desacreditadas como bens obtidos de maneira ilegítima. O modelo de repressão sugere uma interpretação da modernidade despojadas de magias, que é otimista em relação ao progresso, enquanto o modelo de expropriação sugere uma interpretação da teoria do declínio, relativa à modernidade desabrigada. Essas duas leituras cometem o mesmo erro. Elas consideram a secularização como uma espécie de jogo de soma nula: de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes de contenção da religião e das igrejas. Nenhuma delas pode triunfar sem vencer a outra, e assim obedecemos às regras do jogo liberal que favorecem as forças motoras da modernidade. (HABERMAS, 2004c, p. 138-139).

A ideia de uma dialética, a partir da intersubjetividade, assume um papel evolucionário nas relações da sociedade atual, que têm que se abrir-se ao diferente.

A responsabilização solidária pelo outro como um dos nossos se refere ao “nós” reflexivo numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial, e que amplia constantemente suas fronteiras porosas. [...] Essa comunidade projetada de modo construtivo não é um coletivo que obriga seus membros uniformizados à afirmação de índole própria de cada um. [...] a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos - também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro- e querem continuar sendo estranhos. (HABERMAS, 2002a, p.08).

Na perspectiva de uma dialética permanentemente presente nos discursos práticos, é possível edificar condições para uma convivência pacífica em sociedades pós-seculares. Em uma passagem mais antiga, Habermas destaca a importância da dialética.

Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços da violência deformantes de um diálogo continuamente tentado, leva avante o progresso do gênero humano rumo à emancipação. [...] A unidade do conhecimento com o interesse verifica-se numa dialética que reconstrua os elementos reprimidos a partir dos traços históricos do diálogo proibido. (HABERMAS, 1975, p. 300).

A efetivação deste diálogo traz implícita a necessidade de transformação política do Estado para garantir, administrativamente, estruturas de bem estar social e de distribuição justa das riquezas produzidas, de um lado, assim também a integração social. Por outro, é tarefa do Estado conceder sistemas educacionais que garantam condições de conhecimento e

desenvolvimento aos moldes intersubjetivos necessários, e que tenham o ser humano como fim em si mesmo.

Compreendemos que essa análise soa muito mais como um eco de uma cultura de caráter de país emergente, contexto ao qual Habermas não se atém. Todavia, a importância da infraestrutura garantida pelo Estado compõe as condições fundamentais para a concepção teórica do projeto habermasiano e da resolução das discrepâncias conflituosas surgidas na esfera pública.

Por outro lado ainda, integrados ao sistema democrático num formato procedimental, podem erigir-se à renovação ou transformação dos sistemas de direito a partir de pressuposições levantadas pelos afetados que buscam legislar nessa nova forma de racionalidade.

A reflexão de Habermas concentra-se no contexto desse trabalho, ao processo de secularização e seus traços distintos na Europa e nos Estados Unidos.

A antiga tese dicotômica do secularismo de Weber já não cabe no formato de sociedades complexas, que desenvolveram transformações em diversos âmbitos da vida social intitulados de sistemas, na perspectiva que Habermas (2003a) interpreta utilizando-se da leitura de Parsons.

No que se refere à característica central do secularismo, destaca Habermas:

O secularismo emoldura a imagem de mundo científico, insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas contidas nas doutrinas religiosas foram superadas e desvalorizadas de forma global e total pelos progressos do conhecimento e da pesquisa estabelecida. (HABERMAS, 2007b, p.13).

O que mais interessa e deve ser tomado como alvo dos debates é a interpretação correta das consequências da secularização oriundas de uma racionalização social e cultural, a qual sofre ataques cada vez mais acirrados das ortodoxias religiosas, por constituir o caminho privilegiado da história mundial do Ocidente.

1.2 Religião num contexto pós-metafísico em sociedades pós-seculares

O nosso intuito é apresentar o pós-secularismo segundo Habermas, no qual ele compõe a dialética da razão comunicativa numa perspectiva pós-metafísica.

Esse indicativo se presta como condição necessária à saída do dissenso por via dos pressupostos de validade levantados para o diálogo permanente, visando a aprendizagem mútua entre cidadãos seculares e religiosos na esfera pública política.

Desperta interesse a afirmação de que a “[...] a situação do filosofar atual tornou-se intransparente [...] obscura a posição com relação à metafísica.” (HABERMAS, 1990, p.37). Habermas endereça essa obscuridade ou intransparência ao contexto das sociedades que se tornaram complexas, guiadas pelas vias do desenvolvimento político de uma sociedade de mercado, da virtualidade das redes de informação, na composição de sistemas como o naturalismo científico no universo cultural do Ocidente.

Assim, ao mencionar o pensamento metafísico em relação ao novo contexto, ele destaca que:

A New Age preenche ironicamente as lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente. Entretanto, cosmovisões fechadas não conseguem estabilizar-se no mar de uma compreensão descentralizada do mundo, a não ser fechando-se em subculturas insuladas. (HABERMAS, 1990, p. 38).

Os questionamentos que apresentamos aqui serão interpretados no viés do contexto pós-metafísico, caracterizado pela ausência de um fundamento último transcendente. Faz-se necessário contextualizar a reflexão como condição para analisarmos o novo papel da filosofia, nessa perspectiva. Vejamos o que diz Habermas:

*No século XIX surgem as ciências histórico-hermenêuticas, que refletem as novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade de economia que se torna moderna, cada vez mais complexa. A irrupção da consciência histórica fez que as *dimensões de finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais fundamentais. No decorrer do século XIX generaliza-se a crítica contra a *reificação* e a *funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como contra a auto-compreensão objetivista da ciência e da técnica. Estes motivos desencadeiam a crítica aos fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-objeto. A *mudança de paradigmas da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem* situa-se precisamente neste contexto. (HABERMAS, 1990, p. 43, grifos do autor).*

No que se refere à mudança de paradigma, já nos referimos a ela anteriormente, todavia cabe destacar que a filosofia que assume o papel de intérprete arroga para si uma perspectiva conciliadora, com o término do primado da teoria frente à práxis e à necessidade de interconexões entre as diversas relações próprias de um pluralismo de visões de mundo.

A filosofia não pode mais entrar em cena como ‘figura-chave’ (Schlüsselattitüde), segundo exprimiu Arnold Gehlen, como se ela conhecesse as soluções para os enigmas do mundo. Mas esse fato não dispensa o seu papel de intérprete com relação ao ‘mundo da vida’ (Lebenswelt). E prossegue: Estou convencido de que os filósofos deveriam assumir, na opinião pública, o papel de intelectuais. Neste caso, porém, os filósofos precisam partilhar, com outros especialistas, a tarefa da reflexão e do esclarecimento de nossa cultura sobre si mesma. (FREITAG, 2005, p.232).

Assim, abre-se a perspectiva habermasiana da valorização do mundo da vida que outrora fora desprezado em função da teoria desenvolvida na racionalidade moderna, sob o paradigma sujeito–objeto. O mesmo se poderia dizer em contextos sistêmicos atuais impregnados na economia de mercado, aos moldes neoliberais, ou mesmo nas políticas liberais que a acompanham.

Habermas destaca nesse ínterim a necessidade da

[...] inserção das realizações teóricas em seus contextos práticos de formação e de aplicação, desperta a consciência para a relevância dos contextos cotidianos de agir e da comunicação. Através do esboço do *pano de fundo do mundo vital*, estes atingem, por exemplo, o nível filosófico. (HABERMAS, 1990, p. 43 grifos do autor).

No horizonte da uma abordagem filosófica, Habermas não tem a pretensão de que a Teoria da Ação Comunicativa seja caracterizada como a detentora das resoluções dos grandes problemas que compõem a herança da modernidade.

Nessa direção, ao responder se seus trabalhos acham-se em condições de propiciar um diagnóstico dos tempos atuais, responde Habermas:

Isso faz surgir a impressão de que eu estaria oferecendo uma teoria monolítica destinada a solucionar todos os problemas vitais. [...] estou bem longe disso. De forma nenhuma eu correspondo à imagem tradicional do “filósofo”, o qual explica o mundo a partir de um único ponto. [...] Meu trabalho cotidiano, no entanto, é bem diferente; aí se trata de problemas particulares, já “destrinchados”, que têm seu lugar em contextos bem distintos. Eu procuro os problemas particulares em seu respectivo lugar, isto é, nos discursos científicos que encontro diante de mim. A seguir, eu desenvolvo uma contribuição entre um tema e outro, digamos por exemplo, na teoria das ações de fala ou na teoria da moral, na filosofia do direito, na discussão sociológica sobre a racionalização social, na discussão filosófica sobre o conceito da modernidade, sobre o pensamento pós-metafísico. (HABERMAS, 1993, p. 107).

Esta resposta tem a finalidade de esboçar alguns dos posicionamentos e conteúdos do trabalho de Habermas presente em suas pesquisas.

As condições do pensamento pós-metafísico, ou seja, de uma transcendência intramundana, revela o caráter destranscendentalizado da razão encarnada nos discursos, a qual opera de maneira formal aos moldes do imperativo categórico kantiano e supera a razão monológica.

Essa é a perspectiva da racionalidade intersubjetiva, entendida nas palavras de Habermas:

A aplicação reflexiva do teste de universalização exige uma situação de deliberação na qual cada um é forçado a assumir a perspectiva de todos os outros, para examinar se uma norma poderia ser querida por todos a partir da visão de cada um. [...] Esta é a situação de um discurso racional que visa o entendimento discursivo e impõe também ao sujeito, que julga sozinho, tarefas de fundamentação mais pesadas do que um teste de universalização a realizar monologicamente. [...] Com isso, o Imperativo Categórico recebe uma leitura a partir da teoria do Discurso. Em seu lugar entra o princípio do Discurso “D”, segundo o qual só podem reivindicar validade as normas que possam encontrar o assentimento de todos os afetados como participantes de um discurso prático. (HABERMAS, 2002a, p.46-47).

Essa interpretação intersubjetiva do imperativo categórico revela as condições discursivas outrossim para a compreensão da religião em sociedades secularizadas ou pós-secularizadas. Todavia, em tendo se extirpado o pensamento totalizador metafísico, podemos nos questionar se uma época pós-metafísica tem que ser, necessariamente, pós-religiosa? Em relação à preservação e conservação da religião nesse contexto, destacam-se as seguintes características:

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normatizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo com uma prática religiosa. [...] A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continua à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (HABERMAS, 1990, p. 61).

Com vistas à necessidade de estruturas normativas que ofereçam condições para a tradução cooperativa dos discursos religiosos, no âmbito da esfera pública política, e corrobore para a manutenção de uma sociedade pós-secular, apresentaremos a política deliberativa.

2. Política deliberativa como condição para integração entre cidadãos religiosos e seculares

Habermas afirma que “[...] cidadãos religiosos e seculares não conseguem preencher as expectativas normativas do papel de cidadãos do Estado liberais, se não preencherem determinadas pressuposições cognitivas e se não atribuírem mutuamente determinados enfoques epistêmicos.” (HABERMAS apud SANDEL, 2012, p. 135).

Esse reconhecimento conduz a uma dupla mudança de perspectiva, no que tange à transformação do modelo normativo de democracia para criar condições favoráveis à relação

intersubjetiva entre os cidadãos do Estado, o que garante a passagem de uma relação objetivante postulada nas leis liberais, para a reciprocidade entre os cidadãos.

Por outro lado, necessita-se de uma mudança na forma de consciência religiosa que garanta a legitimidade e validade dos pressupostos cognitivos para o uso público da razão, em um contexto pós-secular, o que viabiliza responder, segundo Habermas, a três desafios da modernidade.

[...] na cultura Ocidental, desde a época da Reforma e do Iluminismo, uma mudança real na forma da consciência religiosa. Os sociólogos descrevem tal “modernização” como uma resposta da consciência religiosa a três desafios da modernidade, a saber: o fato do pluralismo religioso; a ascensão das ciências modernas e a disseminação do direito positivo e da moral social profana. (HABERMAS, 2007b, p. 155).

No que diz respeito à mudança de um modelo normativo de democracia para integração da religião, na esfera pública política, sua abordagem retoma o mesmo caminho da transformação do paradigma da filosofia da consciência.

O Estado liberal, presente na cultura dos Estados Unidos, ainda que forjado nos ideais iluministas, não consegue garantir a integração, a neutralidade do Estado; e, ao insistir na premissa de uma radical separação entre Igreja e Estado, em um momento da história no qual essa perspectiva não se faz valer, sua constituição tona-se contraditória e ilegítima.

Diante da revitalização da religião na esfera política, o modelo de racionalidade presente no sistema político liberal pensa os seus cidadãos numa perspectiva de observador. Nele, é nula a possibilidade de uma reciprocidade simétrica entre seculares e religiosos sob moldes intersubjetivos. Ao contrário, prevalece assimetria nas relações nas quais somente posicionamentos seculares poderão fazer uso público da razão, perpetuando, portanto, a benevolência desdenhosa que impossibilita às comunidades religiosas de terem maior valor.

Segundo Habermas, o desafio é

[...] desarmar no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes e não crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém não suficiente. (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Assim, pois, as tentativas de integração por meio das leis não se têm mostrado tão eficientes, o que explicita a necessidade de revisão.

A separação do que é público e do que não é, constituiu categorias interpretativas para os proferimentos e as pretensões de validade entre seculares e religiosos. Essa legalidade

viabilizou a liberdade religiosa num ideário de garantia de liberdades negativas, desde que os religiosos não fizessem uso público da razão a partir de suas cosmovisões de fé.

Com isso, a normatividade da lei delineou-se em uma forma de enquadramento confinador dos cidadãos religiosos, que passaram a dispor de pesos desiguais em relação aos demais cidadãos, quando tinham por si mesmos que conviver com uma dupla identidade, “[...] uma vez que, no Estado secular, contam somente argumentos seculares, e os cidadãos crentes são obrigados a estabelecer, entre suas convicções religiosas e seculares, uma espécie de “equilíbrio” ético e teológico.” (HABERMAS, 2007b, p. 143).

Esta é a condição para poderem participar dos debates públicos, tendo que submeter seus proferimentos a uma tradução para os não crentes e os crentes de outras denominações.

Habermas é contrário a essa exigência. Alega ele que “[...] muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa.” (HABERMAS, 2007b, p.144). Segundo nosso autor, faz-se necessária a divisão em relação a essa obrigatoriedade estabelecida e a vida prática, visto que no cotidiano

[...] muitos cidadãos que se posicionam quanto a questões políticas, assumindo uma perspectiva religiosa, não têm ideias nem conhecimentos suficientes para encontrar fundamentações seculares, independentes de suas concepções autênticas. (HABERMAS, 2007b, p. 144).

Para exemplificar essa limitação da divisão das formas de linguagens utilizadas na esfera pública política, pelos cidadãos crentes, destaca Habermas:

Faz parte das convicções religiosas das pessoas religiosas em nossa sociedade o fato de que elas devem basear suas decisões concernentes a questões fundamentais de justiça em suas convicções religiosas. Elas não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer e não fazer certas coisas. A sua própria convicção as obriga a se esforçar para atingir a completude, a integridade e a integração em suas vidas: elas devem permitir que a palavra de Deus, o ensino da Torah, os mandamentos e exemplo de Jesus, e semelhantes configurem sua existência como um todo incluindo, a seguir, sua existência social e política. Sua concepção de justiça, fundada na religião, lhes ensina o que é politicamente correto ou incorreto, de tal sorte que eles são incapazes de “discernir entre razões seculares e razões ‘pull’”. (HABERMAS, 2007b, p. 144-145).

Sendo assim, o Estado liberal “[...] não pode esperar, ao mesmo tempo, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos, deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo.” (HABERMAS, 2007b, p. 144-145).

Nos moldes de uma interpretação liberal, o Estado somente garante liberdade de religião sob a condição de que as comunidades religiosas aceitem, na perspectiva de suas próprias tradições, não somente a neutralidade das instituições do Estado do ponto de vista das visões de mundo, ou seja, a separação entre Igreja e Estado, mas também a determinação restritiva do uso público da razão dos cidadãos. (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Habermas mostra-se “[...] contra a uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal.” (HABERMAS, 2007b, 139-140). Ele chama atenção para esses posicionamentos em relação à religião que compõe características de um laicismo que atinge diretamente a própria estrutura do Estado liberal e que, de maneira descarrilada, poderá secar as fontes motivacionais oriundas da religião.

Estes posicionamentos tiveram a finalidade de apresentar alguns aspectos que Habermas critica da política liberal em relação à religião e as limitações, dessa estrutura política. Segundo ele “[...] tais conflitos somente podem ser desarmados por uma despolíticação que lança mão de princípios constitucionais, ante o pano de fundo de um consenso que se supõe ser comum.” (HABERMAS, 2007b, p. 153).

A viabilidade de tal afirmativa poderá ser preenchida na política deliberativa que fornece condições discursivas para a relação entre seculares e religiosos, a partir das condições da racionalidade comunicativa que traz no bojo sua relação de cooperação.

2.1 Tradução cooperativa dos conteúdos religiosos na esfera pública política pelos cidadãos

A política deliberativa será capaz de contribuir nos processos discursivos entre os cidadãos seculares e religiosos na formação política, discursiva da opinião e da vontade.

Por política deliberativa Habermas a entende como:

Em processo que envolve negociações de formas de argumentação. Além disso, a criação legítima do direito depende de condições exigentes, derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, onde a razão, que instaura e examina, assume uma figura procedimental. (HABERMAS, 1997b, p.09).

Nela, Habermas defende a possibilidade de conduzir reflexivamente as relações entre cidadãos de posse de orientações valorativas conflitantes, diante de temas em discussão na esfera pública política na atualidade, de maneira especial referindo-se aos Estados Unidos da América.

A efervescência religiosa naquele país se tem mostrado um fator de risco para a integração da sociedade, operando de maneira diferenciada em relação à maioria dos países da

Europa ocidental. Caracteriza-se por “[...] correntes tradicionais das religiões mundiais, que continuam a fluir sem interrupções, eliminam ou, ao menos, nivelam os umbrais entre sociedades modernas e tradicionais que até hoje eram mantidos intactos.” (HABERMAS, 2007b, p. 132).

O fato revelou a necessidade de uma revisão do processo de secularização, intitulado por Habermas, “dialética da secularização”. Nela ele propõe que tanto a religião quanto a razão secularizada na figura do Estado devem entrar em um processo de revisão permanente de seus posicionamentos, necessitando reconhecer seus *déficits* de aprendizagem. Por meio dessa reflexividade, submete à revisão a autoimagem da modernidade personificada no Estado constitucional e seus matizes normativos para os cidadãos religiosos e seculares.

Destarte, Habermas destaca que

[...] a reflexivização da consciência religiosa, como também a superação auto-reflexiva da consciência secularista, é fruto de uma superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos. Apenas uma determinada autocompreensão da modernidade permite qualificar tais modificações de mentalidade como processos de aprendizagem. (HABERMAS, 2007b, 164).

O convite à reflexividade aponta uma crítica à democracia liberal americana na relação objetivante com a religião. Sinaliza como saída à política deliberativa capaz de constituir uma forma de integração social, cujo caráter simétrico é defendido como condição possível para os diálogos. Segundo Madarasz (2006), é admirável o compromisso de Habermas com a democracia, destacando que ele:

[...] exerce uma pressão política sobre as religiões institucionalizadas e sobre outras comunidades de fé que querem ver seus fiéis agindo como bons cidadãos. Ele estabelece uma política deliberativa e uma normatividade formal tanto para os religiosos quanto para os leigos, através das pretensões de validade das suas pretensões de fé, para integrá-las numa democracia institucional. (MADARASZ, 2006, p.205).

A esse processo de integração pelo *médium* do discurso, resguardado pela institucionalização democrática sensível às diferenças, Habermas endereça suas palavras aos fiéis enquanto cidadãos. Assim, ao se utilizar do conceito de cidadania, ele consegue constituir condições para uma tradução cooperativa dos pressupostos cognitivos religiosos em uma realidade secular.

Seu intuito é traduzir, em uma linguagem comum, as intenções de cada religião conectadas a um compromisso com o projeto político deliberativo constitucional, adequado à realidade da sociedade civil. Mesmo se deparando com o desafio atual de um

enfraquecimento ou minimização da representabilidade dos cidadãos, o Estado pré-dispõe de instrumentos necessários para sustentar reações simétricas no âmbito da esfera pública política, em condições de sociedades pluralistas.

A força geradora do procedimento democrático se extrai da

[...] legitimação de dois componentes, a saber: da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo, como seus autores, e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente. (HABERMAS, 2007b, p. 137).

Desta maneira torna-se fundamental a operacionalização desse processo democrático por meio do qual as “[...] próprias partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado a seguir a religião do outro.” (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Faz-se mister repensar o papel da religião nesse novo contexto de reflexibilidade, visto que sua mudança decorre de uma resposta à racionalidade moderna. Destaca, pois, Habermas:

A fé moderna torna-se reflexiva, pois só pode se estabilizar através de uma consciência autocrítica acerca da posição não exclusiva que ela assume no nível de um discurso, que é limitado pelo saber profano e compartilhado com outras religiões. Essa consciência descentrada acerca da relativização da própria posição – que não significa, necessariamente, uma relativização das verdades de fé – é a marca principal da forma moderna da fé. A consciência reflexiva, que aprendeu a observar-se a si mesma com os olhos dos outros, é constitutiva para aquilo que John Rawls caracteriza como a racionalidade das *reasonable comprehensive doctrines*. Isso tem uma implicação política importante, a saber que os crentes podem saber por que têm que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé. Nesta medida, aquilo que caracterizamos como “modernização da fé” constitui um pressuposto cognitivo necessário para a implantação da tolerância religiosa e para a entronização de um poder do Estado neutro. (HABERMAS, 2003d, p.201 grifos do autor).

No processo de tradução cooperativa, o Estado fica responsável por garantir a integração social para que desde o mundo da vida os cidadãos seculares possam construir uma reserva cognitiva que garanta a interpretação dos conteúdos e dos proferimentos religiosos presente nos debates. Desta maneira as condições deliberativas oferecem as possibilidades adequadas, evitando o peso psicológico que implicaria no crente, a divisão da identidade.

Em relação à estruturação desse processo político, Habermas afirma que “[...] a criação de regras equitativas pressupõe que os participantes apreendam a assumir as perspectivas uns dos outros. E, nesse sentido, a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado.” (HABERMAS, 2007b, p. 136).

Reconhece ainda, de antemão que “[...] não é possível aplainar cognitivamente a concordância entre doutrinas religiosas e visões de mundo que pretendem explicar a posição do homem na totalidade da natureza.” (HABERMAS, 2007b, p. 153). No segundo aspecto, ele se refere às visões naturalistas do homem e do mundo, tema recorrente nos debates políticos, pelos quais cidadãos religiosos têm se mostrado contrários no âmbito público.

Todavia, a cognitividade que deseja estabelecer, encontra-se na construção normativa entre os cidadãos do Estado de direito. Por isso as pretensões levantadas devem se acoplar ao mundo social aberto à correção intersubjetiva, e não nos posicionamentos relacionados a falso/verdadeiro das pretensões de falsificabilidade das teorias empírico-científicas, uma vez que seus campos de abordagens se antagonizam às doutrinas religiosas.

Deve-se pensar às relações conflitantes a partir de um Estado democrático discursivo, num viés pós-metafísico que constitui as condições para dirimir controvérsias entre os cidadãos religiosos e seculares. Assim pontifica o interesse habermasiano, ao captar que o resultado de tal empreendimento resulta na estruturação de sociedades pós-seculares.

2.2 Pós-secularismo: uma perspectiva discursiva entre religião e política

A pressuposição cognitiva de Habermas relativa ao uso público da razão, por cidadãos religiosos e seculares, concentra-se na premissa de uma mudança de mentalidade que explicita os conteúdos morais oriundos da religião para uma linguagem acessível a todos. Ele acentua a necessidade de mudança epistêmica que resulte numa certificação autocrítica dos limites da razão secular e da religião em sociedades pluralistas.

Segundo Habermas,

Tal pressuposição significa que o *ethos* democrático de cidadãos do Estado [...] só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. (HABERMAS, 2007b, p. 158, grifos do autor).

Ao questionar os limites de uma consciência secularista e as respostas teológicas postuladas na intenção de superar os desafios cognitivos da modernidade, Habermas ressalva que o processo de modernização da consciência religiosa constitui uma tarefa da teologia; por outro lado

[...] a superação crítica da consciência que eu caracterizo como limitada de modo secularista, é questionada em suas visões de mundo, que é objeto permanente do debate filosófico cujo final continua em aberto. A consciência secular de que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico. (HABERMAS, 2007b, p. 159).

Embora já tenhamos destacado as perspectivas do pensamento pós-metafísico que se configura como condição para a racionalidade comunicativa, tal pensamento não se esgota no trabalho de acentuação da finitude da razão, mas

[...] constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se fez reflexiva delimitando-se em duas direções diferentes: sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão. (HABERMAS, 2007b, 159).

Pelo viés desse pensamento, Habermas dá continuidade ao uso de seu método de reconstrução pragmático da racionalidade, reconhecendo a herança da religião e sua estrutura, e o faz na perspectiva de um posicionamento agnóstico quanto ao dado da revelação, postulado pela religião.

Sociedades estruturadas em uma perspectiva pós-metafísica, oferecem formas de engajamento embasadas nas condições intransponíveis das pretensões universais de validade. Elas cobram dos interlocutores, a responsabilização pelos compromissos assumidos intersubjetivamente.

Sob essas condições, as sociedades pluralistas devem-se dirigir como um caminho de superação daquele pensamento, estruturado pela separação entre as esferas de valores: científicos, morais e políticos, que teriam se constituído de lógicas próprias. Esta estrutura já se mostrou insuficiente, em outras palavras, poderá ser entendido como um “projeto inacabado”.

Esta ideia de separação aparece nas ciências naturalistas radicais, segundo Habermas, como “[...] o naturalismo enrijecido que pode ser entendido como uma consequência das premissas do Iluminismo – que vivia da fé na ciência; já uma consciência renovada pela política que rompe com as premissas liberais da ciência.” (HABERMAS, 2007b, p.8).

Assim, a constatação de que enquanto “[...] nas sociedades pós-seculares a religião mantém uma relevância pública, vai perdendo terreno a certeza secularista de que com o curso de uma modernização acelerada, a religião desapareceria em escala mundial.” (HABERMAS, 2009, p. 69).

A religião e o Estado ou o naturalismo, necessitam de constituí uma relação de aprendizado mútuo, o que se entende por pensamento pós-secular. Aliança Habermas:

[...] pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre os seus respectivos limites. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 25).

De maneira descritiva para o entendimento dessa afirmação, reconhecemos que a metafísica religiosa, presente em suas expressões de crença, não atende a todos de maneira uniformizada neste novo contexto.

O Estado, a ciência, não podem ignorar a fonte inspiradora que compõe a religião, dada sua cognitividade. Por outro lado, devem se submeterem a autocrítica analisando às suas fragilidades históricas desde o processo de instalação da razão secular - que mais prometeu do que fez valer, seus objetos e sua intencionalidade nos diversos âmbitos sociais, onde criou, ao contrário, mais miséria que o progresso vislumbrado.

O pensamento pós-secular deve ser entendido como o momento de revisão de posicionamentos, por parte da religião e das ciências.

Em primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda em uma moral profana. Sem esse impulso para a reflexão, nas sociedades que foram modernizadas sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo. (HABERMAS, 2004c, p.139).

As tradições religiosas, as instituições necessitam abrir-se à perspectiva intersubjetiva de uma razão comunicativa ou de uma razão aberta e sensível ao outro.

Nessa linha, Habermas destaca que

A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião. (HABERMAS, 2004c, p.139).

O aprendizado materializado na integração social deve se posicionar como o *telos* da ação, por meio da tradução dos atos de fala levantados pelos religiosos em uma linguagem secular pela qual todos possam entender claramente o que é dito. Claro que as pretensões alcançarão validade e legitimidade social, e até mesmo legalidade no âmbito jurídico, conectados aos valores universais antropológicos que possibilitam a perpetuação da comunidade humana. Essa intencionalidade teórica está implícita na expressão “ética da espécie humana” como um sinônimo de ética do discurso.

Ao mencionar as condições para o aprendizado mútuo, vislumbrando numa linguagem comum a todos, ele aponta que a

Assimetria das pretensões epistêmicas permite que se pense numa disposição ao aprendizado que a filosofia adota em relação à religião, e isso não apenas a simples razões funcionais, mas por razões de conteúdo – tendo presentes na memória os “processos de aprendizagem” bem-sucedidos, de Hegel. [...] A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitado de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular. (HABERMAS, 2007b, p. 125-126).

Poder construir relações discursivas entre os modos de vida ou cosmovisões pluralistas as quais marcam o nosso mundo da vida, tornou-se uma alternativa para minar os fundamentalismos. Cada membro das comunidades seculares e religiosas deve, em primeiro plano, reconhecer nas suas premissas a possibilidade de falibilidade, quando entrarem em discursos - essa é a chance para o aprendizado mútuo.

Pensar religião e a razão expressa na política transvestidos nas imagens de cidadãos religiosos e seculares como participantes em discursos práticos no âmbito da razão comunicativa é, por excelência, a presença marcante de um pensamento, em uma sociedade pós-secular.

Quanto ao desempenho dos cidadãos religiosos na construção de uma linguagem comum, submetendo à tradução dos seus conteúdos religiosos cognitivos, o Estado assegura as condições cooperativas para tudo que tem de ser implementado na esfera pública política. Enfatiza Habermas que:

[...] quem decide se uma determinada elaboração dogmática dos desafios cognitivos da modernidade foi bem sucedida, é a prática da fé das comunidades; somente então ela pode ser entendida pelos crentes como um processo de aprendizagem. À luz de condições modernas de vida, para as quais não temos alternativas, novos enfoques epistêmicos são “apreendidos” quando resultarem de uma reconstrução de verdades de fé transmitidas, a qual se torna evidente para os próprios participantes. (HABERMAS, 2007b, p. 156).

Ao se referir ao momento em que estamos vivendo, Habermas nos instiga para a necessidade de superação cultural dos conflitos afásicos, resultantes de fundamentalismos e terrorismos, por exemplo. Para isso, “[...] não podemos esperar por nada além de um artifício da razão e por um pouco de autoconsciência.” (HABERMAS, 2004c, p. 137).

Este é o caminho para compreendermos o processo de secularização nas nossas sociedades pós-seculares. Elas podem constituir um novo horizonte cultural para a inclusão social de todos, mesmo para os que desejam permanecer alheios às condições discursivas deliberativas.

Desta forma conectando o pensamento pós-metafísico ao pensamento pós-secular, é perceptível que o segundo se estabeleça pela via sociológica do observador. Com isso, “[...] uma sociedade pós-secular postula a pertinência das comunidades religiosas num ambiente que continua a se secularizar” (HABERMAS, 2004c, p. 137) e que exige uma flexibilidade dos religiosos para o esforço da tradução.

Um processo de tradução cooperativo envolve todos os cidadãos religiosos e seculares, os quais, sob condições de um Estado constitucional, podem garantir a reprodução dos vínculos motivacionais visando a política democrática.

Em uma perspectiva cognitiva, os cidadãos religiosos em uma sociedade pluralista devem estar cientes de que

[...] a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que deem o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda numa moral profana. Sem esse *impulso para a reflexão*, nas sociedades que foram modernizadas, sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo. (HABERMAS, 2004c, p. 139, grifos nosso).

A expressão impulso para a reflexão sugere uma mudança de mentalidade ou uma flexibilidade para se buscar o entendimento, e, “[...] cada vez que irrompe um conflito, esse trabalho de reflexão encontra uma continuidade nas plataformas de baldeação da esfera pública democrática.” (HABERMAS, 2004c, p. 140).

Tomemos como exemplo um tema da ordem política e uma questão de relevância existencial, como no caso da técnica genética, que trata de embriões humanos, tema que tem suscitado muitas controvérsias, uma vez que os cidadãos, com suas convicções impregnadas de ideologia, experimentam o pluralismo ideológico.

Ora, destaca Habermas,

Se aprendem a lidar com esse fato sem violência, tendo consciência de sua própria falibilidade e, portanto, sem romper o vínculo social da comunidade política, conseguirão discernir o que os fundamentos *seculares* da decisão, tais como se encontram inscritos na constituição, significam no âmbito de uma sociedade pós-secular. (HABERMAS, 2004c, p. 140).

As condições defendidas por Habermas em temas polêmicos que produzem conflitos entre as pretensões levantadas pela religião e pela ciência, levam-no a pensar que:

[...] o Estado ideologicamente neutro não toma de forma alguma decisões políticas em favor de uma das partes. A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião. (HABERMAS, 2004c, p. 140).

Essas condições nos parecem impregnadas de um idealismo habermasiano de alto nível que possibilita a relação entre a religião e a ciência.

A preocupação com o cientificismo e o relativismo moral que poderão se inspirar num naturalismo radical ante a presença de um laicismo verticalizador, nas leis do Estado, bem como o dogmatismo expresso em fundamentalismos, refletem concepções e posicionamentos contrários à racionalidade intersubjetiva. Eles operam em uma lógica conectando meios a fins, não contribuindo para as condições éticas na sociedade; por isso são combatidos por Habermas.

Analisar o papel da religião em sua relação com o Estado ou com a ciência na atualidade, configura um desafio que Habermas empreendeu em discussões acerca desses temas, tendo como critério sua demarcação teórica. Os mecanismos de coordenação social dessas instituições produtoras de sentido reproduzem, na cultura, condições de vida conectadas à racionalidade motriz que impulsiona tais formas de vida.

Ao lidar com o tema razão nas expressões dos subsistemas e religião, na esfera pública política, a intenção habermasiana concentra-se na necessidade de criar condições para relações simétricas, abertas à autorreflexão e, com isso, ao aprendizado mútuo, condições caracterizadoras do pós-secularismo.

REFERÊNCIAS

ARAUJO LEITE, Luiz Bernardo. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyolas, 2010.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria crítica em Jürgen Habermas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Habermas e Adorno: dialética da reconciliação*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*; tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, Barbara. *Teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001a.

HABERMAS, Jürgen. Justiça e solidariedade: para uma discussão acerca do “estádio 6”. In: HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de G. L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 2001b.

HABERMAS, Jürgen. Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje, in: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Tradução: Manuel J. Redondo. Madri: Catedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Ed. Trotta, 2000a.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber Paulo Astor Soethe. São Paulo, Ed. Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. *Diagnóstico do nosso tempo: seis ensaios*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Idéias&Letras, 2007a.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen; BENTO XVI. O cisma do século 21. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 de abril 2005. Mais, p. 5-6.

HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*. Tradução: Luciana Vilas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodinei. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse In: *Escola de Frankfurt. Os Pensadores, XLVIII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993a.

HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993b.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidade y eticidade*. Barcelona: Paidós, 1991.

HABERMAS, Jürgen; *Racionalidade e comunicação*. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*; tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*. Tradução à di Giorgio Backhaus. Roma: Prima Edizione, 1975.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*; tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos Y Estudios Previos*. Trad. Juan Ignacio Luca de Tena. Madrid – Ed. Cátedra, 1997c.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I . Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003d

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. II. Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003e

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, pp.61-141.

HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Traducción de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trota, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel. *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.

HERRERO, Francisco Javier. *Racionalidade comunicativa e modernidade*. In: Síntese, nº 37, 1986, pp.13-32.

MADARASZ, Norman. Posteridade do diálogo franco-habermasiano: religião, fé e fundamentalismo na sociedade pós-secular. In: SIEBENEICHLER, Flávio Beno (org.). *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas*. Entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 189-208.

SANDEL, Michael J. *A questão da equidade/John Rawls*. In: Justiça: O que é fazer a coisa certa; tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SOUZA, Luiz A. Gómez. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. Religião e movimentos sociais na emergência do mundo planetário. In. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 13, n. 2, julho 1986.

O SENTIDO MORAL E DEUS NA FILOSOFIA DE FRANCIS HUTCHESON

Rodrigo de abreu Oliveira*

Resumo

O ser humano tem uma natureza boa ou má? A virtude é identificada pela razão ou somente pela sensibilidade se pode distinguir o certo do errado? Grande parte das respostas a essas questões, à época de Francis Hutcheson, envolvia o âmbito religioso. Ações virtuosas e viciosas entrelaçavam-se com o sagrado e o profano. Dificilmente, por conseguinte, a virtude seria glorificada (simplesmente) por ser virtuosa, visto que o medo do castigo e a esperança de se obter uma recompensa divina caracterizavam a moral desde os primórdios da humanidade. Hutcheson, entretanto, resolveu seguir uma via secular (ao menos no que diz respeito ao método de pesquisa). Seguindo o caminho percorrido por Shaftesbury, eximiu-se de qualquer prerrogativa religiosa. Isso, todavia, não significa a exclusão de “Deus” no que se refere a sua filosofia moral. Diferentemente da rígida concepção estabelecida pelas instituições religiosas de sua época/nação – influenciadas pela tradição calvinista –, o filósofo irlandês contempla Deus pela sua criatura, isto é, pelo humano enquanto ser que constitui, em sua natureza, um senso de benevolência. Ora, em vez de estabelecer o princípio moral pela existência de Deus, Hutcheson inverte essa lógica, inferindo do fenômeno moral, o qual provoca no sujeito um sentimento prazeroso perante ações virtuosas e doloroso ao se deparar com alguma espécie de vício, a existência de um Autor benevolente. Destarte, propõe-se examinar, de modo sucinto, como o filósofo concebe a existência de Deus mediante o princípio do sentido moral (*moral sense*).

Palavras-chave: Moral. Sentido. Benevolência. Deus. Hutcheson.

Introdução

Este opúsculo ¹ tem como finalidade elucidar, de forma sucinta, as provas da existência de Deus na filosofia moral de Hutcheson, tomando como referência o seu mais conhecido trabalho: *An inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (Uma Investigação sobre a Origem de nossas Ideias de Beleza e Virtude). Ora, quando se trata de analisar tal obra, sob a perspectiva teológica, há uma divergência entre os comentadores: de um lado está os que asseveram que Hutcheson prova a existência de Deus de modo *a priori*, e de outro se encontra os que afirmam que a prova só pode ser *a posteriori*. Ao escolher a segunda dessas hipóteses, seguimos os argumentos de Michel B. Gill (2006), o qual determina que a prova da

* Mestrando em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto. Bolsista CAPES/REUNI. E-mail: rodrigodeao@gmail.com

¹ Vale ressaltar que a pesquisa aqui realizada tem como base os estudos desenvolvidos na primeira parte da dissertação de mestrado – título: *Do gosto como princípio universal do juízo estético e moral* –, a ser realizada na UFOP, pela pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte (IFAC).

existência de Deus, na filosofia hutchesoniana, dá-se de modo *a posteriori* por se pautar no princípio das afecções. Outro aspecto importante a ser esclarecido é que, para Hutcheson, essa prova poderia se pautar tanto por vias estéticas (segundo o princípio de harmonia, envolvendo os sentidos externos, não relacionados com o prazer ou dor) ou moral (segundo os sentidos internos, relacionados com o prazer ou dor). Em sua *Investigação*, como se pode perceber no título da mencionada obra, as análises se voltam tanto para a estética quanto para a moral. Entrementes, em dada ocasião, iremos examinar o segundo aspecto de sua filosofia, referente à moral, deixando os problemas estéticos de lado, por serem, segundo Hutcheson, de naturezas distintas.

Afecção e a prova de Deus como Ser benevolente

Sendo originário de família presbiteriana, Hutcheson não concordou com os princípios fundamentais presentes em sua confissão de fé. A imagem de um ser decaído e absolutamente corrompido eram características comumente concebidas pelos presbiterianos, assim como foram pelos calvinistas ². A distância entre Deus e o homem vem a ser enorme, e as concepções de predestinação e supralapsarianismo ¹ tornam esse distanciamento quase que absoluto, amplificando a noção de corrupção da natureza humana ². Hutcheson, não satisfeito com as tomadas de posição da religião de seu pai e avô, parte de sua terra natal para Dublin, cidade conhecida por ser um dos grandes centros intelectuais da Europa. Rapidamente, o filósofo se vê envolto nas discussões sobre o deísmo, o cartesianismo, o empirismo de Locke e Berkeley, e o egoísmo de Hobbes e Mandeville (GILL, 2006).

Nesse mesmo lugar, travou contato com os escritos de Shaftesbury, obtendo nestes uma série de argumentos que refutavam a ideia de natureza humana corrompida, tão propagada em seu tempo por Mandeville. De certa forma, a obra de Hutcheson se voltou para a refutação dos argumentos prescritos em *A Fábula das Abelhas*. O argumento central da tese mandevilliana é apresentado no subtítulo de sua própria obra: “vícios privados, benefícios

² “A ênfase hutchesoniana de que o ser humano é bom, benevolente e age de modo desinteressado, colocou-lhe numa posição contrária da concepção tradicional de homem do calvinismo, a qual considera a Queda como um evento que desencadeou sérios efeitos no ser humano, fazendo surgir, a partir de então, a necessidade de controlar os seus impulsos sob as influências de recompensas e punições” [Hutcheson’s emphasis on human goodness, on benevolent affections and natural approval of disinterest, placed him at odds with a more traditional Calvinist account of human nature, in which the Fall had profound effects on mankind, necessitating rewards and punishments to control human impulses] (CAREY, 2006, KD, 2498).

¹ A questão é que, no plano de Deus, os decretos de eleição e reprovação precedem os decretos de criar o mundo e permitir a queda.

² Hutcheson acreditava que uma pessoa poderia vir a se tornar pior, mas não pensava que todos tinham um sentido moral invariavelmente corrompido (GILL, 2006).

públicos”. Concorde Mandeville, uma sociedade em que a virtude prevalecesse, não desenvolveria todas as suas capacidades, vindo, portanto, a se definhar. O seu argumento se pauta na ideia de que o desenvolvimento se dá pelos vícios; o que pode ser observado, por exemplo, desde a mais tenra idade da civilização humana, quando os avanços agropecuários – consequentes da aversão ao trabalho contínuo – proporcionaram-lhe uma vida mais cômoda. Vícios, portanto, assegura Mandeville, proporcionam desenvolvimento econômico e social: se não houvesse ladrões, também não existiriam policiais; se não existisse a ignorância, não seriam necessários professores; com a saúde plena, médicos seriam inúteis; com pessoas engenhosas, qual a utilidade dos carpinteiros, projetistas, engenheiros, etc.; sendo todos frugais, para que abastança? Os argumentos, portanto, vão se tornando mais e mais amplos, até que, no fim, o vício torna-se uma espécie de graxa que mantém o mecanismo se movendo (e se desenvolvendo) ativamente.

O que mais parece chamar a atenção de Hutcheson é a persistência de Mandeville em defender ardorosamente o egoísmo³. Em sua filosofia, a felicidade é o objetivo último dos seres humanos e, no fim das contas, a satisfação individual é o que resta, mesmo que isso aconteça de forma indireta. O filósofo de Roterdã não separa, portanto, a finalidade de qualquer pessoa que seja: toda e qualquer ação visa beneficiar a si mesmo. Para Hutcheson, há uma enorme diferença nisso, visto que a distinção entre virtuoso e não virtuoso se dá por conta de uma ação prévia, pelo fato dos motivos (finalidades) serem diferenciados (GILL, 2006). Desse modo, segundo nos elucida Gill (2006, p. 142), “julgamos uma pessoa por ser santa e outra por ser patife porque a ação prévia daquela é diferente desta”⁴. A finalidade última de um santo é muito diferente da de um cafajeste. Todavia, essa conclusão é muito óbvia quando se enxerga pelos óculos hutchesonianos; quando se parte para uma análise mandevilliana, tudo se embaralha. De modo que, como o egoísmo é a causa última de qualquer ato, santos e patifes não se diferenciam em suas ações, pois ambos visam tão somente satisfazerem a si mesmos.

O trabalho maior de Hutcheson (1990, p. 106), por conseguinte, estava em demonstrar que, em última causa, agimos por motivos benevolentes em si mesmos,

³ De acordo com Carey (2006), Hobbes, Locke e Mandeville exortaram, cada um a sua maneira, a influência do interesse próprio (*self-interest*) sobre a motivação e o julgamento. Vale ressaltar que Hutcheson deve muito à Locke no que se refere aos métodos de estudo. O filósofo irlandês foi muito influenciado pelos estudos das ideias de cores de Locke. Cf. Winkler (1996).

⁴ “We judge some people to be saints and other people to be knaves because we think the former act on motives that are different from the motives of the latter”.

Que o que nos excita a agir conforme essas Ações que chamamos Virtuosas, não é uma intenção em obter nem mesmo um prazer sensível; muito menos uma Recompensa futura por uma Lei Sancionada, ou por qualquer outro Bem natural que venha a ser Consequência da Ação virtuosa; mas um Princípio de Ação que seja inteiramente diferente de interesse ou amor-próprio ⁵.

Esse princípio interno e instintivo, inerente ao ser humano, não age com referência a um interesse previamente estabelecido. Da mesma forma que a virtude não vem a ser algo que se molda ao livre desejo do agente, como que se o gosto pudesse ser modificado para se adaptar às afecções que se sente. O erro cometido pelos egoístas está em aceitar essa falsa correlação. Um dos argumentos mais fortes de Hutcheson se volta para o problema *estético*. Segundo nos elucidava Gill (2006, p. 145), para o filósofo irlandês, “o prazer que nós experimentamos quando contemplamos a beleza de um objeto [...] pode ser completamente independente de qualquer vantagem de ganho que se possa desejar com isso” ⁶. Se, portanto, existe um senso estético que nos torna indiferentes perante a influência de fatores secundários, é plausível assegurar que também exista um senso moral que se distinga inteiramente de um interesse próprio (*self-interest*). E, por mais que se faça o esforço de imaginar que uma pessoa interessada seja virtuosa, dificilmente isso será aceito como verdadeiro. Conforme nos elucidava Hutcheson (1990, p. 109),

Essa Capacidade de receber tais Percepções deve ser chamada de Sentido Moral, desde que a Definição seja aceita; isto é, uma Determinação da Mente para receber qualquer Ideia na Presença de um Objeto que ocorre em nós independentemente da nossa Vontade ⁷.

Atos benevolentes não precisam, necessariamente, envolver o interesse do espectador para que venham a ser considerados virtuosos ⁸. Centenas de ações humanitárias abundam nos noticiários ao longo do ano sem que beneficiem o sujeito que os assiste. Nem por isso, deixam

⁵ “That what excites us to these Actions which we call Virtuous, is not an Intention to obtain even this sensible Pleasure; much less the future Rewards from Sanctions of Laws, or any other natural Good, which may be the Consequence of the virtuous Action; but an entirely different Principle of Action from Interest or Self-Love”.

⁶ “The pleasure we experience when we view a beautiful object [...] can be completely independent of any advantage we might hope to gain from it”. Arregui (In HUTCHESON, 1992, p. XV), em seus estudos preliminares sobre a obra hutchesoniana, esclarece que esse desinteresse em assuntos estético e morais advém da influência shaftesburiana: “La tesis de Shaftesbury em torno al desinterés es asumida plenamente por Hutcheson tanto en su pensamiento ético como estético. Ya el título completo de su obra de 1725 anuncia su propósito de defender los principios de Shaftesbury contra el autor de La fábula de las abejas, Mandeville, y em buena medida, todo el objetivo de ella obra consiste en determinar el carácter desinteresado del placer experimentado en la contemplación de la belleza estética y de la bondad moral”.

⁷ “And that Power of receiving these Perceptions may be call'd a Moral Sense, since the Definition agrees to it, viz. a Determination of the Mind, to receive any Idea from the Presence of an Object which occurs to us, independent on our Will”. Em outra passagem, Hutcheson explica que “[...] the Ideas of Beauty and Harmony, like other sensible Ideas, are necessarily pleasant to us, as well as *immediately so*” [(...) as ideias de Beleza e Harmonia, como outras ideias sensíveis, são necessariamente prazerosas para nós, assim como *imediatas* (Grifo Nosso)] (HUTCHESON, 1990, p. 10)

⁸ Da mesma forma que um belo objeto, para ser belo, não depende do *interesse* de quem o observa.

de ser virtuosos ou louváveis. Exemplos de relações não egoístas servem para refutar os argumentos em prol do egoísmo. Ora, questiona Hutcheson, “por que somos afetados pela Fortuna de Príamo, Polites, Corebo ou Eneias? Simplesmente porque temos um secreto Senso que determina nossas Aprovações sem a consideração de um Interesse próprio” (HUTCHESON, 1990, p. 112) ⁹. Destarte, o filósofo descobre que a alma possui um princípio benevolente que foge ao controle da vontade. Há um instinto que antecede toda razão do interesse, o qual impulsiona a sermos benevolentes para com os outros (HUTCHESON, 1990). Esse sentido moral reage involuntariamente, aprovando as ações virtuosas e repulsando as viciosas.

Esses argumentos colocam Hutcheson contra várias concepções tidas como irrevogáveis. Principalmente no que se refere ao racionalismo, visto que a capacidade de distinguir o certo do errado (ou virtude do vício) não se relaciona com a razão, sendo mais a uma reação dos próprios sentidos – assim como a visão é afetada pela cor, também somos afetados pelas ações morais. Isso constitui a natureza humana e, sendo assim, não tem nenhuma vinculação – em sua *origem* – com o costume, a educação ou a posição social. Todos reagem de uma forma *semelhante* diante das ações benévolas ou malévolas. Na constituição originária da natureza humana, essas afecções despertam sempre as mesmas reações.

Entretanto, as convicções de Hutcheson não foram aceitas pelos racionalistas, que compreendiam os sentidos como potencialmente enganosos. A clássica pendenga entre empirismo e racionalismo volta ao embate quando Burnet resolve refutar a tese central da filosofia moral hutchesoniana: de que o sentido moral sente uma aprovação (involuntária) quando nos deparamos com algum tipo de virtude e desaprovação quando lidamos com o vício. Para Burnet, as coisas não são verdadeiras ou belas por conta de despertarem em nós prazer, mas são prazerosas ou belas por serem verdadeiras. Assim, inicialmente, o ser humano precisa estar ciente de o que é o bem para somente depois conseguir distingui-lo do mal e, em decorrência disso, sentir algum tipo de prazer. As faculdades que se vinculam à sensibilidade, diriam os racionalistas, têm acesso somente às verdades contingentes. Por essa perspectiva, portanto, os sentimentos não seriam a causa da distinção entre vício e virtude, mas apenas o

⁹ “Why are we affected with the Fortunes of Priamus, Polites, Choroebus or Aeneas? It is plain we have some secret Sense which determines our Approbation without regard to Self-Interest”.

efeito; a causa seria apriorística, constituindo quase que um princípio lógico-matemático ¹⁰.

Hutcheson, por sua vez, refuta as ideias de Burnet. De acordo com o filósofo do sentido moral, a razão prática é meramente instrumental e, por isso, não serve como parâmetro para identificar o que seja virtuoso ou vicioso (GILL, 2006). Segundo nos elucida Gill (2006, p. 158), “Hutcheson acreditava que a virtude consistia em agir sob os preceitos de uma finalidade última: a felicidade da humanidade” ¹¹. A razão não estaria apta a distinguir o desejo privado do público, sendo que, por meio dos princípios lógicos, não há contradição alguma em afirmar que a felicidade de poucos é melhor que a felicidade de muitos ¹². Esse argumento vem a antecipar a famosa declaração de Hume (2010, p. 283): “Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhadela no meu dedo”. A única maneira, portanto, de entender o porquê de a felicidade de muitos ser melhor que a de poucos é trazer para o âmbito da discussão as afecções. Se tentarmos compreender isso apenas pela razão, chegaremos a lugar nenhum.

Para compreendermos melhor a filosofia moral hutchesoniana, faz-se necessário, desse modo, correlaciona-la com as sua teoria estética. Segundo Hutcheson, a beleza não é independente da mente. Sendo assim, afecções estéticas são experienciais, não tendo nenhuma correspondência *necessária* com o mundo externo:

¹⁰Nessa mesma corrente se inserem Clarke (anunciado anteriormente), Balguy e Price. Kivy (2003, p. 127) traça o panorama deste século da seguinte forma: “Na Grã-Bretanha, os moralistas do início do século dezoito eram unidos e divididos: unidos contra o inimigo comum e dividido na forma de conduzir a guerra. O inimigo, claro, era Hobbes: ‘Através do século dezessete e dos primeiros anos do século dezoito, ele foi a representação dos princípios da maldade tanto para os moralistas quanto para os teólogos’. Mas quais eram as armas usadas para refutar o egoísmo hobbesiano? – Neste instante que as diferenças transparecem de forma brusca. – Pelo *Sentimento*, responderam Hutcheson e seus seguidores: nós aprovamos a benevolência da mesma forma que saboreamos o doce. Pela *Razão*, contrapõem Clarke, Balguy e Price: o entendimento nos informa o que é certo e o que é errado assim como nos diz o que é verdadeiro e o que é falso” [In Britain, the moralists of the early eighteenth century were both united and divided: united against a common enemy and divided as to the conduct of the war. The enemy, of course, was Hobbes: ‘Throughout the seventeenth and the first years of the eighteenth century he represented the evil principle to moralists as well as to theologians.’ But with what weapon was the Hobbesian egoism to be dispatched? Here the lines were sharply drawn. *Sentiment*, answered Hutcheson and his followers: we approve benevolence as we savor the sweet. *Reason*, countered Clarke, Balguy, and Price: the understanding tells us what is right and what wrong as surely as it tells us what is true and what false].

¹¹ “For Hutcheson believed that virtue consists of acting on one particular ultimate end: the happiness of humanity”.

¹² A explicação de Gill é bem clara em relação a isso: “The happiness of twenty people is a greater quantity of happiness than the happiness of one person. But that fact alone does not explain why we should prefer the happiness of twenty to the happiness of one” [A felicidade de vinte pessoas é uma quantidade maior que a felicidade de uma. Porém, o fato em si não explica por que nós devemos preferir a felicidade de vinte à felicidade de uma].

Beleza não é entendida como Qualidade que supostamente está no Objeto, o qual deveria ser belo por si mesmo, sem nenhuma relação com qualquer Mente que perceba isso: Isso vale tanto para a Beleza, assim como para outras Ideias sensíveis, propriamente denotada pela Mente: Frio, Quente, Doce, Amargo são denotações de Sensações na nossa Mente, as quais não têm, talvez, nenhuma semelhança nos Objetos que excitam essas Ideias em nós; de qualquer forma, nós geralmente imaginamos que existe alguma coisa no Objeto que se assemelhe à nossa Percepção (HUTCHESON, 1990, p. 13)¹³.

Segundo nos elucidada Gill (2006, p. 170), para Hutcheson, “beleza e moralidade são originados em nossas afecções”¹⁴. O padrão estético e moral na filosofia hutchesoniana é mais intrínseco – determinado pelas afecções – ao ser humano que extrínseco – eterno e imutável¹⁵. O filósofo, no entanto, renuncia adentrar o problema concernente à moral ser ou não eterna e imutável, absolutamente independente da mente (GILL, 2006). Essa teoria implica – e Hutcheson estava ciente disso – que a moralidade é dependente das afecções¹⁶ e não se tem nenhuma prova racional para acreditar nisso (GILL, 2006). Não tem como fundamentar racionalmente a moral, justamente porque os sentidos são injustificáveis em si mesmos. Essa sensibilidade constitui a nossa natureza em sua forma mais bruta, e, devido a isso, todo ser humano, *quase* que inevitavelmente – pois não tem como assegurar de forma absoluta –, tem em si essa distinção entre vício e virtude.

É neste instante que aparece a conotação teológica de Hutcheson. Não é porque existe uma lei moral que se prova a existência de Deus – como grande parte dos racionalistas argumentava –, mas justamente o contrário: é devido a uma constatação de que os sentidos reagem prazerosamente perante as ações benévolas, que consigo justificar a existência de um Autor benévolo, que fez com que minha natureza fosse dessa forma. Apesar de os costumes, a educação ou qualquer outro agente externo possa ter o poder de mudar a forma de percepção de uma pessoa, no âmago da natureza humana todos os seres são movidos pela benevolência.

¹³ “Beauty is not understood any Quality suppos’d to be in the Object, which should of itself be beautiful, without relation to any Mind which perceives it: For Beauty, like other Names of sensible Ideas, properly denotes the Perception of some Mind; so Cold, Hot, Sweet, Bitter, denote the Sensations in our Minds, to which perhaps there is no resemblance in the Objects, which excite these Ideas in us, however we generally imagine that there is something in the Object just like our Perception”.

¹⁴ “Beauty and morality both originate in our affections”.

¹⁵ Nesse caso, segundo Hutcheson, não temos acesso à coisa em si, visto que não é possível medir as afecções por elas mesmas.

¹⁶ Gill (2009 p.573) esclarece: “Ele diz que nossas ‘Ideias morais’ são como nossos ‘Sentimentos’ ou ‘Sensações’ de cor, gosto e som, por meio dos quais provêm ‘Prazer e a Dor’” [He (Hutcheson) says there that our ‘moral Ideas’ are like our ‘Feelings or Sensations’ of color, taste, and sound in that they give rise to ‘Pleasure and Pain’]. As afecções morais são como as das cores, por se tratar de qualidades secundárias que percebemos nas coisas e julgamos estar nelas; no caso da moral, projetamos as nossas vontades nas motivações alheias, acreditando que a virtude é uma propriedade das ações em si mesmas. De todo modo, para Hutcheson, vale ressaltar, mesmo que os sentidos morais sejam afecções (pois podem ser apenas percebidos), há uma distinção em relação às percepções auditivas, visuais e gustativas. O que os equivale é a impressão sensorial, comum em todas essas percepções: elas (as impressões sensoriais) são prazerosas ou dolorosas e emergem independentemente do desejo ou da vontade.

O que pode haver num suposto ato cruel, portanto, é somente uma ignorância acerca do que se esteja fazendo:

Quão independente esta Disposição para a Compaixão é do Costume, da Educação ou da Instrução [...] Essas Crianças, as quais se deleitam em alguma Ação que seja cruel e atormentadora para os Animais que estão em seus Poder, não deriva da Malícia, ou do desejo de Compaixão, mas da Ignorância dos sinais de Dor que muitas Criaturas expressam; juntamente com a Curiosidade de se observar uma variedade de Contorções de seus Corpos. Quando, porém, eles se tornam mais cientes dessas Criaturas ou venham saber por outros meios o significado de seus Sofrimentos, a Compaixão deles geralmente se torna bem mais fortes que suas Razões (HUTCHESON, 1990. pp. 219-20)¹⁷.

O sentimento, portanto, sobreleva a mera curiosidade da razão. Dessa forma, a criança, ao ser despertada do estado de insensibilidade – pois ela apenas contemplava as contorções feitas pelo corpo do animal, sem relacionar nenhum sentimento com isso (atitude vinculada à atividade intelectual) –, consegue “retomar” o sentimento mais natural que há em si: a benevolência. É por este princípio que se prova a existência de um Criador benevolente. A ordenação estabelecida em nossos juízos serve como prova disso (TOWNSEND, 2001). Através desse sentido interno é que se consegue ter acesso às qualidades morais (e também estéticas), visto que os externos referem-se tão somente às qualidades físicas. Hutcheson, sendo assim, tentou demonstrar que um princípio moral estável – comum a todos os seres humanos – implicaria numa conclusão *a posteriori* a respeito da existência de Deus¹⁸.

¹⁷ “How independent this Disposition to Compassion is on Custom, Education, or Instruction, will appear from the Prevalence of it in Women and Children, who are less influenc’d by these. That Children delight in some Actions which are cruel and tormenting to Animals which they have in their Power, flows not from Malice, or want of Compassion, but from their Ignorance of those signs of Pain which many Creatures make; together with a Curiosity to see the various Contortions of their Bodys. For when they are more acquainted with these Creatures, or come by any means to know their Sufferings, their Compassion often becomes too strong for their Reason”.

¹⁸ Essa constatação é retirada tendo como base seus primeiros escritos. Mais tarde a influência de Joseph Butler mudará a sua perspectiva, ao dar ênfase na importância do poder da consciência.

REFERÊNCIAS

- CAREY, D. *Locke, Shaftesbury and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*. New York: Cambridge, 2006 (Versão Kindle).
- GILL, B. Michael. Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, n. 4, 2009, pp. 569-94.
- GILL, B. Michael. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Betraiz Nissa da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Serafim da Silva Fontes. Porto: Calouste Gulbenkian, 2010.
- HUTCHESON, F. An inquiry into the Original o four Ideas of Beauty and Virtue. In: *Collected Works I*. Bernhard Fabian (Org.). New York: George Olms Verlag, 1990.
- HUTCHESON, F. *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de beleza*. Jorge V. Arregui. Madrid: Tecnos, 1992.
- KIVY, P. *The Seventh sense: Francis Hutcheson and eighteenth-century British aesthetics*. New York: Oxford, 2003.
- WINKLER, K. P. Hutcheson and Hume on the Color of Virtue. *Hume Studies*, v. 22, n. 1, abr. 1996, pp. 3-22.

RELIGIÃO DE ADULTOS: JUDAÍSMO E ÉTICA EM EMMANUEL LÉVINAS

Ubiratan Nunes Moreira*

Resumo

Numa religião de adultos, ou numa religião adulta, para Lévinas, as questões doutrinárias e dogmáticas não significam mais do que a relação ética. A questão a ser pensada é: em que sentido o judaísmo pode reclamar para si a situação de religião de adultos, ou, em que momento propriamente dito o judaísmo é religião e ética. Para tanto, Lévinas aproxima a tradição do monoteísmo ao pensamento rabínico e talmúdico. Transita da noção de Deus único à relação ética em seu sentido vivencial, anterior às formulações logocêntricas. Frente às religiões do culto, o valor ético no judaísmo não se adquire num sacramento, está na realização da justiça, que se ancora na noção de *eleição*, onde a responsabilidade é anterior à liberdade. Trata-se de uma dessacralização do judaísmo frente às religiões do numinoso. A abertura à transcendência, portanto, se dá na ética, tal como defenderam o movimento profético de Israel. O que Lévinas faz é associar o modelo predominantemente logocêntrico do pensamento ocidental à filosofia do eu ou da consciência, ao mesmo tempo em que propõe o pensamento judaico como religião do Outro, isto é, ética em seu sentido originário.

Palavras-chave: eleição, judaísmo, religião, outro, ética.

Introdução

A presente comunicação é um recorte da terceira seção do primeiro capítulo da pesquisa apresentada ao programa de mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas, com o tema “Dizer profético e eleição: a hermenêutica da religião como ética em Emmanuel Lévinas” (MOREIRA, 2012). Temática que surgiu em decorrência da necessidade de situar o judaísmo dentro da compreensão levinasiana.

O pensamento judaico não é unívoco, inclui em si conceitos muito diversos. Do ponto de vista religioso, os judeus também não são um grupo homogêneo. Daí a necessidade de saber que tipo de hermenêutica do judaísmo se refere Lévinas, para compreendê-lo como ética. Tal *insight* levinasiano remete à possibilidade de uma hermenêutica da religião que se move na filosofia, mas que se orienta no contexto talmúdico (SUSIN, 1984, p. 14). Pensamento retomado após a II Guerra Mundial, enquanto identidade na diáspora, como retorno às origens do movimento profético de Israel, quando o Deus ético exige um discurso profético de justiça ao próximo. O ponto em torno do qual está organizado este escopo pode

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.

ser encontrado no texto de *Difícil liberdade*, quando se refere ao judaísmo como uma “religião de adultos” (LÉVINAS, 2004, p. 29), isto é, ética.

Numa religião de adultos, ou numa religião adulta as questões doutrinárias e dogmáticas não significam mais do que a relação ética. Neste caso, Lévinas propõe um modo de fazer filosofia da religião que se enraíza na sabedoria judaica, na tentativa de traduzir filosoficamente a experiência fundadora pertencente ao povo judeu (VÁZQUEZ, 1982, p. 299). A questão a ser pensada é: em que sentido ou momento o judaísmo é religião e ética. Para tanto, Lévinas aproxima a tradição do monoteísmo ao pensamento rabínico e talmúdico. Transita da noção de Deus único à relação ética em seu sentido vivencial, anterior às formulações logocêntricas. Frente às religiões do culto, o valor ético no judaísmo não se adquire num sacramento, está na realização da justiça, que se ancora na noção de *eleição*, onde a responsabilidade é anterior à liberdade. Trata-se de uma dessacralização do judaísmo frente às religiões do numinoso. A abertura à transcendência, portanto, se dá na ética, como religião do Outro, isto é, religião em seu sentido originário.

1 Monoteísmo e ética

As religiões comumente, para Lévinas (2004), tenderam a uma concepção de santidade, de entusiasmo, enquanto posse de Deus ou ser possuído pela divindade. O pensamento judaico, entretanto, se colocou em oposição à evolução das religiões entusiásticas da noção idolátrica do sagrado. Nesse sentido, “o sagrado, que me envolve e me transporta, é violência” (p. 32). Na realidade histórica do judaísmo, a defesa da tradição monoteísta, ganha desenvolvimento hermenêutico graças ao judaísmo rabínico, na tradição oral da exegese cristalizada no Talmude e em seus comentários. O esforço do pensamento rabínico é de compreender a santidade num sentido que contrasta com uma significação numinosa do termo e nega certa concepção de sagrado:

O monoteísmo judaico não exalta uma potência sagrada, um *numen* triunfante sobre outras potências numinosas, mas que seguem participando da vida clandestina e misteriosa destas. O Deus dos judeus não é sobrevivente dos deuses míticos. Abraão, o pai dos crentes, foi, segundo seu apólogo, filho de um mercador de ídolos. Aproveitando a ausência de Téráaj, destruiu todos, indultando ao maior deles para fazê-lo carregar, aos olhos de seu pai, com a responsabilidade do massacre. Mas quando Téráaj regressa não pode aceitar esta versão fantástica: sabia que nenhum ídolo do mundo era capaz de destruir aos outros ídolos. O monoteísmo estabelece uma ruptura com certa concepção de sagrado. Não unifica nem hierarquiza esses deuses numinosos e numerosos: os nega. Para a visão do divino que eles encarnam o judaísmo não é mais que ateísmo (LÉVINAS 2004, p. 33).

Para Lévinas, esse pensamento judaico, acusado de ateísmo pelas religiões do numinoso, se sente muito próximo à filosofia. Não é casual, portanto, as tentativas de aproximação da revelação judaica com o pensamento grego ou que a filosofia grega “embriague os sábios do Talmude”. A aproximação se dá pela referência de educação para o judeu, que se confunde com a ideia de que o ignorante não pode ser autenticamente piedoso. Daí que, em toda vida religiosa judaica, se dê tanta importância ao exercício da inteligência, aplicada primeiramente ao conteúdo da *Torá*. A inteligência humana é o verdadeiro lugar da palavra divina. Apesar do risco do ateísmo, é somente através da inteligência que se pode aproximar do Transcendente. É preciso, portanto, abandonar o sagrado numinoso para se chegar à transcendência. Aceito o risco do ateísmo, o caminho do monoteísmo se une à direção do Ocidente. É plausível dizer que, a filosofia ocidental e o monoteísmo tal qual o concebe o judaísmo são, em última instância, a posição adotada por uma humanidade que aceita o risco do ateísmo enquanto preço da vida adulta (LÉVINAS, 2004, p. 33-35).

Se o monoteísmo precisa correr o risco de ateísmo como passagem à maioria, como entender a possível relação entre Deus e a humanidade? Para o judaísmo de Lévinas, o ser humano experimenta a presença de Deus na relação ética. No movimento profético bíblico, Jeremias atesta que o “conhecimento” de Deus se faz por meio da justiça: “Se alguém quiser gloriar-se, glorie-se disto: de ser bastante arguto para me conhecer, a mim, o Senhor, que exerço a solidariedade, o direito e a justiça sobre a terra. Sim é o que me agrada – oráculo do Senhor” (JEREMIAS 9,23). O homem está em contato com um ser exterior, sem comprometer a soberania humana.

A ética que Lévinas associa ao pensamento judaico possui uma particular diferença da que propõe o grego e moderno: a filosofia faz do “si mesmo” o ponto de partida abstrato; o judaísmo parte de uma “transcendência real” como relação com o Outro do qual o pensamento não pode conter (LÉVINAS, 2004, p.35). Dito de outra forma, o pensamento ocidental enquanto filosofia do ser coincide com o “desvelamento do Outro o qual o Outro, ao se manifestar como ser, perde sua alteridade” (LÉVINAS, 1967, p. 188). Absolutamente só, o Eu se percebe legitimado a invadir o outro, de forma arbitrária e violenta. A consciência de si, em contrapartida no pensamento judaico passa pelo descobrimento da ilegitimidade do Ego, enquanto reconhecimento da falta do Outro. A consciência de si não reserva ao Eu nenhum direito: “terra prometida não será nunca, na Bíblia, uma ‘propriedade’ no sentido romano do termo” (LÉVINAS, 2004, p. 36). O diagnóstico de Lévinas é extremamente severo, uma vez que diria respeito a toda filosofia ou à essência da filosofia, incapaz de sair do círculo do ser no qual ela se confina, não podendo pensar a figura excepcional do divino. “A ideia de

domínio e a de ser, aliás, em Lévinas, caminham juntas, uma vez que o ser é ele mesmo dado na tradição filosófica como não podendo ser destronado.” (NARBONNE, 2009, p. 350).

Se pela relação com o outro, o eu se relaciona com Deus (LÉVINAS, 2004, p. 36), é porque os atributos de Deus não são atributos ontológicos, mas imperativos éticos. A ética é a visão de Deus e a palavra de Deus é dita como expressão ética. A relação ética, vale ressaltar, é a religião mesma. “Na concepção judaica, o indivíduo define-se como eu apenas a partir da relação que o liga a um tu, o eu é eu na e para a relação social. Lévinas afirma que a relação moral é, ao mesmo tempo, consciência de si e consciência de Deus” (BACCARINI, 2000, p. 431). O que ocorre é uma dessacralização do sagrado como ateísmo frente às religiões do numinoso. A abertura à transcendência se dá na relação ética, como justiça do outro, o que aproxima o ser humano da santidade de Deus. Não se trata, por conseguinte, de afirmar ou negar a existência de Deus, uma vez que o Deus da Bíblia não coincide com o da escolástica medieval ou do racionalismo moderno.

2 Judaísmo e ética

Frente às religiões do culto, o valor ético no judaísmo não se adquire num sacramento. Os ritos são meramente disciplinares, não tem poder neles mesmos. O valor ético, tal como é trabalhado por Lévinas, não é outra coisa senão que reconhecer o rosto do outro, realizar a justiça. As noções “Deus” e “justiça” estão muito próximas. A responsabilidade para com o outro remete à justiça como relação absoluta. A consciência da justiça aparece no contexto da Bíblia Hebraica como “sinônimo de Deus mesmo, quer como definição de ‘justo’, que é o homem que ‘teme’ a Deus (BACCARINI, 2000, p. 432). Assim sendo, “Deus não pode receber nada de mãos que exerceram a violência” (LÉVINAS, 2004, 37). Por isso, o ritual só tem sentido enquanto disciplina se conduzir à justiça, que Lévinas chama de “terceiro” que também é o próximo:

Em um notório texto talmúdico, Rabí Yohanán Bem Zakái, interrogado por seus discípulos sobre as razões dos ritos relativos à água lustral dos Números, se refugia na autoridade do mandamento divino. Mas adverte que, sem este mandamento, “nem o contato com um morto torna impuro, nem a água lustral o purifica”. Ao gesto ritual não se lhe atribui nenhum poder intrínseco. Mas, sem ele, a alma não poderia elevar-se a Deus. Ben Zomma disse: “Falaste um versículo que contém toda a Toráh: Escuta Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um”. Ben Nanas disse: “Falaste um versículo que contém toda a Toráh: amarás o próximo como a ti mesmo”. Bem Pazi disse: “Falaste um versículo que contém toda a Toráh: sacrificarás um cordeiro pela manhã e outro à tarde”. E Rabí, seu mestre, ficou em pé e decidiu: “A lei é segundo Bem Pazi” (LÉVINAS, 2004, p. 38).

Enquanto o monoteísmo judaico aponta para a relação ética, no gesto ritual ela se dá como esforço. O acordo entre bondade e legalismo é nota original do judaísmo. A ética apregoada pelo judaísmo, alimentado nas fontes bíblicas e talmúdicas, também depende do esforço, como um ritual. A relação com o divino do judaísmo de Lévinas atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social. A justiça social é o espírito da Bíblia judaica: “Moisés e os profetas não se preocuparam com a imortalidade da alma, senão com o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro” (LÉVINAS, 2004, p. 39).

A relação do homem com Deus não é uma espécie de “amizade espiritual”, mas se manifesta e se realiza na vivência da justiça pela qual todo homem é responsável: “‘Por que vosso Deus, que é o Deus dos pobres, não os alimenta?’ pergunta um romano a Rabí Aquiba. ‘Para que nós possamos nos livrar da condenação’, responde Rabí Aquiba” (LÉVINAS, 2004, p. 39). O judaísmo, como se vê, pode ser compreendido como um pensar ético a partir da compreensão de que a responsabilidade pessoal do homem para com o homem é tal que Deus não pode anular. Num comentário rabínico, o diálogo entre Deus e Caim, sobre o fratricídio, após a fala “acaso sou guardião do meu irmão?”, o escritor coloca na boca de Caim a afirmação de que “meu crime é demasiado grande para ser suportado”. Isto é, a sabedoria judaica ensina que o crime do homem contra o homem é grande demais para ser anulado, por subverter a ordem natural da justiça. O que humaniza o homem é a relação com o outro em função da realização da justiça. Portanto, “o mal não é um princípio místico que possa ser apagado com um rito, é uma ofensa que o homem faz ao homem. Nenhuma pessoa, nem sequer Deus, pode substituir a vítima. O mundo em que o perdão é todo poderoso se torna inumano” (LÉVINAS, 2004, p. 40). Se as possibilidades do esforço humano são limitadas, existe, todavia, a possibilidade de auxílio de uma sociedade justa da qual o injusto se pode beneficiar. Justiça ou injustiça é uma questão de solidariedade social. Contra a injustiça, o judaísmo como ética propõe a justiça, como ação eminentemente religiosa.

Trata-se da salvação do injusto pelo justo. “Rabí Abhú disse: ‘o dia da chuva é maior que o da ressurreição dos mortos, pois a ressurreição dos mortos não pertence mais que aos justos e a chuva pertence aos justos e injustos’” (LÉVINAS, 2004, p. 41). O “dia da chuva” do comentário rabínico que Lévinas faz alusão, provavelmente, é um estado de espírito ao qual se convém o nome de “messianismo judeu”, entendido como a possibilidade da sociedade justa que contém justos e injustos para, paradoxalmente, realizar a justiça enquanto proposta do universalismo judaico:

O rol desempenhado pela ética em relação religiosa permite compreender o sentido do universalismo judaico. Uma verdade é universal quando vale para todo ser razoável. Uma religião é universal quando está aberta a todos. Neste sentido, o judaísmo, ao vincular o divino à moral, pretende sempre ser universal. Mas a revelação desta moralidade, na que se descobre uma sociedade humana, descobre também o lugar da eleição que nesta sociedade humana universal corresponde àquele que recebe esta revelação. Eleição que não está feita de privilégios, senão de responsabilidades (LÉVINAS, 2004, p. 41).

O judaísmo traduzido para o Ocidente como ética se ancora na noção de *eleição*, como responsabilidade pelo outro, enquanto pressuposto para a justiça. A consciência moral, portanto, é a consciência da *eleição*. Tal particularidade do pensamento judaico condiciona sua universalidade. A significação religiosa do judaísmo se encontra nas relações éticas como um *dizer profético*.

Conclusão

Uma religião de adultos é na sua origem e desenvolvimento: ética. Este termo, entretanto, não é unívoco. Existem formulações distintas da ética para as expressões da vida religiosa. No judaísmo, apesar da importância do rito e da disciplina, o apego às devoções exteriores não se configura como ética. Outra confusão comum é a associação da religião como ética à ação social. Não é o caso. Sendo a *eleição* a consciência de si como consciência do outro, o conteúdo do discurso de retorno às origens do Talmude se pretende um *dizer profético*, enquanto linguagem para além das construções conceituais. Requer-se um discurso peculiar: o *dizer profético* ou a relação mesma, inominável. No olhar moral, o rosto do outro como epifania é dado ao infinito e não possuído pelo conhecimento.

Uma religião não pode tomar outro caminho a não ser o da ética (LÉVINAS, 2004, p. 26-28). Até mesmo o mandamento “não matarás” reflete um pensamento não sistemático, mas vivenciado na relação onde o eu está na “condição de refém” do outro (LÉVINAS, 1967, p. 274). A pergunta a ser respondida nesta comunicação não foi se o judaísmo é ético, ou se algum judeu é ético. Mas em que sentido o judaísmo é “ética”, enquanto pensamento ou evento, tal como interpreta Lévinas. O judaísmo em Lévinas é ética na sua possibilidade de ser compreendido como pensamento, como *dizer profético*, modelo possível para uma opção que se orienta pela noção de *eleição*, que não é privilégio, mas responsabilidade por outrem, anterior mesmo à liberdade. O outro me elege a ser responsável. *Dizer profético* e *eleição*, portanto, não são termos em sentido estritamente conceitual, mas experiências que podem ser aproximadas enquanto relação para a realização da justiça.

A religião adulta, neste caso, não se confunde com esta ou aquela instituição religiosa. A religião de adultos não pode ser pensada como um modelo ideal, ponto de partida ou de chegada de toda religiosidade possível. Em seu estado originário, a relação de proximidade e responsabilidade, tanto como discurso, *dizer profético*, tal como condição de *eleição* ou espera messiânica, é a condição mesma da religião.

REFERÊNCIAS

BACCARINI, Emílio. Emmanuel Lévinas. Dizer Deus “outramente”. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p.421-434.

JEREMIAS. In: A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, S. L., 2004.

MOREIRA, Ubiratan Nunes. *Dizer profético e eleição: a hermenêutica da religião como ética em Emmanuel Lévinas*. Belo Horizonte, PUC MINAS, 2012.

NARBONNE. Jean Marc. Deus e a filosofia segundo Lévinas. In: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y.C. (Org.) *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

VÁZQUEZ, Ulpiano. *El discurso sobre dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: U.P.Comillas, 1982.

A QUESTÃO DA MORAL A PARTIR DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO – UM LIVRO PARA ESPÍRITOS LIVRES.

Vinícius Andrade de Almeida*

Resumo

Este trabalho analisa a crítica histórico-genealógica da moral, a partir de *Humano, demasiado humano*: Um livro para espíritos livres de Nietzsche. O ponto central do projeto de Nietzsche consiste em fazer a crítica genealógica, reescrevendo a história dos valores morais ocidentais. O filósofo critica, ao fazer sua genealogia, o caráter absoluto dos valores morais e do seu caráter utilitário para a vida, entendendo que o processo histórico é uma sucessão de erros interpretados pela razão de que existe um em si dos valores e sentimentos morais apoiados em um mundo ideal do qual advém os valores. O filósofo critica os valores morais como benevolência, compaixão, virtude, justiça e bem, que remetem a uma vontade de verdade que se pretende absoluta. Dessa forma, a vontade de verdade que se apoia num primado finalístico, visa à própria conservação do homem, dominando-o e domesticando-o. A pesquisa constata que a reflexão da gênese dos valores e sua exigência pela verdade instigam o pensamento não na pura destruição dos valores, mas sim numa investigação que possa levar à origem dos mesmos, na incessante busca pela formulação de novos valores, mostrando assim que os valores, justamente porque foram criados pelo homem, podem ser novamente pensados e reformulados constantemente. Essa pesquisa aponta, portanto, que não se pode fazer afirmações morais em que o caráter absoluto da verdade prevaleça. Não existe uma única verdade moral que não esteja ligada a um tempo histórico ou a uma situação que não seja sintoma cultural e, portanto, humano, demasiado humano.

Palavras-chave: 1. Moral. 2. Humano, demasiado humano. 3. Friedrich Nietzsche.

Introdução

A pesquisa realizada se fundamenta em estudos teóricos de fontes bibliográficas primárias, biográficas, artigos científicos, teses, livros e capítulos de comentadores e intérpretes qualificados em sua abordagem do tema referente à problemática da moral no pensamento nietzschiano, especialmente na obra que constitui o objeto deste estudo. O trabalho desenvolvido visa à compreensão do contexto, da perspectiva e do alcance da filosofia moral em Nietzsche, a partir da obra *Humano, demasiado humano*. O filósofo já ensaia nesta referida obra os primeiros passos de uma genealogia da moral, bem como em outras obras em que ele se refere ao tema da moral, como é o caso de: *Aurora*, *Gaia Ciência*,

* Mestre em Filosofia pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Email: vinicius.andradealmeida@yahoo.com.br

Para além do bem e do mal e A genealogia da moral – que também foram investigadas para nos auxiliar na compreensão dos desdobramentos que Nietzsche desenvolve acerca do tema.

Qual é a problemática levantada acerca do tema da moral que Nietzsche apresenta em *Humano, demasiado humano*? A nossa hipótese é a de que o filósofo, na obra em questão, faz questionamentos da moral enquanto fundamento em si, como fundamento religioso ou metafísico. Essa é a nossa perspectiva de análise para entendermos se a moral contém um sentido em si mesma ou se ela é fruto dos costumes e hábitos humanos. O objetivo geral deste trabalho é analisar a crítica genealógica da moral presente na obra *Humano, demasiado humano*: Um livro para espíritos livres de Nietzsche. Sendo assim, a abordagem do tema da moral é o eixo central deste estudo que será apresentada em três capítulos.

No primeiro capítulo, procuramos contextualizar a abordagem do tema da moral em *Humano, demasiado humano*. A pesquisa apresenta alguns pontos relevantes que justificam a não abordagem interpretativa das obras de Nietzsche partindo de um viés biográfico. Sobretudo, porque o filósofo utiliza-se de um estilo de escrita que favorece a multiplicidade de análises, o que torna a interpretação de sua obra um tanto complexa, não permitindo que o caráter e método biográfico interfiram direta ou indiretamente na investigação da sua filosofia numa perspectiva que venha remeter sua vida a seus escritos. Dessa forma, uma contextualização temática se torna mais favorável do que a de cunho biográfico. A pesquisa destaca o estilo aforismático no qual a obra foi escrita, associando tal estilo à própria crítica nietzschiana ao problema da moral.

Em seguida, o estudo passa a investigar a crítica que o filósofo faz explicitamente a Wagner e à Schopenhauer, procurando estabelecer uma compreensão do empreendimento crítico feito por Nietzsche ao romantismo de Wagner e ao ascetismo moral de Schopenhauer que aparecem de forma mais explícita, embora não inaugural, com a publicação de *Humano, demasiado humano*. Neste sentido o estudo desenvolve uma análise conjunta desses personagens por entender que ambos se encontram estreitamente vinculados a uma crítica feita por Nietzsche de toda moral de cunho metafísico-platônico-cristão à qual Wagner e Schopenhauer parecem permanecer vinculados. Ao final do capítulo, a pesquisa enfoca a importância do espírito livre para o surgimento de um novo tipo de homem como pressuposto fundamental para superação da moral de cunho metafísico.

Nietzsche busca ao fazer sua crítica à moral um novo tipo de homem, ousado e experimentador. Um homem capaz de se libertar daqueles ideais propostos por uma moral apoiada numa perspectiva metafísica, com liberdade para se projetar fixando para si um objetivo e um caminho de forma sempre aberta no mundo da vida, superando sempre a si

mesmo e vislumbrando novas perspectivas de forma plena. Esse novo homem é representado na obra pelo espírito livre.

No segundo capítulo, passamos a investigar e caracterizar os temas, autores e perspectivas da desconstrução genealógica da moral, feita por Nietzsche. Na primeira parte do capítulo analisamos as posições de Nietzsche frente à moral em *Humano, demasiado humano*. Segundo o filósofo, o mundo moral se encontrava alojado numa dimensão transcendente. Para uma possível libertação do homem desse mundo moral-metafísico-platônico era necessário, postulava o pensador, uma profunda indagação acerca do valor desse mundo moral. O filósofo entendia que nesse mundo moral permaneciam os ideais de matizes platônicos responsáveis pela divisão do mundo entre mundo sensível como erro e mundo inteligível entendido como verdade; ou também que tal mundo moral sofresse a influência da metafísica da vontade de Schopenhauer (negação de si mesmo: modelo ascético) ou mesmo de que exista um *em si* ou uma substância que fosse capaz de determinar todo comportamento moral do homem. Tal pensamento acabou direcionando o comportamento moral humano influenciando sua forma de valorar, cuja pretensão de unidade e universalidade se pretendia atingir. Dessa forma, tal modelo moral se travestia na busca da verdade absoluta, do alcance do Bem supremo ou mesmo da possibilidade do intelecto se libertar do julgo da vontade como pretendia Schopenhauer.

Na sequência do capítulo apresentamos os primeiros traços do que veio a ser o método genealógico para investigar a história da gênese dos sentimentos morais. O filósofo pretende em sua genealogia dos conceitos morais submeter a julgamento o valor dos valores. De acordo com o filósofo, colocar em questão o problema da verdade implica em problematizar também os conceitos como o bem e o mal, o justo e o injusto, a virtude e o vício, o egoísmo e o altruísmo, a verdade e o erro. Assim, um primeiro passo da crítica de Nietzsche sobre a moral encontra a partir do método genealógico o critério para falsificação de tais sistemas ao refutar o problema da interpretação metafísico-platônica dualista de mundo. De acordo com o filósofo a filosofia metafísica se caracteriza por negar a possibilidade de que a origem desses conceitos possa se encontrar em seu próprio oposto.

De acordo com Itaparica, “o procedimento corriqueiro da filosofia metafísica se caracteriza por negar a possibilidade de que a origem das coisas consideradas boas possa se encontrar em seu próprio oposto” (ITAPARICA, 2002, p. 27). Aqui, contudo, não há uma contradição entre a proposta de Nietzsche da inversão dos valores e a relativização das antíteses entre os polos opostos.

Contudo, Giacoia entende que:

Dessa maneira, não somente desaparecem as antíteses entre polos opostos, como também se dissolvem as entidades estáveis, as substâncias fixas e permanentes. O conjunto inteiro dos fenômenos, seja no domínio da natureza, seja no do espírito, constitui-se como um universo em constante transformação, um vir-a-ser (ou "devir"). (GIACOIA, 2000, p. 27).

Nietzsche procurou negar uma ordem moral do mundo, uma vez que a moral se apresenta para ele como uma força contrária à natureza humana e a crítica a ela, na obra analisada, defende a liberdade do espírito humano em poder criar ele próprio os valores. A moral deixa de ter fundamentos estáveis, transcendentos e imutáveis, passando a ser entendida no devir histórico, já que para Nietzsche o universo está em constante transformação, um vir-a-ser, ou devir contínuo. O caráter específico da abordagem histórico-genealógica nietzscheana é constituído pela direção de seu olhar investigativo fundado no devir, na fluidez e na dinamicidade da vida. Assim levam-se em conta as mais variadas condições de possibilidade e a inversão dos valores passa a ser entendida como uma forma de interpretar e criticar a moral que se apoia no universo metafísico-platônico. Partindo da aplicação do método genealógico dos sentimentos morais o filósofo nos mostra que não existe oposição entre os conceitos contrários que possam referir-se a um conceito como melhor ou pior que o outro sem se ater a um espaço e tempo histórico determinado. Eles estão sempre em transformação no devir da história humana.

Ao final do capítulo investigamos para onde Nietzsche aponta. Entendemos que o filósofo visa à transvaloração de todos os valores, ao ultrapassamento. Para o filósofo, o homem fechado em uma perspectiva moral fixa, única, deixa de criar novas formas de ser no mundo e por medo ou insegurança frente uma moral do dever que tem como pressuposto diminuir, dominar e domesticar o homem, ao invés de fortificá-lo, acaba tornando a vida deste homem sem sentido, sem novas perspectivas e, portanto, sem saída. Para Nietzsche não existe nenhum valor *em si*, nenhum conhecimento que seja absoluto. Daí a ideia de transvalorar todos os valores e do ultrapassamento constante na busca de sentido para a vida. O caráter perspectivista que aparece na obra investigada tem como intuito desmistificar, de tornar ilusório todo sistema de crença que se pretende único e absolutamente verdadeiro. Dessa forma, sua filosofia possui um caráter falsificador que é intrínseco à existência humana.

No terceiro e último capítulo, descrevemos o alcance em outras obras do filósofo da abordagem original nietzschiana em relação à moral de *Humano, demasiado humano*. Na primeira parte trabalhamos os conceitos bom e mau, bom e ruim nas obras *Além do bem e do*

mal e Genealogia da Moral para a compreensão da tipologia da moral. Em *Além do bem e do mal* o filósofo distingue bom e ruim, bom e mau; de acordo com Nietzsche: o conceito bom é determinado pelos senhores que visa à elevação de si, da força e do orgulho, afastando aqueles que exprimem o contrário desse estado de elevação. Sendo assim, para a primeira espécie de moral a oposição bom e ruim significa tanto quanto nobre e desprezível. A oposição bom e mau tem outra origem. A outra origem à qual o filósofo se refere nesta mesma obra está ligada à moral dos escravos. Nietzsche nos conta que: a moral dos escravos é na sua essência uma moral de utilidade. O mau inspira o medo para a moral escrava, já na moral dos senhores é o bom que desperta o medo, enquanto o homem ruim é sentido como desprezível. Quando a moral do escravo entende o conceito bom como benévolo, inofensivo é que o filósofo aponta para a primeira transvaloração dos valores, ou mesmo uma inversão na forma de valorar realizada pelos escravos. Ao se opor à moral dos senhores os escravos reverteram o sentido das palavras “bom” e “ruim”, onde bom representavam os senhores e ruim os escravos, para “bom” e “mau”, este último passou justamente a representar a moral nobre. Essa moral da utilidade se adequa mais ao modo de valorar do tipo escravo.

Na sequência do capítulo investigamos sobre o costume e o hábito nas obras *Aurora* e *Gaia Ciência*. Segundo Nietzsche, em *Aurora*, em relação aos costumes, existem práticas que não mostram nenhuma racionalidade ou finalidade. Podemos pensar que é precisamente o instinto a determinar um modelo moral, embora numa direção que não é de modo algum unívoca. É o instinto mais poderoso aquele que vai ganhando preponderância e dirige o curso de um dos desenvolvimentos possíveis para a construção dos valores. Os sentimentos considerados *em si* e naturais ao homem como a compaixão, a virtude, a benevolência, o altruísmo, o não-egoísmo, dentre outros, foram duramente criticados por Nietzsche por entender que tais sentimentos fazem parte do instinto do homem.

Dessa forma os sentimentos que suscitam paixão, preferências ou aversões nos são transmitidos nos moldes de um determinado tipo moral que quer a regularidade do homem. Ainda em *Aurora*, Nietzsche parece ter chegado a uma importante conclusão: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que a obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar”. (NIETZSCHE, 2004a, p. 17).

Nietzsche (2000) parece reforçar essencialmente a posição já expressa em *Humano, demasiado humano*, na qual a moral era reconduzida à obediência à tradição, aqui atribui a esta hipótese um valor definitivo, caracterizando-a fortemente como conhecimento e princípio

fundamental da origem da moral. Para o filósofo, o mundo da tradição é essencialmente aquele em que os valores e costumes determinados pela autoridade são indiscutíveis.

Por fim analisamos o tema da vontade de poder e do niilismo. Este poderoso hábito de autoridade, de vontade de afirmação aproxima-se da ideia da vontade de poder, já que, a satisfação consigo mesmo e a fruição de si mesmo revelam o desejo máximo no qual atinge o vaidoso: a busca por mais poder. A multiplicidade e diversidade da vontade de poder é típica das relações humanas e das diferentes culturas existentes. Segundo Nietzsche com o termo fisiologia aplica sua própria interpretação do que seja o corpo, ou seja, uma multiplicidade de impulsos. Tais impulsos designam uma forma fundamental de vontade, a saber, a vontade de poder e as diversas vontades se caracterizam pela dominação ou substituição das vontades mais fracas pelas mais fortes, numa luta infundável pela busca e relação com a verdade.

Passamos a analisar o que o filósofo entende ser o niilismo, que passa a ser observado como fonte na busca pela verdade que se propõe absoluta na afirmação da vontade de poder. Ao tentar estabelecer um mundo absoluto, ideal, verdadeiro, e que servia de critério para todas as ações humanas, a moral metafísico-platônica acabou determinando também todos os valores com os quais os homens pudessem orientar suas vidas. Nesse sentido diante do sofrimento humano e da falta de sentido da existência, tal moral acabou em última instância ela mesma criando um sentido ao mundo e aos atos humanos, evitando assim com que a humanidade caísse na ausência total de sentido.

Contudo, é na modernidade e com o desenvolvimento científico que a grande mudança ocorre. Agora, a hipótese moral de cunho metafísico-platônica não possui mais a condição exclusiva de oferecer a partir dos valores morais por ela estabelecidos, um sentido e uma resposta que seja universal ao problema do sofrimento permanente da existência humana. Dessa forma, é inevitável a discussão do conceito niilismo.

Na obra *A Gaia Ciência* Nietzsche ao anunciar a morte de Deus, acaba eliminando todos os valores que até então serviam de base e fundamento para a vida. Com a morte de Deus está da mesma forma eliminado o mundo sobrenatural e com ele seus valores e ideais.

A perda do referencial de valores que direcionava, orientava e determinava a vida dos homens, acabou por acarretar o surgimento e o esvaziamento de sentido para o homem representando uma intensificação do próprio sentimento niilista. O niilismo, como forma global, é sem dúvida um fenômeno ambíguo na história do ocidente. A moral foi ao mesmo tempo produto e elemento retardador do niilismo.

A investigação aponta para o pensamento metafísico-platônico como o responsável por dividir o mundo em mundo verdadeiro (inteligível) e mundo aparente (sensível). O

conhecimento puro, a razão em si das coisas, a justiça, a consciência moral, o fundamento, a distinção entre verdade e erro, moral e imoral, bem e mal, virtude e vício, da vontade de verdade como um valor absoluto fundado no reino do incondicionado (mundo inteligível), no sentimento de culpa, de pecado e do ressentimento, são alguns dos conceitos que Nietzsche denominou ilusórios, ideais, uma vez que esse tipo de conhecimento não demora em encontrar seus limites. Para Nietzsche, é tarefa da humanidade se libertar dessas ilusões e idealismos construídos pela cultura.

As categorias que representavam este dualismo platônico eram vistas pelo filósofo como um problema de interpretação que privilegiava um conceito como melhor e mais fundamental que o outro (por exemplo: o conceito de bem, verdade, moral, virtude, não-egoísmo, melhores que o seu conceito oposto). Estes conceitos encontravam-se ancorados em um extra-mundo como garantia de verdade absoluta, mas o filósofo acreditava que tais conceitos pré-determinados não demorariam em encontrar seus limites, uma vez que eles se referiam ao humano, demasiadamente humano.

A proposta do filósofo é a da inversão dos valores e da dissolução do pensamento dualista para o aparecimento do espírito livre que será capaz de realizar a transvaloração de todos os valores. Com isso, ao eliminar esses ideais, apoiados na hierarquia dos valores, no costume, no hábito, na tradição, nos ideais ascéticos, na utilidade da moral, Nietzsche pretendia apontar um caminho para desvelar através da história dos sentimentos morais a compreensão da problemática da moral elaborada pelo filósofo a partir de *Humano, demasiado humano*. Sob esse aspecto abordamos a crítica da moral nietzschiana, o estudo sobre o método genealógico realizado pelo filósofo e a ideia da necessidade histórica para fundamentar a suspeita de tal origem, já que elas são primordiais para entendermos o comportamento e o pensamento moral que Nietzsche desenvolve nesta obra.

No prólogo da obra em questão, Nietzsche já questiona a possibilidade da inversão dos valores estabelecidos como verdadeiros, fruto de uma determinada época e criados para nos seduzir e iludir quanto a tudo que vinha a ser o bem e o mal moral.

Dirá o filósofo:

"Não é possível revirar todos os valores? e o Bem não seria Mal? e Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? não *temos* de ser também enganadores?" - tais pensamentos o conduzem e seduzem, sempre mais além, sempre mais à parte. (NIETZSCHE, 2000, p.10).

A crítica nietzschiana questiona os valores tidos como “verdadeiros” e “transcendentais”. Critica, sobretudo, os costumes morais e aponta que, todo comportamento humano em que a moralidade dos costumes gera uma aparente solidez, torna a ação do homem comprometida no seu constante vir-a-ser. Esta situação conduz o ser humano ao ressentimento e ao sentimento de culpa que o enfraquece e o diminui. No vocabulário nietzschiano, esta realidade é caracterizada, posteriormente, como ideais ascéticos, gerando no homem o ressentimento, a culpa e a negação da vida.

Nietzsche trata desses ideais como sendo ideais de conservação e não de abundância de vida. Ideais ascéticos cerceiam e castram todas as vontades e desejos dos homens, acabando por revelar todo o vazio e sofrimento que não os deixam viver a vida na sua totalidade e risco. Tudo o que é natural, ao que o homem associa à ideia de mau, de pecaminoso, obscurece sua imaginação, trazendo medo, insegurança e uma consciência atormentada. Este é, para o filósofo, o artifício da moral de cunho metafísico-platônico, que ganha força com o cristianismo ascético, já que este, ao fazer o homem suspeitar de sua própria natureza, torna-o ruim.

Diante das incertezas, medos e contradições vividos pelo homem enquanto implicações de uma moral ascética que tem como pressuposto a culpa, o ressentimento e a negação de si, Nietzsche credits tais sentimentos à falta de reflexão e sentido histórico impostos pelo hábito e o costume moral.

Eis a conclusão errada: o fato de nos sentirmos bem com um costume, ou ao menos levarmos nossa vida com ele, faz desse costume necessário, pois vale como a única possibilidade de nos sentirmos bem; o bem-estar da vida parece vir apenas dele, ele é conservado, muitas vezes, pelo medo supersticioso e por uma utilidade aparentemente superior.

Para Nietzsche, não se pode fazer afirmações em que o caráter absoluto da verdade prevaleça. Não existe uma única verdade que não possa ser interpretada. Portanto, o que fazemos é apenas a interpretação. Pensamentos são sintomas das nossas vidas que revelam uma determinada existência. É no homem e é também através dele que podemos interpretar toda uma situação, toda uma realidade e todo um pensamento existente, muitas vezes, fruto de uma determinada época e dos costumes desta.

Não seria então os valores morais apenas algo de humano, demasiado humano? A característica multifacetada do homem contemporâneo não mais se apoia em uma unidade ou em verdades absolutas, mas sim em fragmentos de verdade. Para Nietzsche, não existe uma verdade pura *em si*, uma moral como causa de si mesma ou uma metafísica que não passe

pelo humano. Afinal, todas essas realidades produzidas pelo homem são produtos decadentes da sua forma de conhecer o mundo e de interpretá-lo.

Uma moral inventada, valores que negam o humano, uma vontade da qual se crê em verdades resultantes de uma mente divina, são traços mesmos de um homem enfraquecido na sua vontade afirmativa. Contudo, a segurança está no homem e não fora dele, ainda que este não possa assegurar nada.

Na expressão nietzschiana sobre a morte de Deus, cunhada pelo filósofo logo após a obra sob investigação neste projeto, nota-se o diagnóstico da falência e ruína dos valores que serviram de fundamento para a vida até então. Consequentemente, perdemos nosso ponto de referência.

Assim, pensa o filósofo que, ao eliminarmos o mundo moral e metafísico, eliminamos também todos os valores ideais ligados a ele. Busca-se, então, um novo homem, cujos valores são a saúde, a força vital, o amor, a vontade, a embriaguez dionisíaca, o excesso, o orgulho e o amor à terra. Com as palavras de Nietzsche em *“Assim falou Zaratustra”*: “Um novo orgulho ensinou-me o meu Eu e eu o ensino aos homens: não deveis mais esconder a cabeça na areia das coisas celestes, mas mantê-la livremente: cabeça terrena, que cria ela mesma o sentido da terra”. (NIETZSCHE, 1986, p. 39).

A supra mencionada moral cristã é expressa por Nietzsche em seu livro *“O Anticristo”* como sintoma do imaginário humano do qual o homem ainda não se deu conta. Trata-se de um fenômeno que, para Nietzsche, tem início na Grécia de Platão e se desenvolve até o seu tempo. Tal sintoma é o que impediu o homem de se expandir enquanto tal, devido à invenção da verdade, a partir da matriz socrática e dualista, sua sacralização na tradição ocidental por mor do cristianismo e sua racionalização na modernidade, seja pelo culto à razão ou pelo culto ao progresso e ao igualitarismo socialista-democrático. A história da moral assim concebida é tratada como fenômeno da decadência humana e cultural, tomando-se como referência, a época trágica dos gregos. Entendido o alcance da expressão “moral cristã”, ainda que a breves traços, compreende-se a posição de Nietzsche em sua crítica à moral cristã enquanto cerceadora da vontade de poder.

No cristianismo, nem a moral, nem a religião tocam num ponto sequer da realidade: nada mais do que causas imaginárias (“Deus”, a “alma”, o “eu”, o “espírito”, o “livre-arbítrio” – ou o “servo-arbítrio”); nada mais do que efeitos imaginários (“pecado”, “redenção”, “graça”, “castigo”, “remissão dos pecados”). Uma relação entre seres imaginários (“Deus”, os “espíritos”, as “almas”); uma ciência imaginária da natureza (ciência antropocêntrica, com uma ausência total do conceito de causa natural); uma psicologia imaginária (só uma incompreensão de si mesmo, das interpretações de sentimentos agradáveis ou desagradáveis tomados em sua

generalidade, por exemplo, estados do sistema nervoso simpático, com auxílio da linguagem simbólica da idiossincrasia moral-religiosa: “contrição”, “remorso”, “tentação do demônio”, “presença de Deus”); uma teleologia imaginária (“o reino de Deus”, o “juízo final”, a “vida eterna”). Este mundo de pura ficção distingue-se, dos sonhos, porque este último é um reflexo da realidade, enquanto que o primeiro falsifica, desvaloriza e nega a realidade. Desde que o conceito de natureza foi considerado como oposição ao conceito de Deus, a palavra “natural” forçosamente foi tomada em sentido de condenável (NIETZSCHE, 1984, p. 27).

Neste sentido, a vida não possui um significado moral que seja dado: não é Deus quem a conduz, ela não está para além dos fenômenos. Esse novo ideal torna o homem livre para aprender a ressignificar sua vida, ousar e realizar através da experiência uma nova vida, agora clarificada. Este novo tipo humano, ousado, e que de fato experimenta e faz experiências com sua vida, possui o que Nietzsche chamou de espírito livre, que suspeita de tudo aquilo que o homem até então mais confiava. Apresenta a luz onde havia trevas.

A problemática que envolve o tema investigado, pelas características de nossa época, nos incita a termos uma nova concepção de valorar o mundo da vida. Agora, não mais a partir de entidades absolutas e fixas que pairam num mundo inteligível, a nortear nossas avaliações realizadas no plano mundano. Os valores não constituem um reino subsistente por si próprio em algum além mundo (razão, consciência, ser em si, Deus), já que estes nos remetem às oscilações da história, ou seja, do espaço e do tempo em que vivemos.

A pesquisa destaca que os valores que ganham reverência numa sociedade e se eternizam como padrão moral são instituídos por um ato que requer sempre um desmonte das perspectivas e condições de possibilidade, caso contrário, nos impossibilitaria toda e qualquer forma de revalorização ou mudança de atitude. Esse ponto nos parece especialmente relevante para a conclusão deste estudo.

Do ponto de vista da relevância social deste estudo, a questão da transmutação de valores implica um novo modo de vivência, uma vivência imanente ao inconstante do vir-a-ser, que desde sempre, já decide pelo acaso e falta de sentido, promulgando a possibilidade de qualquer criação significativa para a vida. Tomar esta obra de Nietzsche para o estudo da questão moral, seu contexto, os debates que provocaram entre contemporâneos e estudiosos e, igualmente, seu desdobramento ao longo da obra do próprio autor, parece-nos importante para a compreensão sobre o tema da filosofia moral, na perspectiva deste filósofo.

A obra em questão destaca como o contexto histórico da vida social é mutante, múltiplo e diverso, pelo avançar constante de fronteiras e limites, o senso moral construído em determinada época tende a ser reconstruído de acordo com as novas situações vividas. Esta reconstrução não é fácil, pois o senso moral é a agregação dos valores que permeiam a

construção do próprio ser social. É o homem, enquanto ser ativo e participativo e detentor de uma consciência crítica, o único capaz de repensar seus valores.

Perante uma moral vislumbrada por uma transcendência infinita e ancorada em um extra-mundo, os indivíduos, após viverem submissos a regras repressoras e impostas da conduta igualitária ditada por elas, poderão enxergar outra possibilidade que não esta à qual foram submetidos. O espírito livre se descobre como criador de valores, não se deixando prender mais pela aparência dos idealismos, que o aprisionavam, enquanto vivia servindo a uma transcendência aparente. A existência agora se abre para o mundo, não se concebe mais toda realidade das coisas como uma estrutura imóvel. Sendo assim, o homem está fadado à intuição e ao devir.

A partir do título do livro *Humano, demasiado humano – Um livro para espíritos livres* e sua reflexão, nossa pesquisa comprometeu-se em desvelar a problemática que Nietzsche apresenta e sua crítica implacável ao pensamento moral de sua época.

Para o filósofo, a religião só poderá existir e permanecer como um valor absoluto enquanto o homem não se conhecer bem, enquanto ele próprio não deixar de se estranhar, pois se o homem for estranho a si próprio e não buscar se conhecer bem, os valores morais, metafísicos e religiosos do cristianismo permanecerão presentes como ideais.

O que o filósofo desenvolveu em *Humano, demasiado humano* significa antes, que toda e qualquer interpretação tem origem no próprio mundo, é, pois, o homem o criador de qualquer modelo moral. Não existe uma verdade única que possa ser determinada universalmente por nenhum tipo de moral, uma vez que se retirou o fundamento metafísico do mundo, retirou-se a segurança do homem em se apoiar em tal crença para explicar e dar sentido à sua própria existência. Nesse sentido, para o autor, a humanidade não se apoia em um *telos* ou em verdades eternas que possam ser fixadas para o homem.

Dessa forma, a condição humana em dar sentido à vida se abre para o infinito e para um transcender que é imanente. Não existem fatos que sejam dados, pois a filosofia nietzschiana se apoia em perspectivas que são construídas pela cultura e, portanto pelo homem.

REFERÊNCIAS

ABEL, Günter. Verdade e Interpretação. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.12, p. 15-32, 2002.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche como crítico da moral. Revista *Dissertatio*. Pelotas, v.27-28, p. 33-51, inverno – verão de 2008.

ARALDI, Claudemir Luís. Os desafios da filosofia da interpretação. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.12, p. 07-13, 2002.

AZEREDO, Vania Dutra de. A Interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.12, p. 71-89, 2002.

AZEREDO, Vania Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. da UNIJUI, 2000.

AZEREDO, Vânia Dutra. Mundo Verdade e Eterno Retorno: da instituição à destituição da ideia. *Aurora*. Curitiba, v.20, n. 27, p. 255-241, jul/dez. 2008.

BARROS, Fernando de Moraes. Nietzsche. *Sobre Verdade e Mentira*. São Paulo: Hedra, 2008.

BARRENECHEA, Miguel A. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

BEARDSWORTH, Richard. *Nietzsche*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BOCCA, Francisco Verardi. Nietzsche e a ciência: problemática da fundamentação moral do pensamento científico. *Éthica: Cadernos Acadêmicos*. Rio de Janeiro, v. 8, n.2, p. 167-202. 2001.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e Vontade de Nada. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.8, p. 3-34, 2000.

BURNETT, Henry. “Humano, Demasiado Humano”, livro 1. Nice, primavera de 1886. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.8, p. 55-88, 2000.

CALLEJÓN, Encarnación Ruiz. La moral de la compasión y la genealogía necesaria. *Estudios Nietzsche*. Málaga, n.3 p. 85- 103, 2003.

CAMPIONI, Giuliano «Todo enfermo es un canalla»: Enfermedad y espíritu libre en las cartas de Nietzsche de 1875 a 1879. *Estudios Nietzsche*. Málaga, n.1, p. 33-47, 2001.

CASTRO, Antônio Mauro Muanis de. O conceito de moral em Nietzsche. *Repensar: Revista de Filosofia e Teologia*. Nova Iguaçu, v. 5, n.2, p. 24-33, dez. 2009.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

DIAS, Rosa Maria. *Amizade Estelar - Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

DINIZ JÚNIOR, Roberto Lúcio. *Religião e crença: Considerações sobre a vontade de verdade em Nietzsche*. 2010. 104f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DINIZ JÚNIOR, Roberto Lúcio; SENRA, Flávio. A vontade de verdade como vontade de crer: abordagem a partir de uma perspectiva nietzschiana. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo – RS, vol. 51, n.2, agosto de 2011.

FILIPPO, Josefina Di. Nietzsche e contemporâneos: a cultura como sintoma. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 19, p. 43-77, 2005.

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença. 1998.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Lisboa: Portugalia, 1968.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.1, n.1, p. 73-128. jan/jun 2010.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Ed. Publifolha, 2000.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. O Platão de Nietzsche O Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997.

HALÉVY, D. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ITAPARICA, André Luis Mota. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.19, p. 79-100, 2005.

ITAPARICA, André Luis Mota. *Nietzsche*. Estilo e moral. São Paulo: Discurso, 2002.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 1. Madrid: Alianza, 1981.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879). Madrid: Alianza, 1981.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 3. Los diez años del filósofo errante (Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888). Madrid: Alianza, 1985.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 4. Los años de hundimiento (Enero de 1889 hasta la muerte el 25 de agosto de 1900). Madrid: Alianza, 1985.

JASPERS, Karl. *Nietzsche: introduction a sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1950.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 – tradução Valerio Rohden.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. In: Coleção “OS PENSADORES”, São Paulo: Nova Cultural, 1996 – tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger.

LOBOSQUE, Ana Marta. *A vontade livre em Nietzsche*. 2010. 306 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LOWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. 2. ed.. Buenos Aires: Sudamericana, 1974.

LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.1, p.53-68, 1996.

MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 2000.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MELO SOBRINHO, Noéli Correia de. *Friedrich Nietzsche*. Verdade e Mentira no Sentido Extramoral. Rio de Janeiro, v. 6, n.17, p. 5-23, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

NASCIMENTO, Miguel Antônio do. O trágico, a moral, o fundamento. *Cadernos Nietzsche*. S. Paulo, n.4, p. 35-50, 1998.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia Ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano - Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Vol. II. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner*. Dossiê de um psicólogo. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche. Livro do filósofo*. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. 5º ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).
- NOVA, Marco Antônio Casa. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.10, p. 27-47, 2001.
- ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 1, p. 7-32, 1996.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nossas virtudes: indicações para uma moral do futuro. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.12, p. 53-69. 2002.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson: *Nietzsche e a autossuperação da moral*. Ijuí: Unijui, 2009.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. *Revista o que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n.18, setembro de 2004, p. 213-224.
- SALAUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.6, p. 75-93, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001.

SENRA, Flávio. Culpa e responsabilidade em Nietzsche. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n.5, p. 169-178, 2º sem. 2004.

SENRA, Flávio. *Culpa y responsabilidad en Nietzsche*. Madrid, 2004. Tese (Doutorado) – Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Disponível em: <<http://www.ucm.es/bucm>>.

SENRA, Flávio. Entre o trágico e o ascético. Filosofia e religião em Nietzsche. *Horizonte teológico*, Belo Horizonte, ano 4, n.8, p. 125-151, julho/dezembro de 2005.

SENRA, Flávio. Filosofia e religião: Nietzsche e o tipo cristão. *Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia*, Vitória, v.6, n.11, p. 85-114, jul. 2008.

SHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SILVA, Adelson Soares da. Concepção genealógica da moral em Nietzsche. *Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia*, Vitória, v. 6, n.10, p. 93-118, jan./jun, 2008.

SILVA, Edward Flaviano da. *Nietzsche e a moral da compaixão: identificação e superação do princípio ascético-compassivo schopenhaueriano*. 2010. 98f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Edward Flaviano da; SENRA, Flávio Augusto Ribeiro. Crítica nietzschiana ao princípio ascético schopenhaueriano. *Revista Religare*, Paraíba, vol. 7, n.1, p. 17-26, março de 2010.

SIMÕES, Mauro Cardoso. *Nietzsche, a escrita e a moral*. Campinas: Ed. Alínea, 2003.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. Diálogo com Nietzsche. *Ensaio de 1961-2000*. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. Diferir a metafísica. Cadernos do departamento de filosofia da PUC/Rio. *Revista o que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, vol.1, n.10, p. 151-163, outubro de 1996.

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. Niilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa: Editora presença, p. 131-143, 1987.

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

ZATERKA, Luciana. Nietzsche: a “verdade” como ficção. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.1, p. 83-92, 1996.

PAUL RICŒUR E A DESRAZÃO DO MAL. ESCÂNDALO PARA O PENSAMENTO E DESAFIO PARA A FÉ.

Walter Salles*

Resumo

O presente trabalho terá por tema a desrazão do mal, compreendida como ausência de sentido e como injustiça. Com este trabalho, desejo mostrar de que maneira a reflexão do filósofo francês Paul Ricœur ajuda a fundamentar o engajamento contra o mal e a pensar o sentido da fé em Deus apesar da existência do mal. Trata-se de uma investigação descritiva e interpretativa a partir de um estudo de cunho bibliográfico que buscará evidenciar a pertinência do entrelaçamento entre a ideia de “homem capaz” desenvolvida por Ricoeur e o humanismo de inspiração evangélica. Acredito que esse entrecruzamento permite clarificar o ideal da busca pela “*vida verdadeira com e para o outro em instituições justas*”. Desejo igualmente mostrar que essa busca está em consonância com a noção religiosa de salvação que supõe a maximização das capacidades humanas de ser bom e justo. Isto porque a estupefação face ao mal cometido ou padecido pressupõe a ideia de um ser humano constitutivamente bom, mas que apesar dessa constituição antropológica é capaz de fazer o mal. Por isso, a religião deve levar aquele que crê a se engajar na luta contra o mal, o que talvez exija o abandono de certas imagens de Deus construídas ao longo da história, para que a fé nele seja ainda hoje algo humano e razoável, continue a dar sentido à vida.

Palavras-chave: Fé; Justiça; Mal; Religião.

Introdução

O presente trabalho terá por tema a desrazão do mal, compreendida como escândalo para o pensamento e desafio para fé. Escândalo porque o mal praticado ou sofrido é algo sem sentido. Desafio porque a experiência humana do mal, por vezes, afronta o sentido da fé cristã em Deus. A partir do diálogo com o pensamento do filósofo francês Paul Ricœur (1913-2005) desejo mostrar de que maneira sua reflexão ajuda a fundamentar o engajamento contra o mal e a pensar o sentido da fé em Deus apesar da existência do mal. Para atingir esse objetivo evidenciarei a pertinência do entrelaçamento entre a ideia de *homem capaz* desenvolvida por Ricoeur e o humanismo de inspiração evangélica. Acredito que esse entrecruzamento permite clarificar o ideal da busca pela “*vida verdadeira com e para o outro em instituições justas*”, em consonância com a noção religiosa de salvação que supõe a maximização das capacidades humanas de ser bom e justo. A hipótese principal desse trabalho consiste no fato de que a estupefação face ao mal cometido ou padecido pressupõe a ideia de um ser humano

* Pós-doutor, PUC-Campinas, wfsalles@puc-campinas.edu.br.

constitutivamente bom, mas que apesar dessa constituição antropológica é capaz de fazer o mal.

1 O mal como escândalo e desafio

O significado imediato do substantivo feminino *desrazão* que compõe o título desse trabalho é apresentado pelos dicionários como “ausência ou falta de razão” e “sem razão”; por extensão, a *desrazão* significa também “aquilo que não faz sentido ou não tem sentido”. Assim, a *desrazão* é aquilo que não se encontra em consonância com a razão humana ou ao menos não faz sentido para certo tipo de racionalidade e por não fazê-lo torna-se impossível dizê-la em uma linguagem direta capaz de descrever de forma objetiva a realidade e apreender por completo seu sentido.

Todavia, o termo *desrazão* comporta outro sentido, menos usual, mas fundamental para as pretensões desse trabalho: a ideia de injustiça, sobretudo diante do mal sofrido ou padecido. É, pois, na dupla acepção de *sem sentido* e *injustiça* que utilizo termo *desrazão* para falar da experiência humana do mal. Uso feito por algumas mães diante da tragédia daquela manhã de 07/04/2011 na Escola Municipal Tasso de Oliveira, em Realengo (Rio de Janeiro), quando o jovem Wellington Menezes de Oliveira, de apenas 23 anos, disparou contra alunos daquela escola, pondo fim à vida de alguns deles: “por que minha filha?... ela nunca fez mal a ninguém!... isso não é justo!... isso não faz sentido!”; palavras balbuciadas em meio à dor e ao sofrimento diante do mal vivenciado como tragédia coletiva. Para muitos que direta ou indiretamente se sentiram envolvidos pelo horror dessa tragédia, um sentimento ou uma constatação lhes era comum: o ser humano é capaz de fazer o mal. Todavia, a estupefação diante do mal antes de nos fazer sucumbir à tentação de uma antropologia pessimista, deve nos recordar um pressuposto fundamental velado pelo sentimento de revolta, indignação e impotência: a ideia de um ser humano constitutivamente bom ou uma ideia que animou o projeto filosófico de Paul Ricœur: por mais radical que seja o mal, ele jamais será originário como o amor, como a capacidade e a disposição para fazer o bem.

Essa prerrogativa ou convicção de Ricœur não pode ser confundida com uma ingenuidade alienante. Muito pelo contrário, ao emergir no cerne de um conflito humano, ou seja, um ser humano constitutivamente bom que é capaz de fazer o mal, a antropologia otimista que caracteriza seu projeto filosófico critica a ideia do ser humano senhor de si (desejos e paixões) pelo simples uso da razão – ideal supremo da antropologia iluminista – um sujeito capaz de ser bom e justo somente sob a clareza da racionalidade científica. Essa

crítica pode igualmente ser observada na descrição do julgamento de Adolf Eichmann¹ em Jerusalém, feita por Hannah Arendt (ARENDR, 1999), no qual algo de inaudito aos poucos ia se configurando: quanto maior o horror dos testemunhos mais se apagava a figura do “Eichmann monstro” colocado no banco dos réus. A monstruosidade cedia lugar à figura de um funcionário honesto e obediente, que na ótica de Hannah Arendt expressava a radicalidade do mal e sua banalização, ou seja, o apagamento do indivíduo, a destruição da alteridade, a incapacidade de se colocar no lugar do outro e de ter respeito por ele.

No campo religioso, essa estupefação diante do mal cometido é vivida como desafio à crença em Deus que se coloca a mercê de diversas racionalizações. Deus não é responsável pelo mal, os responsáveis devem ser buscados na matéria, na criação, a mescla do bem com o mal habita o coração humano. Deus apenas pune os maus e premia os bons, estando isento da responsabilidade sobre o mal. Deus faz o que pode, além do que é preferível um deus bom, embora limitado, a um deus onipotente malvado. Mas, ainda hoje, é suportável a ideia de um Deus que pune e castiga? É aceitável a ideia de um Deus indiferente ao sofrimento humano? Como pode um deus sofredor e impotente salvar o ser humano? O dilema que atravessa essas questões é antigo, mas a sua antiguidade se revela atual no campo religioso no que diz respeito à crença em Deus. Afinal, se Deus pode acabar com o mal no mundo e não o faz, não é bom; e se quer, mas não pode, é impotente. Em ambos os casos, um deus malvado e impotente, a concepção de Deus não se coaduna com a da Tradição cristã do Deus criador, redentor, amoroso, onipotente e todo-poderoso.

Seja como for, a experiência do mal, cometido ou sofrido, permite ao ser humano tomar consciência da condição humana marcada pela fragilidade, o mistério da condição humana que em termos religiosos pode ser dito como pecado e aponta para a necessidade da salvação/redenção ou, ainda, do resgate do ser humano autêntico. Contudo, a experiência do mal exige outro tipo de racionalidade e um novo discurso que questiona certo tipo de linguagem religiosa e modo de agir que essa linguagem sustenta, ao menos na tradição do Ocidente judeu-cristão. Pecado, sofrimento, morte, a princípio são fenômenos díspares que certa linguagem religiosa deseja colocar em uma relação de causa e efeito, estranha ou impossível para o pensamento ocidental secularizado. Além disso, diante da incompreensibilidade do mal, talvez a melhor postura não seja a alternativa entre revolta ou resignação, mas sim o engajamento na luta contra o mal que é apreendido na antropologia

¹ Eichmann foi um oficial nazista que participou da chamada “solução final” dos judeus em campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial.

ricoeuriana inserida na ordem do fazer (produto da história e da experiência) e não do ser (substância).

Para Ricoeur, o mal não é aquilo que “simplesmente” se critica, mas sim contra o que se luta, o injustificável, o injusto, e as incertezas em torno do mal não devem ser um convite ao silêncio e à inércia, mas ao contrário, à reflexão e ao engajamento. Além disso, o mal não é um problema cuja solução deve ser buscada na história humana de forma clara e distinta. O mal como dimensão trágica da existência humana está a nos dizer que a resposta racional (teórica) é sempre incompleta e aproximativa, obrigando a encontrar outros modos de expressão para além do estritamente teórico e exigindo um compromisso efetivo. Ainda que não seja considerado como um ser, o mal foi e ainda é frequentemente concebido como a ação humana que se desvia de uma ordem ou de um sentido.

2 Do homem falível ao homem capaz: a antropologia ricoeuriana

O projeto filosófico de Paul Ricoeur é fundamentalmente de natureza antropológica: a busca de sentido para a existência do ser humano no mundo (GREISH, 2001). Como bem sintetiza Jean Greisch no prefácio da obra ricoeuriana *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*, em um primeiro momento da construção de sua antropologia filosófica, Ricoeur realiza uma descrição pura ou traça a esfera neutra de possibilidades na qual podem se situar tanto o homem culpado quanto o homem inocente. Já em um segundo momento, ele reintroduz aquilo que fora colocado entre parênteses, mas fazendo brotar uma nova temática que exige um novo método de análise e novas hipóteses de trabalho em torno da ideia de falta e da experiência humana do mal. Esses dois momentos correspondem respectivamente a duas obras de Ricoeur: “*Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*” (1950) e *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* (1960). Não se trata de uma descrição sobre a essência da falta porque ela permanece como um corpo estranho na dimensão eidética do ser humano, mas sim uma análise empírica que leva em consideração o uso, bom ou mal, que fazemos de nossa vontade. Trata-se de considerações empíricas relativas à experiência histórica do mal e da vontade má, considerações que acabam por estruturar sua antropologia do homem falível, centrada no tema da fraqueza constitutiva que faz com que o mal seja possível.

Essa análise da experiência histórica do mal associa a visão empírica da vontade a uma concepção mítica, análise que se estrutura em três perspectivas: 1) os mitos da queda, do caos, do exílio e da cegueira divina não podem ser diretamente remetidos, em estado bruto, a um

discurso filosófico, necessitando primeiramente ser apreendidos em seu próprio universo de discurso (RICOEUR, 1953). A análise desses mitos reenvia, pois, a uma linguagem mais fundamental que Ricœur chama de a linguagem da confissão: “... é a linguagem da confissão que fala ao filósofo da falta e do mal; ora, essa linguagem da confissão tem como característica ser fundamentalmente simbólica” (RICOEUR, 2009, p.26). Compreender essa linguagem significa colocar em marcha uma hermenêutica dos símbolos; 2) assim, de uma mítica da vontade má passamos à dimensão mais ampla da simbólica do mal. A exegese dos símbolos primários da mancha, do pecado e da culpa preparam a inserção dos mitos na compreensão que o ser humano tem de si mesmo: “na verdade, a especificidade da linguagem da confissão apareceu progressivamente como um dos enigmas mais marcantes da consciência de si” (RICOEUR, 2009, p.27); 3) se a meditação em torno da mítica da vontade má se desdobrou em uma simbólica do mal, a análise dessa simbólica conduz à seguinte questão: qual é o ponto de interseção do mal na realidade? Para responder a essa questão, Ricœur tece uma antropologia filosófica no início de sua obra: o homem falível (RICOEUR, 2009, p.36-199). Trata-se da análise da falibilidade constitucional que faz com que o mal seja possível:

pelo conceito de falibilidade a doutrina sobre o homem se aproxima de um limiar de inteligibilidade no qual é compreensível que pelo homem o mal tenha entrado no mundo; para além desse limiar começa o enigma de um surgimento para o qual há somente o discurso indireto e cifrado (RICOEUR, 2009, p.28).

Ao se assumir a questão do mal para desenvolver uma hermenêutica de si ou mais propriamente refletir sobre o sentido ético da existência humana, essa postura aproxima liberdade humana e mal, e leva a compreender um pelo outro. Trata-se de adentrar nessa questão pela “porta estreita”, como afirma Ricœur (RICOEUR, 2009, p.31), uma estreiteza que conduz à descrição do lugar onde o mal aparece ou desde onde ele pode ser visto e não à busca pela origem do mal. Essa porta estreita é a liberdade humana, a humanidade do ser humano é o lugar de manifestação do mal, e a decisão de tomar por centro de perspectiva essa liberdade já indica para Ricœur a ação de uma liberdade que se reconhece responsável pelo mal cometido e confessa que depende dela que ele tenha ou não existência na história. Assim, a linguagem da confissão associa o mal ao homem, sendo a humanidade o lugar de manifestação do mal e o ser humano seu autor e não como sua origem, ou seja, situa a questão do mal na esfera da liberdade. Em Ricoeur, a ideia do homem falível está relacionada à

possibilidade da falta inerente à condição humana, ao passo que a simbólica do mal diz respeito à falta efetiva.

Todavia, a abordagem do mal comporta um perigo constante: a visão negativa da condição humana, expressa na depreciação das capacidades humanas e na exaltação do poder de Deus ou dos deuses. Uma visão antropológica negativa denunciada por Feuerbach e Nietzsche, por exemplo (RICOEUR, 2009, p.31). É justamente para se precaver desse perigo que Ricoeur ao falar do *homem falível* igualmente enfatiza a noção do *homem capaz* de realizar o que escolheu fazer. Por isso, da antropologia da falibilidade, Ricoeur passará a uma análise do homem capaz, seu itinerário filosófico conhece, pois, a passagem do problema da culpa ao tema da realização pessoal, de uma filosofia da vontade a uma filosofia da ação, do homem falível ao homem capaz. Passagem conduzida pela perspectiva da hermenêutica de si, da estima de si e do outro em sua obra *O si mesmo como outro* (1990) e retomada posteriormente e retomada posteriormente na obra *Percurso do Reconhecimento* (2000) ao realizar uma fenomenologia do homem capaz.

A expressão *homem capaz* sintetiza, pois, a antropologia filosófica de Ricoeur e nela encontra-se a noção de potencia, mas também de impotência, aquilo que não posso. Em termos mais amplos significa uma aproximação do fenômeno humano no tocante ao agir e ao padecer, à práxis e ao pathos, o ser humano como agente e padecente (sofredor). O otimismo antropológico que marca seu trabalho faz com que a ideia do *homem capaz* abra espaço à reflexão sobre a competência humana de agir no mundo e transformá-lo. Trata-se da capacidade de inaugurar no mundo uma nova ordem: a da vida boa com os outros e em instituições justas, o que supõe uma vida vivida para os outros. Trata-se de desejar uma nova ordem e de lutar contra o sofrimento movido por um sentimento de justiça e não de vingança, e talvez aqui se insira o papel das experiências religiosas: potencializar no ser humano a capacidade de ser bom e justo.

Paul Ricoeur pretendia, a partir das profundezas de nossa cultura, extrair a ideia de um homem definido basicamente por sua disposição para o bem mais que sua inclinação para o mal (RICOEUR, 1995, p.224). O *homem capaz* no pensamento de Ricoeur é sempre aquele que possui uma abertura para além do mal cometido (falta) e do presente do mal padecido (sofrimento), uma abertura a um futuro no qual o bem se imporá sobre o mal, sem, contudo, anulá-lo. Não anula nem mesmo a tensão entre o *homem falível* e o *homem capaz*, a qual é marcada pela aproximação entre a liberdade humana e a experiência do mal. Todavia, é preciso ressaltar que a falibilidade é a possibilidade da existência do mal e não o mal em si mesmo, ou seja, ser falível não equivale a ser mal. Essa postura nos indica uma via que se

distancia da experiência muda da resignação e das grandes sínteses especulativas da teodiceia. Nem a teologia disposta a converter o mal em bem nem um ateísmo que se coloque “para além do bem e do mal”.

Essa via igualmente nos afasta da simples equivalência normativa entre crime e castigo, uma vez que nem a indenização da vítima nem o castigo do culpado suprimem ou compensam o mal. A experiência do injustificável, a experiência do mal em sua desmedida, exige uma justificação que não se esgota na justiça das normas, dos processos e dos julgamentos. O engajamento na luta contra o mal se insere, pois, no contexto da busca pela justiça que, antes de ser prescrita por normas, é objeto do desejo humano, um desejo que está em relação com o nosso desejo de ser e existir no mundo. A proposta de Ricœur é estabelecer a primazia da perspectiva ética entendida como “*visar a vida boa com e para o outro em instituições justas*”. Para Ricœur, a ética tem em vista uma vida realizada, a vida boa, conforme Aristóteles, caracterizada por sua perspectiva teleológica. A moral diz respeito à articulação dessa perspectiva ética em normas caracterizadas simultaneamente pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento, uma herança kantiana que comporta o caráter de obrigação à norma (deontologia). Sobre essa distinção (ver RICOEUR, 1990, p.200-236). Além disso, vida aqui designa – em seu sentido ético e cultural – o ser humano por inteiro em oposição às práticas fragmentadas. Essa *vida boa* supõe a estima de si e a solicitude para com o outro, uma sem poder ser pensada sem a outra, sendo a estima de si a capacidade ética de se estimar bom: eu posso fazer o bem. Por sua vez, a solicitude é o cuidado para com o outro que está baseada fundamentalmente na relação entre dar e receber na intimidade de uma vida partilhada, em um movimento de reciprocidade e reconhecimento. Essa reciprocidade institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como semelhante ao outro. O desafio está em conferir à solicitude um nível mais fundamental que a obediência ao dever, ou seja, compreender, por exemplo, que o mandamento “*Tu amarás teu próximo como a ti mesmo*” encontra-se mais do lado da ética do que da moral. Eu não posso estimar a mim mesmo sem estimar o outro como a mim mesmo. Amar o outro antes de ser um dever (moral) é aquilo que nos humaniza (ética): ama o próximo, isto é ti mesmo!!!

A busca pelo bem viver comporta de certa maneira o sentido da justiça; isto está contido na própria noção de outro: fazer justiça e fazer justiça ao outro. Todavia, a justiça se coloca para além do face a face Eu-Tu. O viver bem ou a “vida boa” não se restringe às relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições e a justiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude, a saber uma exigência de igualdade. A instituição justa se caracteriza como a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica, caracterizado por

valores comuns e não somente por regras de constrangimento, ela marca o desejo de condições próprias para fazer coexistir as diferenças culturais e sociais que nos caracterizam. Temos a primazia ética do viver-junto sobre os constrangimentos ligados ao sistema jurídico e à organização política. Um anônimo é incluído na perspectiva mais ampla da “vida boa”, os laços sociais não podem ser tecidos somente a partir de uma relação dialogal e a justiça acrescenta algo à solicitude (vivida no face a face) à medida que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira. Isso faz com que o outro segundo a solicitude seja o tu e do ponto de vista da justiça seja o cada um ou qualquer outro. A grandeza dessas prerrogativas não eximem, contudo, a justiça de se encontrar sob a ameaça da violência que fecha ao ser humano o acesso ao mundo aberto pela pólis e o reduz ao isolamento e à exclusão. Nesse fechamento, o ser humano é prisioneiro de uma lógica caracterizada pelo “tudo é possível, tudo me é permitido” que expressa uma vontade indiferente e uma maneira impessoal de existir, uma lógica que desumaniza o ser humano.

Do ponto de vista da experiência religiosa ou da religião, cabe lembrar que a justiça salvadora de Deus supõe justamente o caminho contrário desse fechamento, pressupõe a realização plena do ser humano na história como possibilidade de comunhão entre todos os seres humanos; supõe ainda o respeito pela diferença e o reconhecimento do outro em sua dignidade. A justiça é, pois, a condição objetiva que permite estabelecer a relação entre mim e o outro, uma convivência que permite a cada um realizar-se em sua humanidade. Desta maneira, a justiça pode ser pensada como valor comum que reúne, agrega, as concepções religiosas e “a-religiosas” na interpretação da perspectiva ética da existência humana. A justiça surge como fonte e meta da antropologia do homem capaz (Paul Ricoeur) e do humanismo de inspiração evangélica a partir da capacidade humana para ser bom e justo.

3 Ao encontro do humanismo de inspiração evangélica

Uma observação inicial se faz necessária. A religião ao ser tematizada em sua forma simbólica e textual na reflexão filosófica de Ricoeur o é ao lado de tantas outras experiências humanas que são vivenciadas nas peripécias históricas que marcam a existência humana. Em todo caso, a linguagem religiosa é esse outro filosoficamente frequentável na tentativa de busca de sentido para a existência humana à medida que essa linguagem é uma maneira humana de falar da experiência com o Sagrado, uma maneira específica que faz do discurso religioso não o lugar de uma verdade absoluta, mas sim de uma perspectiva particular ao lado de outras, a priori, também legítimas. Assim, para Ricoeur

uma religião é como uma língua na qual se nasceu ou para a qual se foi transferido por exílio ou por hospitalidade; em todo caso, nela nos sentimos em casa; o que implica também reconhecer que há outras línguas faladas por outros homens... A religião é um acaso transformado em destino por uma escolha contínua (Ricoeur, 1995, p.220).

Uma vez feita essa observação, cabe lembrar que para o Cristianismo primitivo a justiça para com o outro é critério fundamental para discernir a realização histórica – não plena – do Reino de Deus (Mt 25,31-46). Esse é o contexto da narrativa evangélica comumente intitulada “o jovem rico” (Mc 10,17-22). A pergunta que dá início ao diálogo entre Jesus e seu interlocutor é de cunho existencial: “*Que devo fazer para ganhar a vida eterna?*” A resposta de Jesus remete seu interlocutor à justiça da Lei de Deus: “*Não matarás... Não cometerás adultério... Não levantarás falso testemunho... Não prejudicarás ninguém... Honra teu pai e tua mãe*”. Trata-se de um movimento em direção ao outro ou, ainda, o sair de si mesmo para ir ao encontro do outro; movimento que supõe o exercício da não violência, exercício da justiça na relação com o outro como caminho para conseguir a salvação ou entrar na vida eterna, sendo a indiferença para com o outro a injustiça por excelência que nos dehumaniza. A resposta dado por Jesus na narrativa evangélica está a nos dizer que o campo da salvação não é circunscrito por nenhum limite religioso, por nenhuma outra lei que não seja a do amor ao próximo. Consequentemente, a noção de conversão em primeiro lugar diz respeito ao converter-se à lógica do amor e não necessariamente a práticas religiosas de determinada tradição religiosa, conversão à lógica do amor e à justiça que dela emana. Justiça que aponta para a realização plena do ser humano em sua humanidade e que supõe o respeito pela diferença e o reconhecimento do outro na sua dignidade, configurando-se assim como o valor supremo que sustenta os demais valores. O reconhecimento do outro é, pois, caminho para a superação da violência que exige a afirmação do amor e da justiça como condição da realização da humanidade que nos é comum.

Do ponto de vista cristão, o entrelaçamento entre semelhança, diferença e reconhecimento exige outra perspectiva: a do perdão. Esta atitude supõe a imputação de uma ação a um agente, a um sujeito, e a responsabilidade pela ação e suas consequências. Supõe igualmente um juízo moral negativo sobre a ação do sujeito; juízo que coloca o outro na posição de culpado com uma dívida a saldar ou uma pena a cumprir. O perdão é uma forma superior de justiça, ele não faz esquecer e não desculpa, não retira a culpa nem faz esquecer o mal cometido e tampouco elimina a responsabilidade do culpado. Todavia, o peso das consequências dos próprios atos não deve impedir o sujeito moral de continuar a viver, em

sociedade. Se o mal efetivo é uma falta que paralisa o poder de agir desse “homem capaz” que somos nós, o perdão é a possibilidade da retomada desse poder, embora seja difícil tanto para dar quanto para conceber. Todavia, perdoar não seria ofender a memória das vítimas? Não seria introduzir a falta no reino do esquecimento e, portanto, fazer seu autor fugir de sua responsabilidade pelo mal cometido? Não se tivermos em conta a diferença entre perdão e esquecimento, se não considerarmos o perdão como um artifício para dissimular a responsabilidade e para apagar uma dívida que sobrevive a ele. A dificuldade do perdão consiste no fato de que a consciência culpada ao pedir o perdão se remete à liberdade e à generosidade de um outro. A consciência culpada não pode exigir o perdão e nem obrigar o esquecimento da falta cometida.

Talvez nisso resida a plasticidade da narrativa evangélica, na qual Jesus cura um paraplégico e diz àquele que lhe suplica a cura: “*Filho, teus pecados são perdoados (...) toma o teu leito e vai para casa*” (Mc 2,1-12). Para que carregar o próprio leito uma vez curado, perdoado? É preciso carregar as consequências do mal cometido, ainda que sem parar de caminhar, de seguir em frente na vida. O perdão resgata a pessoa em sua humanidade, permite o recomeço da vida, embora uma vez pedido por alguém somente poderá ser concedido por outra pessoa. O culpado não pode exigir o perdão, mas pode apenas pedi-lo e esperá-lo gratuitamente. O desafio está em fazer o outro assumir sua responsabilidade pela mal cometido, a injustiça praticada, sem reduzi-lo em sua humanidade.

Conclusão

O entrecruzamento entre o homem capaz da antropologia filosófica ricoeuriana, que pressupõe o homem falível, e o humanismo de inspiração evangélica é aquela busca pelo sentido ético da existência humana, tomando a perspectiva ética como a “vida boa” ou a vida plenamente realizada. Essa vida boa significa agir conforme a justiça de uma vida vivida com e para os outros, sintetizada no mandamento “*Tu amarás o teu próximo como a ti mesmo*”, mandamento que antes de apontar para uma dimensão religiosa, se insere no mais profundo do ser humano, antes de ser religioso, o amor ao próximo é humano, ou melhor, por que é profundamente humano, pode ganhar uma dimensão religiosa. Caberá, pois, à religião maximizar o *homem capaz* de ser bom e justo que somos nós. Isso pressupõe que a salvação, mesmo do ponto de vista teológico está mais do lado de atos humanístico do que de atos religiosos propriamente ditos.

Por isso, a religião deve levar aquele que crê a se engajar na luta contra o mal, o que talvez exija o abandono de certas imagens de Deus construídas ao longo da história, para que a fé nele seja ainda hoje algo humano e razoável, continue a dar sentido à vida.

REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah. *Eichamann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Grè noble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

RICOEUR, Paul. Culpabilité tragique et culpabilité biblique, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, v.33, n.44, 1953.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*. Paris: Éditions Points (Coll. Points Essais, 623), 2009.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil (Coll. Points Essais, 330), 1990.

RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouzi et Marc de Launay. Calmann-Lévy: Hachette Littératures, 1995.

GT 3: RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

Coordenadores

Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares – PUC/SP, SP

Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira - PUC/PR, PR

Ementa

Um campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores na Teologia e nas Ciências da religião refere-se aos estudos e pesquisas cujo objeto é a educação, seja ela formal na escola, como o caso do Ensino Religioso e das diferentes formas de evangelismo sistemático escolar, seja no processo não formal, que ocorre nas comunidades e diferentes movimentos. Sabe-se que a inferência da religião no universo da educação confunde-se com a história do país, desde o projeto político dos europeus nas terras brasileiras às diferentes formas de implantação da população por ações educativas formais e não formais. Portanto, a relação entre educação e religião é temática que desperta interesses e olhares dos mais variados e controversos, pois subsidia elementos que devem ser observados para que constituam marcos de relações entre os povos e as civilizações. Tais elementos estão relacionados à compreensão e transformação das práticas e conduções da vida, políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). A proposta deste GT é acolher pesquisas em Teologia ou em Ciências da religião que visem compreender as relações e implicações do universo religioso no âmbito educacional.

A FORMAÇÃO INTEGRAL DO EDUCANDO: O DESAFIO DO ENSINO RELIGIOSO NA EDUCAÇÃO BÁSICA BRASILEIRA

*Bruno Luciano de Paiva Silva**

Resumo

A comunicação mostra a superação da concepção tradicional do Ensino Religioso por uma nova concepção. Por isso, dividimos o artigo em duas partes: 1) Apresentaremos a concepção tradicional do Ensino religioso e suas possíveis limitações; 2) e, em seguida, mostraremos uma nova concepção de Ensino Religioso que visa à formação integral do educando.

Palavras-Chave: Ensino Religioso; Religiosidade; Ética; Cidadania; Educação.

Introdução

A LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) nº 9.394 traz o artigo 33 que assegura ao educando um Ensino Religioso que respeita a sua diversidade cultural-religiosa e, com efeito, um ensino sem proselitismo. Assim, cria-se um contexto próprio para construirmos e apresentarmos um novo conceito de Ensino Religioso. O objetivo consiste, portanto, em superar o conceito tradicional de Ensino Religioso que, ao confundir-se com a catequese, propõe uma formação parcial do educando. Desse modo, a comunicação está dividida em dois momentos: a) no primeiro, apresentaremos a história, as características, as práticas pedagógicas e o modelo didático do Ensino Religioso tradicional; b) no segundo momento, mostraremos a superação desse paradigma através de uma nova ideia de Ensino Religioso que contém as dimensões religiosa, ética e política. Veremos que a nova ideia conduz a um novo paradigma didático.

1 Do conceito tradicional ao novo conceito de Ensino Religioso: uma mudança de paradigma.

1.1 O conceito tradicional de Ensino Religioso: um paradigma a superar.

O Ensino Religioso foi, frequentemente, confundido em toda a história da educação brasileira com catequese, ou seja, como doutrina da fé do educando. Apresentaremos, assim, um breve panorama histórico do Ensino Religioso no Brasil que, por um lado, ajudará a entender o motivo da confusão sobre a natureza do Ensino Religioso e, por outro lado, ajudará

* Mestre em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), e-mail: blphilos@oi.com.br

a entender a dificuldade atual de mudarmos de paradigma.

Na primeira fase, entre 1500 a 1800, o objetivo do Ensino Religioso, segundo Anísia Figueiredo (1995), era de introduzir, nos alunos, os valores predominantes da sociedade. Assim, o Ensino Religioso era, antes de tudo, reacionário, ou seja, justificava o poder estabelecido.

A segunda fase, que vai de 1800 a 1964, inicia com a monarquia constitucional (1823 a 1889). O Ensino Religioso é reduzido ao ensino de religião oficial do império, ou seja, a religião Católica Apostólica Romana. Nesse período, como aponta Figueiredo, o Ensino Religioso é submetido ao sistema de protecionismo da Metrópole.

O período de implantação do regime republicano (1891 a 1930) é um dos mais difíceis para o Ensino Religioso, pois a religião foi, para os republicanos, um dos principais obstáculos para a implementação do novo regime. Por isso, a constituição republicana traz o dispositivo: “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos oficiais de ensino”. No entanto, o Ensino Religioso permaneceu nos estabelecimentos escolares “mesmo perante proclamada laicidade do ensino nos estabelecimentos oficiais, o Ensino Religioso esteve presente pelo zelo de fidelidade dos princípios estabelecidos sob a orientação da Igreja Católica”. (Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso, 2004, p.14)

O Ensino Religioso é admitido, no período de transição entre (1930 a 1937), em caráter facultativo. A resistência ao Ensino Religioso se deve pelos teóricos da Escola Nova que eram contrários a implementação do Ensino Religioso nas escolas brasileiras. Esta resistência consiste no fato do ensino ser laico. No Estado Novo (1937 a 1945) o Ensino Religioso perde o seu caráter de obrigatoriedade. O terceiro período republicano (1946 a 1964) é uma tentativa frustrada de introduzir e garantir o Ensino Religioso na Escola. O Ensino Religioso é entendido como dever do Estado para com a liberdade do aluno.

Na terceira fase, de 1964 a 1984, o Ensino Religioso passa a ser, no contexto do autoritarismo, obrigatório nas escolas. Mas, no ato da matrícula, cabe ao aluno o direito de optar pela frequência ou não. Os últimos anos (1986 a 1996) são marcados pela busca de identidade, do espaço e da redefinição do papel do Ensino Religioso na escola.

O breve panorama histórico do Ensino Religioso no Brasil, de 1500 a 1996 (data da publicação da LDB), mostra que o Ensino Religioso foi e continua sendo, frequentemente, confundido com a catequese. Esse é um dos obstáculos que impede a mudança de paradigma do Ensino Religioso na Educação Básica. Apresentamos, a seguir, algumas das principais características do conceito tradicional de Ensino Religioso.

O Ensino Religioso no decorrer da história assume algumas características. O conjunto

destas características constitui a identidade do conceito tradicional de Ensino Religioso. Destacaremos: a) finalidade; b) a quem se destina; c) aspectos de linguagem; d) algumas fontes; e) e pressupostos metodológicos.

O Ensino Religioso como catequese tem a finalidade de promover a maturidade do educando na fé. Abre espaço para que o educando se aproxima de Deus. Portanto, a finalidade é proporcionar uma formação cristã. Para quem é destinado esse Ensino Religioso? É destinado para crianças, jovens e adultos que devem educar a sua fé. Devem explicar sua religiosidade e o Ensino Religioso deve encontrar meios para isso. A linguagem do Ensino Religioso como catequese reflete a linguagem utilizada pela comunidade eclesial (símbolos da fé).

As principais fontes encontram-se nas Sagradas Escrituras. Assim, o Ensino Religioso utiliza, por exemplo, em suas aulas, orações e / ou textos bíblicos. A prática metodológica do Ensino Religioso é compartimentalizada, fragmentada, do corpo da Escola. Não é realizada de maneira interdisciplinar e nem é levado em consideração o contexto em que o aluno se encontra inserido.

O conjunto das características apontadas forma a identidade do Ensino Religioso tradicional. Esta identidade foi construída, ao longo da história, sob o signo de violência e do fortalecimento do “status quo”. Foi formado sob o signo de violência por que não respeitou a adversidade cultural religiosa. Sempre impôs uma determinada religião ou credo. Portanto, o Ensino Religioso cometeu, frequentemente, violência simbólica contra o educando. Além disso, a identidade foi construída também sob signo do fortalecimento do “status quo”. O Ensino Religioso foi utilizado como instrumento ideológico da igreja e do Estado. Sempre justificou o poder estabelecido. Assim, o conceito tradicional do Ensino Religioso teve sua identidade sob o signo de violência contra o educando e sob o signo do fortalecimento do “status quo”.

Mas qual a consequência desse paradigma didático do Ensino Religioso Tradicional para a formação do educando? A consequência é uma formação parcial do educando, se volta apenas para a fé do aluno e esquece as outras dimensões do ser humano: estética, ética, política, etc. Portanto, o Ensino Religioso Tradicional não permite uma formação integral do educando. Por isso, é preciso mudar de paradigma. É preciso um novo conceito de Ensino Religioso. Passaremos, agora, para o segundo momento, onde apresentaremos um novo conceito de Ensino Religioso.

1.2 Um novo conceito de Ensino Religioso: por uma formação integral do educando.

Vimos, no primeiro momento, a necessidade de superarmos o paradigma do Ensino Religioso Tradicional. É preciso construir um novo conceito de Ensino Religioso que vise a formação integral do educando. Por isso, apresentaremos, nesta parte, os novos objetivos e características do Ensino Religioso. O que permitirá, conseqüentemente, construir uma identidade livre da violência e da manutenção do “status quo”. Por fim, indicaremos o novo papel do educador do Ensino Religioso. Em seu livro “Ensino Religioso: Perspectiva Pedagógica”, Anísia Figueiredo aponta para o novo papel do Ensino Religioso nas escolas.

- a) Atuar como instância articuladora dos meios que proporcionam às gerações do presente e do futuro as razões de ser e estar no mundo.
- b) Fortalecer as predisposições naturais de cada ser humano em perceber a vida como um dom gratuito e o mundo como um todo, onde pensa, sente, decide e age como alguém chamado e a realizar ai um projeto existencial. (Figueiredo, 1994, p. 114)

Portanto, é objetivo do Ensino Religioso a formação integral do educando. A formação integral, passa pelas dimensões: da religiosidade, ética e política. Assim, podemos perceber novas características acerca de finalidade, a quem se destina, linguagem, fontes e pressupostos metodológico.

A finalidade do novo Ensino Religioso não é mais evangelizar o educando, mas de educar a sua religiosidade. Cabe o Ensino Religioso criar condições para que o educando supere seus limites, na ultrapassagem da realidade imanente para a realidade transcendental. Assim o novo Ensino Religioso se destina as crianças, jovens e adultos que integram a escola. A linguagem adequada não é mais a da comunidade eclesial, mas do ambiente escolar. O novo Ensino Religioso possui um vocabulário próprio que não se confunde com a catequese. A fonte é constituída de acordo com o novo conteúdo do Ensino Religioso, ou seja, o ser humano na sua totalidade, as dimensões do real (social, econômica, política, cultural, etc.) e o transcende. O novo Ensino Religioso não é entendido como uma prática metodologia desvinculada do projeto escolar. Ela é integrada a outras áreas do saber que visam um trabalho interdisciplinar. Esse é o novo pressuposto metodológico.

A partir dos novos objetivos e características do Ensino Religioso podemos perceber a construção de uma nova identidade para o Ensino Religioso: agora sob o signo do dialogo e da abertura para o novo. Uma abertura para o saber e diversidade religiosa do educando e uma orientação para as mudanças sociais. Essa é a nova identidade do Ensino Religioso que

caberá, aos educadores, lutar e assegurar esta conquista.

Vimos que falta ao professor do Ensino Religioso tradicional cinco atitudes básicas: atitude de missão, de abertura para o novo, de diálogo, de compreensão e de encontro. O educador do novo Ensino Religioso assume, em sua prática pedagógica, esses desafios. Assume a missão de ajudar os educandos da comunidade onde está inserido à ingressarem na sociedade e na cultura. Abre-se ao novo, e para as novidades que as novas gerações trazem. Entende a importância de se abrir para um diálogo fecundo e responsável com o educando. Abre-se também para um diálogo com a realidade social e cultural circundante da escola. Assim, o educador do Ensino Religioso poderá adotar uma atitude de compreensão das possibilidades e limites dos jovens. Assumindo estas atitudes, o educador estará indo de encontro, não apenas com o aluno, mas, com o sentido radical da vida.

Passaremos, agora a apresentar algumas dimensões do Ensino Religioso que correspondem às dimensões do ser humano.

1.2.1 A dimensão religiosa do Ensino Religioso: uma abertura à religiosidade

O objetivo do Ensino Religioso foi, durante muito tempo, a religião. Para Gruen, existe equívoco conceitual entre religiosidade, religião e fé. Apresentaremos, agora, a distinção entre esses conceitos-chave.

Para Max Scheler (apud GRUEN, 2004), a religiosidade é um elemento comum presente em todas as religiões. No entanto, esse enfoque não leva em consideração as motivações das pessoas. Assim, para Gruen, seguindo as intuições desse importante teórico, a religiosidade é uma abertura humana ao sentido radical da vida.

chamamos religiosidade a disponibilidade dinâmica de pessoas ao sentido fundamental de sua existência, encarando como compromisso. (...) A religiosidade não é uma atitude entre muitas: ele é a raiz do conjunto das dimensões de vida da pessoa, na medida em que as integra, a religiosidade da coerência a um “projeto de vida. (Gruen, 2004, p 113)

Com isso, a religiosidade possa a ser uma das dimensões fundamentais do novo Ensino Religioso.

A institucionalização da experiência do sagrado ou da religiosidade constitui a religião. Ela é constituída dentro de um contexto social e histórico. Criam-se símbolos, rituais e cultos, para padronizar a religiosidade. Para Gruen, religiosidade e fé podem caminhar juntas. Segundo ele, a fé ilumina o novo sentido da base do ser humano, isto é, “religiosidade

não é substituída pela fé: é por ela iluminada, explicitada.

O grupo social que vive essa atitude constitui uma comunidade de fé”. (Gruen, 1995, p.76). Portanto, cabe ao Ensino Religioso educar para a religiosidade, isto é, criar condições reais para que o educando possa se abrir ao sentido radical de sua existência.

1.2.2 A dimensão ética do novo Ensino Religioso: ensinando valores.

No livro “Ensino Religioso nas Fronteiras da Ética”, Amauri C. Ferreira (2002) afirma que a educação moral é de suma importância para a formação do educando. Por isso, é necessário proporcionar uma formação ética a partir do aprendizado dos costumes, da diferença, da convivência e de quatro princípios (da justiça, da não-violência, da solidariedade e da responsabilidade). Assim, o agir dos educandos passa a pressupor a ética.

Os costumes, valores e normas são construídos historicamente. É desse modo que se constitui o ethos. Assim, segundo Ferreira, ethos, enquanto costume, articula-se às escolhas que o indivíduo faz ao longo da vida. Entre as escolhas encontra-se a diferença. Pautar a sua ação pelo respeito à diferença é um costume importante para a formação dos educadores. Dessa maneira, eles estarão preparados para aprender dois dos mais importantes pilares da educação do século XX, apresentados pela Unesco, o viver juntos e com os outros.

Por fim, cabe ao educador de Ensino Religioso fornecer quatro princípios para que o educando possa pautar sua ação: princípio da justiça, da não-violência, da solidariedade e da responsabilidade. Ao se inspirar no ideal de ser justo, que consiste no respeito pelo outro que se iguala enquanto espécie, ao respeitar a não-violência, as diferenças, ao ser solidário com o outro sem esperar dele reciprocidade e ser responsável não apenas com a alteridade, mas crêem todo planeta, o educando estará agindo eticamente.

1.2.3 A dimensão política do novo Ensino Religioso: construindo à cidadania

Em seu livro “Ensino Religioso e Formação do Ser Político”, Tarcizo G. Filho (1998) mostra que o homem é um animal político. A política é uma das suas inúmeras dimensões e cabe, portanto, ao novo Ensino Religioso educar para a construção da cidadania.

Educar para a cidadania é mostrar que a dimensão política do homem não se reduz ao voto ou a defesa dos próprios interesses. Educar para a cidadania é educar para a participação política ativa do educando na sua comunidade. Uma participação política voltada para as

mudanças sociais. Assim, o Ensino Religioso cria condições para o educando se tornar um agente histórico capaz de transformação social.

O novo Ensino Religioso conduz o educando a conscientizar de sua dimensão política e a participação ativa na sua comunidade.

Conclusão

O primeiro momento da comunicação apresentou a história, as características e as práticas pedagógicas do conceito tradicional de Ensino Religioso. O Ensino Religioso tradicional, que ao longo da história se confundiu com catequese, conduz a um paradigma didático fragmentado. No segundo momento, mostramos a importância de superar esse paradigma a partir de um novo conceito de Ensino Religioso. O novo conceito propõe novas dimensões: religioso-antropológica, ética e política. Essa dimensão do novo conceito de Ensino Religioso visa a formação integral do educando e conduz, conseqüentemente, para um novo paradigma didático.

O novo conceito de Ensino Religioso tem provocado algumas questões. Uma delas é sobre a aplicação prática de um novo conceito de Ensino Religioso nas escolas brasileiras. Sabemos que o novo conceito encontra, na maioria das escolas, muita resistência. Entretanto, percebemos, em casos isolados, uma mudança de mentalidade. Assim, o Ensino Religioso cumpre a sua principal tarefa no ensino: a formação integral do educando.

Esperamos que a presente comunicação possa contribuir para a construção de novas práticas do Ensino Religioso, que auxilie para a formação integral do educando e que abra uma perspectiva sempre aberta para o novo. Sempre aberta para a expansão de novos e desconhecidos horizontes do saber!

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *O que é Religião?* São Paulo: Loyola, 2001. 126p.

ARDUINE, Juvenal. *Antropologia: para reinventar - humanidade*. São Paulo: Paulus, 2002. 171p.

CARON, Lourdes. (org) e Equipe do GRERE. *O Ensino Religioso na nova LDB: histórico, exigências, documentário*. Petrópolis: Vozes, 1998. 85p (Col. Ere - série fundamentos).

CISALPINO, Murilo. *Religiões*. São Paulo: Scipione. 119p

CRUZ, Th. M.L. *Didática de Ensino Religioso: Nas estradas da vida*. São Paulo: FTD, 1997. 119 p.

FERNANDES, Ir. Madalena. *Afinal, o que é o Ensino Religioso?* Sua identidade própria em contraste com a catequese. São Paulo: Paulus, 2000. 76p.

FERREIRA, Amauri Carlos. *Ensino Religioso nas fronteiras da Ética*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *O Tema Gerador no Currículo de Educação de Ensino Religioso - O senso do simbólico*. Petrópolis: Vozes, p. 7 a 23 (col. Subsídios Pedagógicos).

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *O Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas, perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1996. 151 p. (Col. ERE - série Fundamentos).

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino Religioso: Perspectivas Pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994. 126p.

FILHO, Tarcízio G. *Ensino Religioso e a formação do ser político*. Uma proposta para a consciência de cidadania, Petrópolis: Vozes, 1998, 125p. (Col. ERE - série fundamental). 19

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Saberes necessários a prática educativa. São Paulo: Paz e Terra. 1996. 165p.

GRUEN, Wolfgang. *Ensino Religioso na Escola*. Petrópolis: Vozes, 1995. 162p. (Col.

ERE - série Fundamentos).

GRUEN, Wolfgang. *Ensino Religioso Escolar*. In: Pedrosa, V. M^a. NAVARRO, M^a; LÁZARRO, R; SATRE, J. (DIR). *Dicionário de Catequese*. São Paulo: Paulus, 2004. P. 411 - 421.

JUNQUEIRA, S. P.; MENEGUETTI, R. E.; WASCHOWCZ, L. A. *Ensino Religioso e sua relação pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 2002. 77p. (Col. Subsídios Pedagógicos).

MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez, 2001. 116 p.

PEREIRA, Potiguara A. *O que é pesquisa em educação?* São Paulo, 2005. 76p.

PRETTO, Hermilo. *A Teologia tem algo a dizer a respeito do ser humano?* S.P: Paulus, 2003. 107 p.

São Paulo. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, Parâmetros Curriculares Nacionais. 2 ed. São Paulo: AM. 1997.

SILVA, Valmor da. *Ensino Religioso: educação centrada na vida*. Subsídios para formação de professores. São Paulo: Paulus, 2004. 35 - 48 p.

VELOSO, Dom Eurico dos Santos. *Fundamentos Filosóficos dos Valores no Ensino Religioso*. Petrópolis: Vozes, 2001. 92p. (Col. Subsídio Petrópolis).

VIESSER, L.C. *Paradigma didático para o Ensino Religioso*. Petrópolis: Vozes, 1994, 1994. 69p.

RELIGIÃO É ÉTICA EM SALA DE AULA: UM DESAFIO PARA O PROFESSOR DE ENSINO RELIGIOSO

*Joelma Aparecida dos Santos Xavier**

Resumo

Talvez a religião seja uma força que mobiliza as pessoas e essas se identificam com determinadas convicções religiosas e credos. O intuito aqui não é dizer que se necessita de uma única religião, mas sim de valores éticos referenciais. Principalmente no espaço escolar onde é um lugar privilegiado de contato com várias referências éticas, que perpassam grades curriculares. A partir desse ponto de vista, o presente trabalho tem o objetivo de socializar reflexões sobre o processo pedagógico utilizado nas aulas de Ensino Religioso em uma escola estadual, de forma a favorecer a troca de conhecimento dos alunos e suas crenças pessoais sobre religião, bem como a difícil tarefa do professor em trabalhar os valores éticos em sala de aula.

Palavras-chave: Educação. Ética. Ensino Religioso. Religião.

Introdução

O pensamento ético que se tem conhecimento dentro da escola está ligado à religião cristã, muitas vezes à teologia católica cristã. Por um lado há uma busca de uma ética laica, racional, baseada em uma estrutura transcendente da subjetividade humana e por outro lado há novas formas de síntese entre o pensamento ético-filosófico e a doutrina da Revelação. O campo cristão tem se modificado, principalmente com a ampla presença dos evangélicos pentecostais, que ressaltam no país. Como já notava Pierre Sanchis, “a Igreja Católica está perdendo o seu caráter de definidora hegemônica da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro” (Sanchis, 1994, p. 36).

Pode-se falar em um novo projeto ético mundial interligado a um projeto ético global de educação, entendendo que somente pela educação será possível fazer acontecer esse projeto. Diferentes tradições religiosas têm elementos éticos que são comuns e que podem contribuir para a construção de um novo projeto mundial. Küng (1991) lança a proposta de uma orientação ética comum para a humanidade fundamentada nas milenares tradições religiosas e filosóficas da humanidade.

O presente artigo é resultado da prática docente de Ensino Religioso (ER) em uma escola estadual. O objetivo é socializar reflexões sobre o processo pedagógico utilizado

* Pedagoga, Mestranda em Ciências da Religião – PUC/Minas e-mail: joelmaambiental@yahoo.com.br

durante as aulas, de forma a favorecer a troca de conhecimento dos alunos e suas crenças pessoais sobre religiões, bem como a difícil tarefa do professor em trabalhar os valores éticos em sala de aula.

A importância de tal pesquisa se dá no sentido de mostrar como trabalhar com o ER ainda é complexo no ambiente escolar. Primeiramente considerações sobre ética, religião, e educação serão expostas. Em seguida as observações feitas durante as aulas e na escola serão explanadas e avaliadas. Com isso, busca-se expor e analisar o comportamento de educandos e educadores desta escola acerca da religião e ética.

1 Algumas considerações importantes sobre ética e religião

O ethos para o consenso mínimo já está presente nas diferentes tradições religiosas. Hans Küng (1991, p.84-90) percebe que apesar de diversas no seu sistema de dogmas e símbolos, as tradições religiosas apresentam seis perspectivas éticas comuns:

a. O bem-estar das pessoas. As religiões apontam para a vida concreta das pessoas, a integridade, a liberdade, a solidariedade, fundamentando religiosamente os direitos humanos. b. As máximas elementares da humanidade. Coloca cinco grandes mandamentos da humanidade válidos em todas as grandes religiões mundiais: não matar, não mentir, não roubar, não praticar imoralidade e respeitar pai e mãe e amar filhos e filhas. c. O sensato caminho do meio. A busca do equilíbrio entre o libertinismo e o legalismo. d. A regra áurea: não faças ao outro o que tu não queres que te façam. e. Motivações éticas. Ir além das normas e oferecer e fazer realidade uma nova postura e estilo de vida. f. Horizonte de sentido e determinação de objetivos. Oferta de sentido que vai além da frustração e da morte.

Percebe-se que o educando precisa de referências éticas para construir sua própria identidade. Identidade que se adéqua conforme a modernidade. Esta é um dos fenômenos que produz impactos decisivos sobre a religião já que transforma contextos locais pessoais e sociais. A modernidade precisa ajudar a lidar com as questões do seu tempo. Para isso precisa de uma memória e uma utopia que as grandes religiões podem proporcionar. Além disso, deve instigar a pesquisa a respeito de um assunto e promover o desenvolvimento técnico e ético dos professores dentro de uma proposta comum de dignificação e valorização do magistério, de maneira especial na rede pública de ensino. Não haverá alunos críticos, compromissados e éticos, sem professores que vivenciem na sua prática educativa esses valores.

O ser humano naturalmente busca respostas às suas dúvidas através do que é sagrado. Por natureza, os humanos são seres religiosos. Religião pode ter vários significados. Em um sistema judaico-cristão, vamos dizer que religião é um sistema solidário de crenças e de

práticas que se ligam a coisas sagradas.

A religião busca responder perguntas como: Qual é o sentido da vida? De onde viemos? Por que existimos? Ao encontrar respostas para perguntas tão angustiantes, o ser humano sente-se mais aliviado e confortado. Nesse sentido, a religião consegue resolver assuntos existenciais primordiais para milhões de pessoas.

Mesmo existindo várias religiões, de modo geral, elas objetivam orientar moralmente o ser humano, religando-o com o transcendente. Apesar de parecer que na modernidade, no mundo atual, globalizado, dos jogos eletrônicos, da violência, do terrorismo, não há espaço para a religião, é impossível dissociar o ser humano do divino, já que a ciência e a racionalidade não conseguem responder plenamente os anseios humanos. De acordo com Bertrand Russel: *O medo é a base de todo o problema: medo do misterioso, medo da derrota, medo da morte. O medo é progenitor da crueldade, e portanto não é nada surpreendente o fato de a crueldade e a religião andarem lado a lado* (2009, p.40).

Desse modo, a religião se mostra fundamental para os seres humanos. A diversidade religiosa deve ser respeitada, pois todas as formas de manifestação nesse sentido visam o bem do ser humano e buscam a paz espiritual. A busca do sagrado através da religião deve conduzir à paz e à felicidade.

2 Constante construção: educação e aulas de ensino religioso

Quando se fala em educação, a ideia não é como educar nos valores na escola, mas sim apontar alguns caminhos que, desde a educação, pode-se trilhar para fazer aceitável o ethos global que traga a paz tão sonhada pelas diferentes tradições religiosas. O professor pode ter potencial ação transformadora nas práticas educativas. A expressão chave é possibilidade, ponto de encontro entre a ética e a pedagogia. Diante dos vários desafios educacionais, novas formas de convívio e costumes de vida podem ser pensados e criados no ambiente escolar, lugar de desenvolvimento do novo ethos mundial.

De acordo com as orientações feitas no Caderno Pedagógico de ER, o Ensino Religioso nas escolas públicas estaduais deve cumprir orientações legais referentes à disciplina, entre elas, a da Constituição Federal, que declara que o Ensino Religioso deve ser laico e não proselitista.

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Art. 33 da Lei nº 9475, de 22 de julho de 1997, que dá nova redação ao Art. 33 da Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996).

Assim, o ER é parte complementar da formação do cidadão. Sua linguagem, segundo Wolfgang Gruen (1995), deve focalizar o caráter libertador e opressor da linguagem. Gestos, atitudes, silêncios, outros recursos também devem ser usados para a expressão. Expressão é sintoma, retrato, influência de um contexto histórico, cultural, religioso. Linguagem é instrumento de comunicação daquilo que se tem em mente e se deseja ou não falar.

Educadores do ER não devem entender que sua função é a de nortear os educandos sobre a variedade religiosa. Deveria-se propor pedagogicamente a compreensão da diversidade como uma realidade essencial e o respeito a todos. A disciplina de ER ingressa na vida do educando no sentido de encontrar-se no direito de crer ou não, de participar ou não de um grupo religioso, de compreender o sagrado ao seu modo, o seu culto, sua cultura.

As observações que resultaram essa análise foram feitas em uma escola pública de Ouro Preto que atende cerca de 1.114 alunos do Ensino Fundamental 2 e Médio. As observações e conclusões foram tiradas durante as aulas de Ensino Religioso para o 9º ano.

O relacionamento da escola com a comunidade é muito bom, com a realização de diversos eventos ao longo do ano e o estabelecimento de parcerias. Em permanente campanha, a escola trabalha junto aos pais e familiares dos alunos, para que acompanhem seus filhos na busca de uma educação de qualidade e plena formação da cidadania.

O Projeto Político Pedagógico mostra a visão de uma escola empenhada com o objetivo de integrar escola e comunidade, procurar um envolvimento que gere ações coletivas para melhoria do ensino, da parte física e para atender a diversidade. No Regimento Escolar consta como devem ser as aulas de Ensino Religioso. Além de conter a definição dos ordenamentos básicos da estrutura e do funcionamento da escola, contém os princípios educacionais que orientam as atividades de cada nível de ensino oferecido. Tem por finalidade definir a filosofia, objetivo e organização administrativa, didática e disciplinar da escola.

A escola possui um espaço físico bem estruturado e a organização do tempo das atividades é dividida em cinco horários de 50 minutos. Atividades extraclasse são realizadas através de excursões organizadas entre a direção e os professores. Os locais geralmente são parques ecológicos, clubes e museus.

A Educação Religiosa na escola, de acordo com o Regimento Interno, está voltada

para a formação ética e moral do aluno, a formação de valores. O conteúdo não se baseia nos ensinamentos da religião e de religiões, mas na busca a valorização do respeito mútuo e da convivência harmoniosa entre as pessoas. Ressalta-se a importância do outro, a necessidade de reconhecimento dos valores necessários para uma convivência harmoniosa e respeitosa entre as pessoas como a construção de um caminho para a felicidade.

Faltam materiais como livros didáticos e disposição humana para se trabalhar com o ER. Entretanto há data-show na escola e aparelho de DVD que facilitam as aulas.

Cabe ressaltar que a consciência religiosa que deve ser tratada em sala de aula é antes de tudo ética, reflexiva, respeitosa e comprometida com o grande desafio colocado para o nosso tempo. Um panorama que se coloca de frente com uma realidade humana diversa e plural. O que precisamos é gerar cultura que nos ensine a viver globalmente. As religiões têm todas as condições de subsidiar aquilo que é a nossa maior tarefa neste momento: encontrarmos formas de viver juntos. Para isso precisamos construir caminhos em direção ao outro. Precisamos aprender a viver em trânsito, sem, no entanto deixar de construir referências que nos distingam. Neste sentido, especialmente em uma sociedade globalizada, as religiões têm muito a contribuir para a construção do futuro com seus ensinamentos.

Considerações finais

Fazer do Ensino Religioso um processo de produção autônomo não é tarefa fácil. Só será possível construindo a sociabilidade de ideias a partir do reconhecimento do ser pessoal. Percebe-se junto às escolas a dificuldade de trabalhar com a disciplina de ER. Esta dificuldade está ligada a vários fatores, mas o principal seria a falta de uma formação especializada para os professores de ER. O ER pode ser um espaço de reflexão dos valores humanos, entretanto tais temas não são apenas de responsabilidade do ER e sim de todas as disciplinas. Não é possível pensar em educação de qualidade que não atinja a dimensão religiosa do ser humano. A formação humana deve ser integral, contemplando a religiosidade.

O lema deveria ser o de conhecer a religião para a vida ética e social dos alunos, modelo de ER que respeita crenças, religiosas ou não, dos alunos, de seus responsáveis, que não fala só a linguagem de determinada religião. O educador tem que ter a formação adequada, tem que ter liberdade da supervisão e direção para trabalhar. Deve ter recursos impressos e visuais para suas aulas.

Ao buscar o que há de comum nas religiões, a diversidade religiosa, por exemplo, seria mais bem compreendida. Além disso, o professor de Ensino Religioso deve pensar em

um trabalho que desperte maior interesse pelas aulas de Ensino Religioso e que os alunos tenham um momento diferente da rotina em sala de aula.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição: República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Serviço Gráfico, 1988.

BRASIL. *Lei de diretrizes e bases da educação: (Lei 9.394/96)*. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 198 p.

FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. *Caderno Pedagógico de Ensino Religioso: O Sagrado no Ensino Religioso* (Governo do Paraná, Secretaria de Estado da Educação, Curitiba, 2008.124p.

GRUEN, Wolfgang. *O ensino religioso na escola*. Petrópolis. Vozes, 1995, p. 137-156.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 3. ed. São Paulo, Paulinas, 1991.

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

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

RUSSELL, Bertrand. *Religião e ciência*. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2009.

SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. *Ética*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

SANCHIS, P. "O repto pentecostal à cultura católica brasileira". In: ANTONIAZZI, A. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994. P. 34-63.

SILVA, Tadeu Tomaz da (org.). *Identidade e Diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

A QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA DO ENSINO RELIGIOSO – APONTAMENTOS INICIAIS PARA UM BALANÇO DOS ANOS DA VIGÊNCIA DO ARTIGO 33 DA LDB

*Laude Erandi Brandenburg**

Resumo

A dimensão epistemológica é de fundamental importância para o estabelecimento dos rumos do Ensino Religioso e, por isso, indispensável para a organização do currículo dessa área de conhecimento. O artigo apresenta apontamentos iniciais para um balanço sobre a questão epistemológica do Ensino Religioso desde a aprovação da versão modificada do artigo 33 da LDB, de julho de 1997 até a presente data. O material consultado trata de artigos, inclusive os preparatórios do FONAPER que serviram de base para a organização inicial do Ensino Religioso no Brasil. Também são apresentados dados auferidos por meio de projetos de pesquisa realizados pela autora em anos anteriores. Outros escritos ligados a instituições formadoras e ao que enfoquem a dimensão epistemológica serão igualmente analisados. O artigo visa levantar dados que possam indicar os rumos epistemológicos do Ensino Religioso nos 15 anos da vigência do artigo 33 e verificar que perspectivas se apresentam para o assunto.

Palavras-chave: Epistemologia – Ensino Religioso - Currículo de Ensino Religioso

Introdução

A dimensão epistemológica é de fundamental importância para o estabelecimento dos rumos do Ensino Religioso e, por isso, indispensável para a organização do currículo dessa área de conhecimento. O artigo apresenta apontamentos iniciais para um balanço sobre a questão epistemológica do Ensino Religioso desde a aprovação da versão modificada do artigo 33 da LDB, de julho de 1997 até a presente data. O material consultado trata de artigos, inclusive os preparatórios do FONAPER que serviram de base para a organização inicial do Ensino Religioso no Brasil. Também são apresentados dados auferidos por meio de projetos de pesquisa realizados pela autora em anos anteriores. Outros escritos ligados a instituições formadoras e ao que enfoquem a dimensão epistemológica serão igualmente analisados. O artigo visa levantar dados parciais que possam indicar os rumos epistemológicos do Ensino Religioso nos 15 anos da vigência do artigo 33 e verificar que perspectivas se apresentam para

* Doutora em Teologia, Professor do Programa em Teologia da EST (São Leopoldo – RS) – e-mail: laude@est.edu.br

o assunto.

As reflexões e considerações sobre a epistemologia do Ensino Religioso desenvolvidas no presente artigo articulam e representam impressões e conclusões advindas de um olhar analítico para produções na área da epistemologia do ER e da realização de dois projetos de pesquisa desenvolvidos por mim nos últimos anos.¹

1 Os primórdios da discussão epistemológica

Desde os primórdios da discussão sobre os fundamentos epistemológicos do Ensino Religioso (ER) a partir do art. 33 da LDB, a tendência de abordagem a partir de outras ciências se fez sentir. As primeiras discussões realizadas no Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso e as publicações feitas dão conta dessa linha de abordagem. A primeira manifestação expressa no texto “Conhecimento Religioso” (FONAPER, 1997, p. 21-27) é seguida de um texto sobre *Fundamentos Epistemológicos do Ensino Religioso* e divulgada no III Seminário de Capacitação Profissional para o Ensino Religioso realizada em 27-29 de outubro de 1997². Já em 1998, na 5ª sessão do Fórum de ER, os Fundamentos Epistemológicos do ER estiveram também em foco e foram, igualmente, tratados a partir da reflexão do papel das outras ciências.

Também um dos doze cadernos do curso de extensão a distância do FONAPER trata sobre o Ensino Religioso e o Conhecimento Religioso. Nesse volume são desenvolvidos conceitos sobre epistemologia em geral e sobre a epistemologia própria do Ensino Religioso. Ao final são apresentados, igualmente, enfoques epistemológicos a partir de diferentes ciências (FONAPER, s/d).

Foram concepções epistemológicas diferenciadas daquelas em vigência, já amadurecidas ou em elaboração, que motivaram uma organização nacional do público que envolvia o ER e resultaram na nova redação do artigo 33. Isso significa que os primórdios da epistemologia atual do Ensino Religioso remontam aos anos de 1996/1997.

¹ Os dois projetos ocuparam-se com pesquisa de campo. São obviamente representativas de um espaço específico, mas podem indicar para aspectos semelhantes em outros sistemas de ensino ou estados da federação.

² O texto é de autoria de Elli Benincá e está em formato mimeografado.

2 A problemática da episteme no Ensino Religioso

A epistemologia do Ensino Religioso compondo-se como o estudo da episteme, do conhecimento do ER, é preocupação antiga na área do Ensino Religioso. No caso da concepção presente na legislação em vigor, poderíamos dizer que a epistemologia do ER no Brasil precede o próprio surgimento da lei.

Os cinco eixos organizadores do conteúdos para a formação docente foram os primeiros anúncios epistemológicos emitidos pelo FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) ao Ensino Religioso. Culturas e Tradições Religiosas, Textos Sagrados, e Teologias, Ritos e Ethos foram eixos referenciais que tinham, imagino, a intencionalidade de gerar debate e motivar a reflexão. Transformaram-se, de fato, em referencial importante na organização do Ensino Religioso no Brasil. Foram assumidos, inclusive, como orientação curricular. E assim transformaram-se em parâmetros, se não oficiais, no mínimo, em parâmetros oficiosos. Também a menção da Transcendência como objeto do ER, conforme expresso na introdução dos Parâmetros tornou-se um elemento balizador do trabalho do Ensino Religioso, principalmente na escola pública. Evidentemente também a ideia de Fenômeno Religioso permeia o documento citado.

O Ensino Público no Brasil compõe-se de sistemas municipais de ensino, sistemas estaduais e escolas do sistema federal. Conforme Saviani, um sistema pode ser definido como “a unidade de vários elementos *intencionalmente* reunidos, de modo a formar um conjunto coerente e operante” (SAVIANI, 1997, p. 75). Com efeito, ele “não é unidade da identidade, uma unidade monolítica, indiferenciada, mas unidade da diversidade, um todo que articula uma variedade de elementos que, ao se integrarem ao todo, nem por isso perdem a própria identidade” (SAVIANI, 1997, p. 206).

Em nível estadual o Ensino Religioso já encontra uma melhor estruturação, pelo menos em nível organizacional, mesmo que incipiente em alguns estados brasileiros, do que nas unidades municipais. Essa possível maior organicidade em nível estadual se deve ao fato de existir, na maioria dos estados brasileiros, a entidade civil que congrega diferentes confessionalidades religiosas cadastradas. Nos municípios, as confissões religiosas muitas vezes não possuem um órgão que as articule e, por isso, não formam um sistema na concepção de Saviani.

Essa falta de articulação incide sobre a questão epistemológica, já que são os sistemas

de ensino que estão encarregados da seleção dos conteúdos após ouvir a entidade civil.³ A partir dessa constatação, percebe-se uma incoerência que diz respeito à delimitação da área de conhecimento. A legislação encarrega um setor intermediário – no caso o poder público, representado pelo Sistema de Ensino - de definir a abrangência epistemológica do Ensino Religioso, mesmo que esteja previsto que seja ouvida a entidade civil. Essa e outras incoerências são apontadas por Pauly⁴ em seu artigo *O dilema epistemológico do Ensino Religioso*. Inclusive o autor afirma que transcendência não pode ser um objeto cognoscível. (PAULY, 2004, p. 174). Ainda conforme Pauly o FONAPER não enfrentou esse dilema epistemológico, pois previu sua solução pela abordagem antropológica que, segundo o autor, não é uma abordagem plausível. Segundo esse questionamento, não “se resolve o dilema epistemológico pela naturalização da cultura ou pelo reencantamento do mundo” (PAULY, 2004, p. 179).

A difusidade epistemológica do Ensino Religioso, desde o lançamento da versão vigente do artigo 33 da LDB em 1997, desafiou a alguns pesquisadores, inclusive a mim. Diante da imprecisão da episteme desse campo, lancei-me à pesquisa da temática. Elaborei dois projetos de pesquisa, um deles envolvendo pesquisa de campo na escola estadual e outro envolvendo alguns sistemas municipais de educação, com o intuito de descobrir como a questão se apresentava nas escolas e entre as pessoas responsáveis pela condução do Ensino Religioso nos âmbitos citados.

3 Focos epistemológicos dos projetos

O primeiro projeto: *Ensino Religioso – concepções e práticas na rede estadual de escolas/RS*⁵ debruçou-se sobre o contexto prático do Ensino Religioso. Utilizou como base para a análise da realidade os registros escolares, o plano de estudos, a fala de alunos e alunas, de professoras de Ensino Religioso e de direções das escolas. Os dados coletados foram

³ A legislação específica do ER(Art. 33, lei 9475/97) prevê que: “§1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. §2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso”.

⁴ Destacamos para leitura o texto que se encontra no site: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a11.pdf>. PAULY, Evaldo. O dilema epistemológico do Ensino Religioso. **Revista Brasileira de Educação**. Set /Out /Nov /Dez 2004, no. 27.

⁵ O primeiro projeto, que teve sua vigência de 2004 a 2006, denominado “Ensino Religioso – concepções e práticas na rede estadual de escolas-RS” é apresentado em seus resultados no artigo: *Concepções epistemológicas no Ensino Religioso - desafios para a práxis*. No presente trabalho é reproduzida a parte que trata das concepções epistemológicas. Encontra-se disponível no site: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4602_2006/et2006-2c_lbrandenburg.pdf

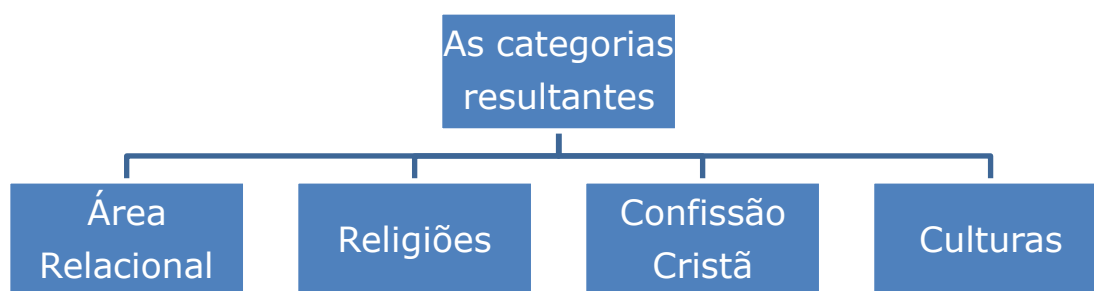
organizados em uma tabela comparativa em forma de palavras-chave a fim de que as ideias em torno do Ensino Religioso pudessem ser visualizadas e organizadas. As informações das tabelas foram lançadas em dois gráficos a fim de facilitar a análise e a busca de caminhos para a compreensão do ER em sua prática atual.

Primeiro são apresentados os gráficos com as categorias de concepções epistemológicas do Ensino Religioso, compostas a partir dos indicativos encontrados nos diferentes segmentos das escolas pesquisadas. Em seguida, são arrolados pontos importantes que surgem a partir da interpretação dos gráficos e que poderão servir de base para compreender as concepções epistemológicas e talvez subsidiar uma eventual proposta de trabalho na área do Ensino Religioso.

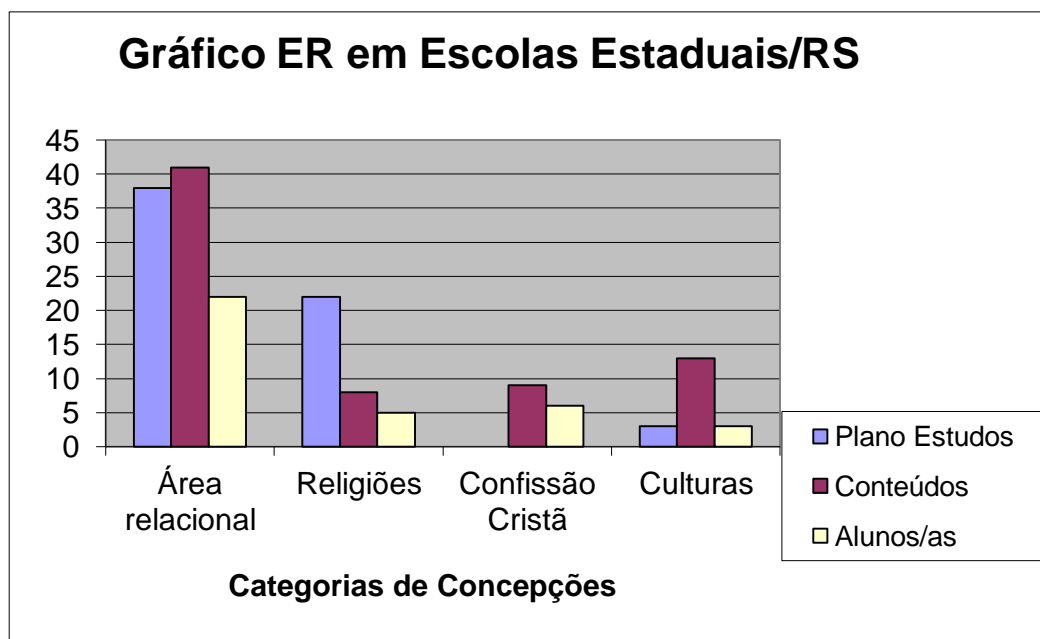
Busca-se também transpassar/contrapor as informações dos gráficos com a construção epistemológica tomada como referencial para o ER tendo o objetivo de colaborar para a reflexão e a reconstrução do ER no estado do RS, bem como em outras instâncias interessadas no assunto.

4 Gráficos das concepções epistemológicas do Ensino Religioso

Tomou-se como referencial a organização das categorias de concepções epistemológicas do Ensino Religioso em torno de quatro aspectos: Área Relacional, Religiões, Confissão Cristã e Culturas a partir da maior incidência de idéias a eles concernentes.



O primeiro gráfico trata dos planos de estudo, do registro de conteúdos e da fala de alunos e alunas:



Cabem dentro da área relacional todos os conteúdos que de uma ou outra forma evidenciam o trabalho com aspectos das relações, como por exemplo, relação entre Eu e o Outro, Eu e família, valores éticos e morais na vivência em sociedade, temas atuais entre outros.

Na categoria das Religiões estão incluídos movimentos religiosos como Umbanda, Espiritismo, Nova Era e o Budismo, entre outras. Os/as alunos/as mencionam também essa categoria nas falas. “A aula de ER serve para nós saber conviver com pessoas de outras religiões, de outros costumes, de várias raças, todas as coisas que não poderíamos falar em outras aulas”. Embora esta categoria seja reconhecível, percebe-se ainda uma falta de definição do que realmente se estuda quando se fala em religiões. No registro de conteúdos as religiões aparecem menos que nos planos de estudos, o que talvez evidencie a falta de professores/as qualificados/as para abordar as religiões, bem como a falta de estrutura da escola para assumir essa tarefa.

Na categoria da Confissão Cristã estão incluídas as ideias em torno da Fé Cristã como: Jesus Cristo, parábolas, histórias bíblicas, entre outros. Podemos observar a presença dessa categoria nas respostas dos/as alunos/as. Como por exemplo, “Por que precisamos aprender sobre Deus e Jesus”. A Confissão Cristã não aparece nos planos de estudos das escolas. Talvez por levar o mesmo peso que as demais religiões não se faça distinção. Interessante que nos registros de conteúdos (o que efetivamente foi trabalhado e registrado) fica acima da abordagem das religiões.

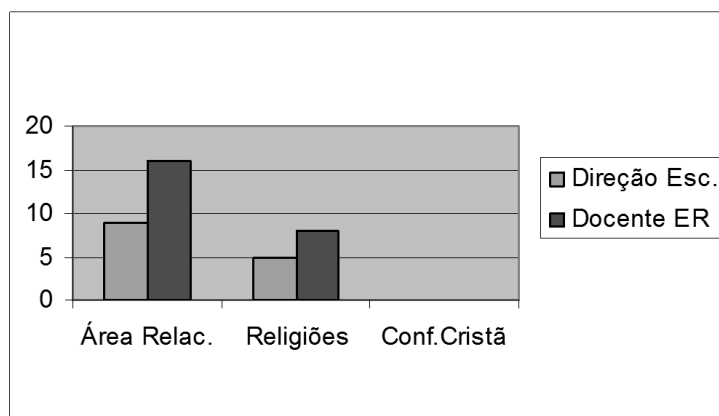
Na categoria das Culturas estão incluídos temas que abordam as diferentes culturas,

não apontando, necessariamente, para o universo religioso. Pode-se encontrar nos registros: lendas gaúchas, folclore brasileiro, Grécia, povo indígena, cultura de cidades específicas, entre outros.

Na fala dos/as alunos/as percebe-se a presença dessa categoria: “Para aprender a conviver, conhecer pensamentos opostos aos nossos, olhar o mundo de uma forma, que talvez não tivéssemos visto ainda”. “Trocar opiniões e conhecimentos com as outras pessoas. Aprender o que é importante, e seguir para mim e meus colegas e cultivar o que as pessoas tem de bom”

Os planos de estudos, os registros de conteúdos e a fala dos/as alunos/as demonstram que a Área Relacional ainda está dando base para a prática do ER. Uma base que ajuda muito quando não se sabe o que fazer com uma nova área de conhecimento que precisa ser assumida pela escola e que, muitas vezes, não encontra suporte de pessoal qualificado para assumir tal tarefa. O problema não reside no fato de o ER trabalhar com valores. O problema reside no fato de o ER não ir além dos valores, não assumir de igual forma o estudo dos fenômenos religiosos.

O segundo gráfico retrata as percepções que direções e professoras possuem em relação às categorias estabelecidas:



Entre direções e professoras repete-se a ênfase sobre o que chamamos de área relacional. Percebe-se que os valores ainda predominam como conceito epistemológico na fala do corpo docente e das direções. Os valores aparecem de forma bastante firme na prática docente, enquanto que a direção já tenta equilibrar os valores com as religiões. Essa diferença de percepção acontece por que o corpo docente expressa de forma mais exata a real prática do ER nas turmas, enquanto que a direção aborda o que conhece em termos de material orientador da práxis escolar e que nem sempre está em sintonia com a realidade da sala de aula.

Após fazer a pesquisa junto às escolas estaduais e setores responsáveis pelo Ensino Religioso em diferentes instâncias do sistema estadual de ensino, tornou-se necessário olhar também para os sistemas municipais de ensino do Rio Grande do Sul, analisando como estes articulam o ER a partir de sua autonomia legal e percepção da realidade.

5 Projeto: “Ensino Religioso: um olhar para as concepções e práticas em sistemas municipais de ensino”⁶

Nessa posição é que o projeto de pesquisa “Ensino Religioso: um olhar para as concepções e práticas em sistemas municipais de ensino” se situa, procurando investigar a situação do ER quanto ao aspecto legal, concepção epistemológica e prática do mesmo.

Como objetivo geral, procurou-se investigar como o Ensino Religioso estava sendo conduzido em alguns municípios do estado que possuem sistema de ensino próprio, no que se refere ao aspecto legal, à concepção epistemológica do ER e a sua prática. Essa análise permitiu verificar de que maneira(s) as três dimensões averiguadas estão interligadas, permitindo contribuições para o desenvolvimento do ER. Segundo a LDBEN, aos municípios cabe primeiramente o oferecimento da Educação Infantil e do Ensino Fundamental. Dessa forma, o projeto fez um olhar também para esses dois níveis de ensino, dando prioridade, no caso do Ensino Fundamental, para seus anos iniciais.

Em cada um dos sistemas de ensino consultados foram convidados o/a secretário/a municipal de educação e um/a responsável pelo ER no município, seja a Coordenação Pedagógica ou pessoa específica pela área, para escrever um depoimento sobre a situação do ER. Cada depoimento contou com perguntas norteadoras relativas aos três focos gerais do projeto – legislação, concepção epistemológica e prática, mas podiam ser escritos conforme a experiência de cada um/a.

Através das secretarias municipais de educação, escolas de Educação Infantil e Ensino Fundamental foram convidadas a participar da pesquisa. De cada nível educacional foram convidados professores/as e alunos/as. No caso da Educação Infantil, optou-se por crianças que tivessem cinco ou seis anos, preferencialmente um menino e uma menina, e respectivos/as professores/as. No Ensino Fundamental, de cada escola um aluno e uma aluna do quarto ano e seu professor foram convidados para a pesquisa. Assim como na secretaria, a

⁶O resultado do segundo projeto apresentado no presente texto foi divulgado no VII Salão de Pesquisa da EST em 2008 e publicado em CD-ROM: BRANDENBURG, Laude Erandi, HACK, Daniela. O Ensino Religioso nos Sistemas Municipais de Ensino. *VII Salão de Pesquisa da EST*. São Leopoldo: Faculdades EST. 03 a 05 de setembro de 2008. As conclusões do projeto específicas sobre as concepções epistemológicas são aqui reproduzidas.

cada pessoa envolvida foi solicitado que desenvolvesse um depoimento sobre aspectos legais, concepções epistemológicas e práticas do ER. Às crianças foram feitas perguntas pelas pesquisadoras, através de uma conversa, cujas respostas foram transcritas em documento correspondente.

É consenso entre os/as profissionais pesquisados/as que o ER deva se ocupar com a diversidade e conseqüente o diálogo inter-religioso e com valores morais e ético, com vistas ao desenvolvimento da área relacional. Secretário/as e responsáveis destacam o estudo do fenômeno religioso como objeto do ER. As professoras não mencionam esse termo, no entanto, falam de “religiões”, “festas religiosas”, “textos sagrados”, “religiosidade”, assuntos que precisam ser abordados a partir do reconhecimento da diversidade religiosa. A diferença indica que as instâncias atuantes na secretaria de educação domina ao menos a linguagem utilizada na legislação, senão os próprios referenciais. Ao mesmo tempo, os/as profissionais que atuam na escola não conhecem ou não possuem isso claro, embora trabalhem com aspectos afins.

Um aspecto que está bastante presente nos depoimentos das professoras é a diversidade. 86,6% afirmam que há diversidade religiosa na turma ou turmas com as quais trabalham e que conseguem trabalhar com ela de maneira satisfatória. A ênfase nas relações, com o trabalho de valores, hábitos e atitudes, também é percebida em suas falas, com dois terços das professoras fazendo menção direta ao conteúdo “valores”. Isso talvez seja justificado por duas razões. Primeiro pela ênfase que se dá na Educação Infantil e Anos Iniciais ao desenvolvimento da área relacional, trabalhando “valores” éticos presentes na sociedade.

Em segundo lugar, enquanto confessional, o Ensino Religioso foi tratado como um espaço onde se aprendem determinados tipos de comportamentos considerados éticos. O pouco tempo da nova concepção legal do ER em vista da tradição confessional e a falta de formação específica em ER acarretam numa reprodução daquilo que se aprendeu enquanto estudante por parte das professoras.

São relacionados ainda pelas professoras meio ambiente, sexualidade, espiritualidade, família, drogas, AIDS como temas da alçada do ER. A presença desses assuntos remete à integralidade do currículo dos níveis educacionais pesquisados. O ER, dessa forma, é parte integrante da prática interdisciplinar presente na Educação Infantil e anos Iniciais do Ensino Fundamental.

A princípio, todas as escolas consultadas são autônomas para definir os conteúdos abordados no ER e demais áreas de conhecimento, a partir do que determina a legislação. Os

Planos de Estudos pesquisados apontam como conteúdos pertinentes ao ER, por ordem de ocorrência, a área relacional (respeito, tolerância, limites, família, valores), festas e datas comemorativas, Campanha da Fraternidade, aspectos das religiões, como divindades, narrativas sagradas, rituais, e mais específicos, como Deus, também chamado de Criador, parábolas e oração, educação ambiental, sexualidade.

Percebe-se uma aproximação com a concepção legal atual sobre o ER, mas também vestígios de quando era confessional, com temáticas bem específicas da tradição cristã, especialmente católica. Outro aspecto presente é a proximidade do ER com a situação individual e social e sua concepção como transdisciplinar. Através de temas como educação e sexualidade, relações, por exemplo, o ER é constituído com lugar onde se conhece a si mesmo, o mundo e o transcendente, aprendendo-se formas de se relacionar com essas dimensões.

A partir desses diversos entendimentos epistemológicos do ER, é interessante ver o que alunos e alunas pensam sobre o assunto. No que se refere aos depoimentos das crianças da Educação Infantil, esses estão relacionados mais à realidade vivida no ambiente escolar do que sobre o pode ser abordado. Quanto às crianças dos Anos Iniciais, 33% delas entendem que o ER trata de assuntos relacionados ao comportamento humano e à ética, como ter respeito, dar bom exemplo às outras pessoas, não brigar. O mesmo número acredita que no ER se trabalhe as religiões, conhecendo-as e aprendendo a respeitar todas elas. 58% das crianças afirmam que no ER se estude sobre Deus e Jesus Cristo e/ou que se aprenda a orar, a falar com Deus.

Através desses diversos depoimentos, pode-se perceber que os e as estudantes pensam que o ER deva abordar aspectos da área relacional, como valores, tipos de comportamento e atitudes, a diversidade cultural religiosa existente na sociedade brasileira, incentivando o diálogo e o respeito a todas as religiões, mas também ensinar a orar e sobre Deus. A contradição presente em tal concepção indica a existência de uma parcialidade na compreensão do ER enquanto determinado pela legislação vigente. Aspectos importantes e novos do ER, como o respeito à diversidade religiosa, já estão presentes no horizonte e na realidade dos sistemas de ensino, mesmo que ainda não totalmente compreendidos. O fato de que no ensino fundamental 58% afirmam que no ER se estude sobre Deus, Jesus Cristo e/ou se aprenda a orar isso é um indicativo da faixa etária, pois crianças e pré-adolescentes não conseguem abstrair a tal ponto de pensar em religiões ou culturas religiosas fora daquela mais conhecida ou, inclusive, praticada, que no Brasil possui grande influência cristã.

Nesse sentido as duas pesquisas resultantes de dois projetos distintos demonstraram

semelhantes concepções epistemológicas em diferentes Sistemas de Ensino. Os resultados das investigações demonstram que uma mudança de paradigmas se faz necessária e que ela se dá de modo mais lento do que, a princípio, se espera.

6 Estudos mais recentes

O artigo de João Décio Passos *Epistemologia do Ensino Religioso: a inconveniência política de uma área de conhecimento* apresenta o aspecto epistemológico do ER do ponto de vista das bases antropológicas, metodológicas e educacionais da educação do ser humano e aponta que a epistemologia do Ensino Religioso não deixa de ser uma questão política e de reconhecimento de um território específico. No início do artigo de Passos (2011, p. 108), o autor afirma: “A epistemologia se inscreve no rol das abordagens que buscam os fundamentos de uma determinada área de conhecimento ou de uma ciência, ou mesmo de uma prática pedagógica ou técnica que reivindique sua fundamentação teórica como conhecimento legítimo”. Nesse processo de tornar-se legítimo e consolidado como área de conhecimento, o Ensino Religioso, enquanto componente curricular, tem enfrentado percalços, mas alcançado alguns avanços nos projetos pedagógicos das escolas.

Talvez essa dimensão política do Ensino Religioso seja a luta mais importante até o momento e, por isso, a especificidade epistemológica não tenha progredido como se esperava.

O mais recente estudo sobre a epistemologia do ER foi realizado por Marlon Leandro Schock (SCHOCK, 2012): *Aportes epistemológicos para o Ensino Religioso na escola: um estudo analítico-propositivo*. O autor aponta em sua análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso uma evidente priorização do Transcendente como objeto de estudo. Ele aponta em sua análise quatro desmembramentos: 1) a Transcendência; 2) um sentido para a vida; 3) o fenômeno religioso; 4) as tradições religiosas e outros desmembramentos. Além disso, o autor aponta, admirado, o pequeno número de menções ao objeto do ER no site do FONAPER. Em sete anos, apenas 2 menções ao objeto de estudo e, 2008 acessos. O autor também aponta para o fato de que a primeira edição dos PCNER de 1997 coloca o Objeto Próprio do Ensino Religioso - OPER como o Transcendente. Já na 9ª edição, conforme Marlon, a coordenação aborda o fenômeno religioso como OPER. (SCHOCK, 2012, p.292-2).

Conclusões

Os dados levantados indicam para uma apresentação polissêmica ou variada da epistemologia do Ensino Religioso. Talvez a especificidade do Ensino Religioso seja de que essa área de conhecimento é, justamente, hospedeira de uma episteme diversificada. A tão combatida abordagem dos valores constitui-se como um dos focos epistêmicos recorrentes tanto nas pesquisas de campo quanto no quinto eixo dos conteúdos de formação do FONAPER. O eixo Ethos parece ser uma dimensão que está consolidada como parte da episteme dessa área de conhecimento. E a dimensão política também parece estar ainda por muito tempo como um foco essencial, se não epistemológico, mas como práxis do cotidiano escolar e diante dos Sistemas de Ensino, pois o Ensino Religioso ainda necessita conquistar o seu status de área de conhecimento diante das outras ciências. As inconclusões aqui apresentadas indicam para o trabalho ainda por fazer na área epistemológica do Ensino Religioso e na sua investigação. A semente já está lançada, mas ainda haverá de gerar muitos frutos.

REFERÊNCIAS

BRANDENBURG, Laude Erandi, HACK, Daniela. O Ensino Religioso nos Sistemas Municipais de Ensino. *VII Salão de Pesquisa da EST*. São Leopoldo: Faculdades EST. 03 a 05 de setembro de 2008.

FONAPER – Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso.. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso*. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

FONAPER. *Ensino Religioso e o conhecimento religioso*. Caderno de Estudos Integrantes do Curso de Extensão – a distância – de Ensino Religioso, s/d.

PAULY, Evaldo. O dilema epistemológico do Ensino Religioso. *Revista Brasileira de Educação*. Set /Out /Nov /Dez 2004, no. 27. Em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a11.pdf>. Acesso 19/02/2012.

PASSOS, João Décio. Epistemologia do Ensino Religioso: a inconveniência política de uma área de conhecimento. *Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura*. Ano VII, n. 34, 2011, p. 108-124.

<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/downloads/2011/04/05Epistemologia.pdf> (acesso em 09.10.2011).

SAVIANI, Dermeval. *A nova lei da educação: Trajetória, limites e perspectivas*. Campinas: Autores Associados, 1997.

SCHOCK, Marlon Leandro. *Aportes epistemológicos para o Ensino Religioso na escola: um estudo analítico-propositivo*. (Tese de Doutorado) São Leopoldo: EST, 2012.

CONEXÕES ENTRE ENSINO RELIGIOSO, ALFABETIZAÇÃO E PRÁTICA PEDAGÓGICA NO ENSINO FUNDAMENTAL

*Lourival José Martins Filho**

Resumo

Ensino Religioso, Alfabetização e Letramento. Ensino Religioso e práticas pedagógicas nos anos iniciais do ensino fundamental. Ensino Religioso e desenvolvimento da oralidade, produção textual e sistematização do código no processo de alfabetização. A linguagem escrita como signo mediador e a contribuição do componente curricular Ensino Religioso

Palavras-chave: Ensino Religioso, Alfabetização e Letramento; práticas pedagógicas; ensino fundamental; oralidade

O artigo que apresentamos é fruto da nossa pesquisa: O machado é emprestado! – O lugar do componente curricular Ensino Religioso na formação docente para os anos iniciais do ensino fundamental em Santa Catarina, realizada em estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós Graduação em Teologia na área de Educação e Religião da Pontifícia Universidade Católica do Paraná PUC/PR. Participamos na referida instituição do grupo de pesquisa: GPER – Educação e Religião que tem como objetivo: subsidiar a formação de profissionais e pesquisadores nas temáticas da identidade religiosa e da área do conhecimento e práxis do Ensino Religioso.

Realizamos uma pesquisa-ação ciente do rigor acadêmico buscando promover o confronto entre os dados, as evidências, as informações coletadas, o conhecimento teórico do componente curricular ensino religioso e as práticas pedagógicas realizadas por professores que atuam no ensino fundamental em Florianópolis.

Sendo qualitativa a pesquisa não assumiu uma posição de neutralidade científica ou asséptica frente ao fenômeno pesquisado.

Acreditamos que conhecer a dinâmica das aulas dos docentes que lecionam Ensino Religioso é uma das formas de repensar a formação inicial e continuada desses profissionais.

Optamos firmemente pela pesquisa-ação como abordagem metodológica. Entre as diversas definições, nós optamos pela seguinte:

[...] a pesquisa-ação é um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo (THIOLLENT, 2005, 16) [...]

* Pós-Doutorado em Teologia, Diretor de Ensino do Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED/UEDESC e Presidente do Conselho Municipal de Educação de Florianópolis. e-mail: lourivalfaed@gmail.com

Com esta compreensão a pesquisa se pautou no contato de doze meses com 08 (oito) professores habilitados para a docência do componente curricular Ensino Religioso no ensino fundamental e que atuam na rede de ensino em Florianópolis.

Tínhamos sempre em mente que na pesquisa-ação um dos principais objetivos consiste em dar aos pesquisadores e grupos de participantes os meios de se tornarem capazes de responder com maior eficiência aos problemas da situação em que vivem. Trata-se de facilitar a busca de soluções aos problemas reais para os quais os procedimentos convencionais têm pouco contribuído (THIOLLENT, 2005,10).

Percebemos nitidamente entre os participantes da pesquisa o processo de construção de suas identidades docentes, na área do Ensino Religioso pois a partir dos referenciais curriculares e dos textos legais, o Ensino Religioso é componente curricular que deve estar, obrigatoriamente, em todos os currículos escolares. Essa obrigatoriedade não significa catequese, mas processo de construção do conhecimento a partir do diálogo com os diferentes que estão no caminho da construção da identidade (FUCHS, 2008, 130).

Neste artigo traremos para nossas análises a concepção de prática pedagógica compreendida como sendo todas as relações e ações que são estabelecidas entre os diferentes sujeitos (adultos e crianças, adolescentes e jovens) que compõem o universo do cotidiano escolar. Entendemos que pensar a prática pedagógica do Ensino Religioso nos no ensino fundamental é refletir criticamente sobre os processos de ensino e aprendizagem dos seres humanos e afirmar a importância da mediação qualificada do professor neste processo.

Eu vou melhorando a minha prática pedagógica ao ensinar ensino religioso a cada ano. Eu não levava muito sério o ensino religioso como área de conhecimento. Mas quando tive acesso a propostas curriculares e participei de alguns encontros na área, percebi que o Ensino religioso é fundamental para pensarmos numa escola diferentes desta que esta ai cheia de droga e violência. E o que a gente aprende ao ensinar ensino religioso também modifica nossa prática pedagógica e o próprio sentido da vida te garanto que passei até a cuidar melhor da minha saúde. Quero viver muito para também ensinar a outras crianças. Professor Participante - A

Salientamos então que ao buscar desenvolver uma concepção de prática pedagógica, é necessário que o professor investigue e reflita sobre suas próprias ações, ou seja, sobre o que desenvolve no exercício de seu trabalho docente, com a disposição de intencionalmente modificá-la, transformá-la, sacudi-la, remexer e desacomodar o pedagógico.

Acreditamos que o exercício das práticas pedagógicas nas escolas exige dos professores constante reflexão sobre suas ações, sobre seu agir e pensar pedagógico. Neste

mesmo sentido, afirmamos que a prática pedagógica pressupõe uma intencionalidade para a aquisição de um novo saber; pressupõe, portanto, o ensino de algo, que precisa ser brevemente pensado, sistematizado e objetivado para que possa ser apropriado por outro sujeito. Considera que a prática pedagógica consiste no processo de construção da aprendizagem, que se dá nas relações do sujeito consigo mesmo e com os outros, as quais processam-se num contexto social e institucional situado e situante (PEREIRA, 1991, 220). Nesta linha de pensamento que afirmamos a escola ser o lugar privilegiado para o desenvolvimento da aprendizagem, sendo fundamental definir pressupostos claros e objetivos sobre o que se pensa ser necessário consolidar nas práticas pedagógicas dos professores. Pressupostos que nos proporcionem recuperar o papel essencial do professor, os quais por meio do exercício do trabalho docente precisam desenvolver a aprendizagem como fenômeno de humanização.

Quando afirmamos que uma prática pedagógica precisa ter dinâmica própria (GOMES, 2006, 12) estamos nos referindo à necessidade das ações/práticas educativas dos professores estarem correlacionadas a uma proposta curricular de educação que priorize o acompanhamento e a sistematização destas ações/práticas em seu desenvolvimento. Ao ensinar Ensino Religioso no iniciais do ensino fundamental o professor precisa considerar o processo educativo de forma abrangente, o que implica na concepção de seus objetivos, conteúdos, procedimentos da relação ensino-aprendizagem, com os determinantes dos processos sociais em suas dimensões culturais, ideológicas, éticas, religiosas, políticas e suas implicações, considerando o contexto no qual está inserido o educando (FIGUEIREDO, 1994, 131). Vejamos então, o registro de uma outra observação no contexto da pesquisa.

A professora começa sua aula dizendo para as crianças que a religião faz parte da vida das pessoas. Comenta que se olharmos ao redor de onde moramos vamos ver nas igrejas, nas lojas nas ruas sinais da presença da religião. Logo distribui os educandos em equipes de quatro e em seguida entrega uma folha em branco pedindo que os mesmos desenhem um símbolo que expressem a presença da religião em nossa vida. Um educando de um grupo no meio da sala pede para a professora que ao invés do desenho seria melhor procurar nas revistas e fazer uma colagem. A professora diz que tudo bem vai ao armário e distribui algumas revistas para os grupos de crianças. A maioria dos grupos prefere fazer colagens. Quando terminam a professora pede que apresentem o que fizeram Em dois grupos aparecem fotos de igrejas católicas e templos evangélicos. Em outro grupo aparece uma cruz. Outro grupo cola no seu trabalho a fotografia do papa João Paulo II. Já em outro grupo os alunos colam uma mesquita. Bate o sinal para o término da aula e os alunos ficam eufóricos para sair.

A professora comenta que conversará com a turma no dia seguinte sobre as colagens e diz”. Crianças todos nós participamos de alguma forma de religiosidade – Diário de Campo – Observação -5 série. Professora participante B

Percebemos então que as práticas pedagógicas em ensino religioso não precisam ser realizadas para tornar as pessoas mais devotas, nem uma ligação com o Transcendente, mas desenvolver nos educandos a capacidade de fazerem uma releitura do fenômeno religioso. É olhar para a vida e ser capaz de conhecer e compreender a dimensão religiosa e percebê-la como algo intrínseco ao ser humano e fazendo parte da sua vida (SCUSSE 2008, 173).

Entretanto, cabe ressaltar que as práticas pedagógicas em seu desenvolvimento não são lineares, mas se concretizam e são modeladas a partir de um determinado horizonte formativo e cultural. Ao assumir o Ensino Religioso na perspectiva da formação, da busca de um significado de vida, do desenvolvimento da personalidade com critérios seguros, do compromisso com a plena realização, tem implicações com os conteúdos e as metodologias veiculadas. Isto é, exige-se a coerência e a consistência entre teoria e prática, intenções e ações, o que perpassa pela transformação de seu articulador, de seu interlocutor, de seu mediador que é a pessoa do educador, o professor de Ensino Religioso como catalisador pela sua sensibilidade, perspicácia e criatividade (JUNQUEIRA, 2004, 35).

Nessa perspectiva, enfatizamos que as práticas pedagógicas quando pretendem ser significativas aos processos de ensino e aprendizagem, precisam ser esboçadas e estarem pautadas por uma proposta curricular consistente e coerente com cada contexto histórico que se aplica.

Percebemos então que, o desafio das práticas pedagógicas das escolas nesse momento histórico, nos parece ser: definir a sua organização cotidiana, construir o seu caráter específico, elaborar uma identidade própria. Três dimensões que precisam levar em consideração a forma diversa e plural da sociedade. Este mote de ações é de responsabilidade do coletivo da escola, tendo que articular em sua elaboração e implementação a participação de todos os sujeitos envolvidos – crianças/alunos, profissionais em geral, famílias e comunidade. Então se o Ensino Religioso é mais uma área de Conhecimentos, seu lugar está posto ao lado dos outros saberes que compõem o currículo escolar. Faz-se necessário, então, que o profissional-docente deste saber se aproprie de seu lugar de importância junto aos demais saberes. Nem maior, nem menor. Mas igual. Tal apropriação de significados, porém, não é gratuita. Há que tornar-se muito competente para a função. Há que esmerar-se para que o trabalho realizado no Ensino Religioso mostre a que veio. Tudo se torna fruto de muito

trabalho, pesquisa, disponibilidade, interesse e desejo de participação (JUNQUEIRA, 2002, 53).

Neste sentido o Ensino Religioso enquanto disciplina integra-se à reflexão e organização pedagógica da escola e com ela colabora executando a parte que lhe cabe no processo: dar vida aos elementos curriculares dentro de sua realidade específica (BRANDEBURG, 2004, 41).

Entendemos então que o educador do Ensino Religioso tem papel relevante, pois: a) deve ser guia e está atento e disponível aos caminhos dos educandos; b) devem escutar o que os alunos sabem e necessitam expressar; c) não deve ser o único e principal informante; d) deve conectar os temas propostos a outros conteúdos e à realidade; e) deve possibilitar a intervenção do maior número de alunos; f) deve dar fisionomia pessoal ao seu trabalho; g) deve dar organicidade ao processo educacional; h) deve ter a compreensão do educando como sujeito componente e capaz, que necessita partilhar sua vida com o grupo; i) deve saber organizar os espaços e o tempo de acordo com as exigências do trabalho a ser executado (WACHS, 2007, 70).

Assim a noção que trazemos de prática pedagógica e proposta curricular pode nos ajudar a romper com os modelos de educação escolar pautados na escolarização tradicional, no qual predominam e sobressaem práticas pedagógicas de repetição, treino e disciplinamento. Neste modelo educacional prevalece ainda, a concepção pedagógica adultocêntrica, expositiva e verbalista, onde é comum o uso de estratégias que imobilizam as crianças em prol da exigência exacerbada do silêncio e da instrução. Para além desses padrões historicamente hegemônicos no campo educacional, apontamos iniciativas de se pensar a educação escolar e suas práticas pautando-se em processos dialógicos e colaborativos. Assim, o jeito de fazer a aula de Ensino Religioso pode permitir diferentes formas de expressão participativa. Nisso reside seu diferencial. Isso implica a realização de uma aula dinâmica, envolvendo diferentes linguagens (BRANDEBURG, 2004, 127).

Ao defendermos a atividade educativa como construtora da aprendizagem das crianças, adolescentes jovens e adultos desenvolvemos argumentos que este processo precisa essencialmente ser construído na escola, sendo o papel do professor primordial nessa construção. Nessa perspectiva, reafirmamos a idéia de considerar todos os conhecimentos importantes, sem menosprezar o conhecimento científico em detrimento do conhecimento cotidiano, pois as duas dimensões dão forma e função às práticas didáticas escolares e precisam estar interligadas a atividade educativa cotidiana da escola. Entendemos que o Ensino Religioso precisa ser metodologicamente o que é teoricamente. Assim, conclui-se que

o modo de ensinar é tão propositivo quanto o próprio conteúdo e o objetivo (BRANDEBURG, 2004, 143).

Com esta compreensão estamos entendendo e analisando os processos de aprendizagens conforme descreve Paulo Freire (1996), para o autor o aprender é a capacidade para criar, construir, reconstruir ou transformar um dado conhecimento ou uma dada realidade, de modo que, as crianças não têm o papel passivo de receber aquilo que os adultos lhes transmitem, mas são ativas na construção dessa aprendizagem, que se dá por meio das interações e nas relações com os outros. Até porque o professor de Ensino Religioso é desafiado a silenciar para “ouvir e falar com os seus alunos”. Num processo dialógico, a diversidade e a diferença surgirão de forma espontânea e favorecerão a constituição da identidade de cada ser humano (FUCHS, 2008, 130).

Registramos também que: É imprescindível mostrar ao professor e à professora que buscam formação na área do ER que é possível respeitar a pluralidade cultural e religiosa e trabalhar adequadamente com ela, enriquecendo-se dessa interação com a diversidade para formar pessoas com espírito de alteridade e construtoras da paz (HACK, 2008, 110).

Neste processo de educação integral, a atividade educativa é considerada por nós, a atividade por excelência do desenvolvimento e da aprendizagem das crianças. Atividade que envolve corpo e mente, ou ainda, corpo, mente e coração. Dimensões que formam a totalidade do ser criança e que os adultos-professores as vezes insistem em fragmentar, separar e obstaculizar. Por isso entendemos que se:

O Ensino Religioso faz parte dos saberes que contribuem para a formação do cidadão, não pode ficar marginalizado na escola. O professor de Ensino Religioso deve participar, em igualdade de condições, da elaboração e execução do Projeto Pedagógico da Escola, deve estar presente nos acontecimentos de integração do calendário escolar, dos conselhos, dos principais eventos da comunidade (CORDEIRO, 2004, 85)

Assim, no que diz respeito ao processo de aprendizagem das crianças, podemos inferir que: consideramos ser patente a necessidade dos professores conversarem, pesquisarem, questionarem e opinarem sobre a dimensão do aprender. Neste sentido a tarefa que se coloca para os agentes educacionais do Ensino Religioso é a de educar para o respeito, a liberdade e a convivência solidária. Educar pelos conteúdos, métodos e linguagens, mas, sobretudo pela coerente vivência desses valores.

Neste sentido de acordo com Tardif (2002,13) a análise do trabalho dos professores, considerado em seus diversos componentes, tensões, polêmicas e dilemas, possibilita

compreender melhor a prática pedagógica. Assim, a pedagogia se constitui no campo das relações humanas, estando, portanto, o exercício do trabalho docente imerso nessas relações.

Para nós: “O Ensino Religioso na escola não pode se manter apenas conceitualmente. Ele é real, tem uma episteme própria, localiza-se ao lado de outros campos de saber e acrescenta, á visão sobre a realidade, mais um modo de discuti-la para compreendê-la (MENEGHETTI,2002, 57)”.

Estas reflexões se articulam com a definição de trabalho docente, na qual não significa apenas um cumprir ou executar tarefas, mas é também a atividade por excelência, onde participam sujeitos que não podem exercer seu trabalho sem dar um sentido ao que fazem. Portanto, o trabalho docente se distancia bastante de outras profissões cujo universo do trabalho cotidiano é burocratizado, onde as atividades acontecem segundo imagens previsíveis, repetitivas e padronizadas.

Temos afirmado as práticas pedagógicas como criadoras de necessidades humanas, potencializam o desenvolvimento humano de nossas crianças. É importante que vislumbremos as diferentes possibilidades no que diz respeito às novas demandas sociais que levam a escola a assumir novas características e novos papéis. Assim, cremos que as práticas didáticas precisam se tornar para as crianças/alunos uma fonte de efetivação de conhecimento intelectual, cultural e humano. Para tanto é necessário construir no Ensino Religioso situações de aprendizagem cooperativas que promovam a troca de experiências entre os educandos, por meio de exposições, estudos, debates, leituras, pesquisas, reflexões ou outras formas para aprofundar e atualizar o conhecimento religioso, entendendo-o como parte da pessoa, favorecendo um convívio social pacífico e o re-aprender a viver em “comum-unicidade” de uma outra forma, ou seja, viver com e não contra o outro, entendendo as diferenças (OLENIKI, 2004, 19).

REFERÊNCIAS

BRANDENBURG, Laude Erandi. *A interação pedagógica no ensino religioso*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.

CORDEIRO, Darcy. A evolução dos paradigmas e o ensino religioso. In: SILVA, Valmor da (Org.). *Ensino Religioso: educação centrada na vida: subsídios para a formação de professores*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 31. (Pedagogia e educação).

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino religioso: perspectivas pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994 – (Coleção ensino religioso escolar. Série fundamentos).

FUCHS, Henri Luiz. O ensino religioso: a diversidade, a identidade na escola. SIMPÓSIO DE ENSINO RELIGIOSO, 5, 2008, São Leopoldo. *O ensino religioso: diversidade e identidade...Organizadores: Remi Klein; Laude Erandi Brandenburg; Manfredo Carlos Wachs.* São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

GOMES et al. *Os saberes e o fazer pedagógico: uma integração entre teoria e prática.* Educar, Curitiba: UFPR, n.28, 2006.

HACK, Daniela; BRANDENBURG, Laude Erandi. O ensino religioso nos sistemas municipais de ensino: alguns hiatos a serem enfrentados. SIMPÓSIO DE ENSINO RELIGIOSO, 5, 2008, São Leopoldo. *O ensino religioso: diversidade e identidade...Organizadores: Remi Klein; Laude Erandi Brandenburg; Manfredo Carlos Wachs.* São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O ensino religioso no contexto da educação.*

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. e WAGNER, Raul (Orgs.). *Ensino religioso no Brasil.* Curitiba : Champagnat, 2004. p.35.

MARTINS FILHO, Altino José et al. *Infância plural: crianças do nosso tempo.* Porto Alegre: Mediação, 2006. p.13.

MARTINS FILHO, Altino José. O lugar da criança. *Pátio Educação Infantil*, v.6, n. 17, p. 10-13, jul/out 2008.

MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. As contribuições do ensino religioso para a formulação do projeto político-pedagógico da escola. JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; MENEGHETTI Rosa Gitana Krob; WASCHOWICZ, Lílian Anna. *Ensino religioso e sua relação pedagógica.* Vozes: Petrópolis, RJ: 2002.

OLENIKI, Marilac Loraine R. ; DALDGAN, Viviane Mayer. *Encantar: uma prática pedagógica no ensino religioso.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PEREIRA, C. I.et al. *Análise da prática pedagógica: a interdisciplinaridade no fazer pedagógico.* Educação & Sociedade, n.39, agosto/1991.

QUADROS, Eduardo Gusmão de; MIRANDA, Janira Sodré. O ecumenismo religioso. In: SILVA, Valmor da (Org.). *Ensino Religioso: educação centrada na vida: subsídios para a formação de professores.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 85. (Pedagogia e educação).

SCUSSE, Marcos André. Professor pesquisador no ensino religioso: um olhar para a religiosidade e as religiões. SIMPÓSIO DE ENSINO RELIGIOSO, 5, 2008, São Leopoldo. *O ensino religioso: diversidade e identidade...Organizadores: Remi Klein; Laude Erandi Brandenburg; Manfredo Carlos Wachs.* São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional.* 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação.* 14 ed. São Paulo: Cortez, 2005.

WACHS, Manfredo Carlos. *Aportes para uma hermenêutica da identidade e da práxis docente*. 2004. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo-RS, 2004.

WACHS, Manfredo Carlos. A didática do ensino religioso em cursos de formação de professores de ensino médio. WACHS et al. (Org.). SIMPÓSIO DE ENSINO RELIGIOSO, 4, 2007, São Leopoldo. *Práxis do ensino religioso na escola*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2007. p. 70.

HÁ ESPAÇO PARA O ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA? UMA ANÁLISE SOBRE OS DEBATES RECENTES ENTRE GRUPOS LAICOS E RELIGIOSOS NO BRASIL.

*Márcio Hoff**

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar os debates e conflitos envolvendo a laicidade do Estado brasileiro, tendo como objeto de pesquisa as controvérsias a respeito do ensino religioso nas escolas públicas. A atual legislação institui a obrigatoriedade do ensino religioso em escolas públicas e o Estado subsidia sua oferta. Como não há consenso sobre um modelo único de ensino religioso, alguns Estados adotam a modalidade na forma confessional e contratam professores na qualidade de representantes de grupos religiosos. O modelo confessional, criticam seus adversários, contraria a Constituição. Já os religiosos, alegam que o ensino religioso está em consonância com os desejos da maioria cristã presente no país. As disputas ocorrem em torno da constitucionalidade do ensino religioso e da correta definição da laicidade estatal, opondo grupos religiosos e educadores, laicistas, entre outros.

Palavras-Chave: Ensino religioso. Laicidade estatal. Escola pública

Introdução

O objetivo principal deste artigo é analisar debates e conflitos públicos envolvendo a laicidade do Estado brasileiro, tomando como objeto empírico de pesquisa as controvérsias a respeito do ensino religioso nas escolas públicas. A escolha dessa temática resulta de diversos questionamentos e, inclusive, da percepção de que ao mesmo tempo em que a Constituição afirma seu caráter laico, desde os primórdios da República, assegurando a separação entre Estado e Igreja, estabelece, simultaneamente, a cooperação entre ambos em prol do interesse público.

A legislação institui a obrigatoriedade do ensino religioso em escolas públicas, enquanto o Estado subvenciona sua oferta e delega aos sistemas de ensino municipais e estaduais a tarefa de escutar entidades civis constituídas por distintas denominações religiosas, a fim de definir conteúdos e estabelecer normas para habilitar e admitir professores. Como não há consenso sobre legislação e um modelo único de ensino religioso, alguns estados oficializam a modalidade na forma confessional e admitem a contratação de

* Doutorando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Bolsista Pró-Bolsas PUCRS. E-mail: hoffmarcio@hotmail.com

professores na qualidade de representantes de confissões religiosas, atribuindo a elas a deliberação sobre os conteúdos. O modelo confessional, criticam seus adversários, contraria a LDB e a Constituição.

Já os religiosos, sobretudo os católicos, alegam que o ensino religioso está em consonância com os desejos da maioria cristã presente no país, respeita a liberdade religiosa e contribui para disseminar valores éticos entre os estudantes. Os debates e as disputas ocorrem a respeito da constitucionalidade ou não do ensino religioso, da correta definição da laicidade estatal e de sua correta aplicabilidade, opondo grupos religiosos e educadores, juristas, intelectuais, jornalistas, ateus, laicistas, entre outros. A própria dubiedade da laicidade estatal concorre, de alguma forma, para escudar diferentes posições sobre o tema.

1 A atualidade do Ensino Religioso no Brasil

O atual marco jurídico-constitucional prevê a oferta obrigatória do ensino religioso no currículo da educação básica das escolas públicas, mesmo que sua presença não seja “objeto de consenso democrático” entre os brasileiros (DINIZ, 2010, p.13). Segundo Débora Diniz¹, a oferta de ensino religioso nas escolas públicas, na verdade, é objeto de enorme controvérsia e disputa entre grupos religiosos e laicos, envolvendo a questão da laicidade do Estado brasileiro.

As discussões sobre o ensino religioso granjearam maior notoriedade a partir da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996. A redação original do artigo 33 previa que o ensino religioso fosse ofertado no formato confessional e interconfessional, conceitos que ainda permeiam o campo do ensino religioso no Brasil, pois beneficiam de forma explícita os interesses de grupos religiosos na educação pública. Objeto de duras disputas políticas, a lei 9475/1997 ganhou nova redação na LDB, tendo como relator do processo o então deputado padre Roque Zimmermann (PT/PR). Esse fato evidencia a força dos interesses da Igreja Católica sobre o campo político e educacional brasileiro (DINIZ, 2010, p.15).

A proposta sugerida pelo deputado foi elaborada em cooperação com o Fórum

¹ É organizadora e uma das autoras do livro *Laicidade e Ensino Religioso no Brasil*. Esta obra é resultado de uma pesquisa intitulada *O Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras. Qual pluralismo?*, realizada entre 2007 e 2010 e, que analisou todas as legislações do Ministério da Educação e das Secretarias Estaduais de Ensino que regulamentam a presença do Ensino Religioso nas instituições públicas de ensino. Este projeto contou com o apoio da UNESCO e foi financiado pela Fundação norte-americana MacArthur. Débora Diniz é antropóloga e desenvolve projetos de pesquisa sobre bioética, feminismo, direitos humanos e saúde.

Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER)², a partir de diversos estudos de professores e comunidade acadêmica, empenhados em garantir a oferta do ensino religioso nas escolas públicas. O substitutivo proposto por Zimmermann efetuou as seguintes alterações no artigo 33: suprimiu as modalidades ensino confessional e interconfessional; concedeu espaço ao pluralismo religioso, privilegiando o modelo de ensino inter-religioso; proibiu a prática de proselitismo religioso e definiu que a escolha de conteúdos e as formas de habilitação de professores seriam delegadas aos sistemas de ensino que poderiam, na forma da lei, consultar entidades religiosas para o seu cumprimento. Aos estados e municípios coube a responsabilidade de contratar e realizar o pagamento dos professores. A nova concepção de ensino religioso não foi, entretanto, aceita por todos na Câmara dos Deputados. Ao longo dos debates, muitos parlamentares defenderam a adoção do ensino confessional, gerando novos conflitos e negociações (DINIZ, 2010; JUNQUEIRA, 2007). Os raros estudos e pesquisas realizados após a revisão do artigo 33 da LDB evidenciam o imbróglio “ético do ensino religioso nas escolas públicas, em particular quanto à definição de habilitação para a contratação de professores e quanto ao conteúdo do ensino, se confessional ou laico” (DINIZ, 2010, p.26).

O caso do Estado do Rio de Janeiro é um exemplo emblemático da adoção do modelo confessional de ensino religioso.³ De iniciativa do deputado Carlos Dias (PP-RJ), ligado à Igreja Católica, a lei estadual 3.459, de 14 de setembro de 2000, que instituiu ações normativas para o ensino religioso em todas as escolas públicas da rede estadual, foi consenso entre seus pares na Assembléia Legislativa fluminense e sancionada pelo então Governador Antony Garotinho, recém-filiado a uma denominação evangélica (CUNHA, 2008). A lei implantou o modelo confessional em toda a rede estadual de ensino e a obrigatoriedade da oferta da disciplina nas escolas estaduais de ensino básico, profissional e especial, não se limitando ao ensino fundamental, conforme previsão da LDB.

Em 2003, a governadora Rosinha Garotinho autorizou a realização de concurso público para o provimento de 500 vagas distribuídas entre professores de ensino religioso que se declarassem católicos (342 vagas), evangélicos (132 vagas) e de outros credos (26 vagas), ocasionando mal-estar nas escolas em razão do caráter confessional da disciplina (DINIZ,

² Criado em 1996, na cidade Florianópolis, o FONAPER denomina-se uma associação civil de direito privado, sem vínculo confessional e que congrega pessoas físicas e jurídicas identificadas com o ensino religioso. Cabe destacar que as coordenações do Fórum, desde a sua fundação, sempre foram marcadas pela forte vinculação religiosa de seus membros, a maioria ligada às Igrejas Católica, Luterana, Metodista e de outros segmentos cristãos menos expressivos. Seus membros compartilham a idéia de que o ensino religioso merece o status de área do conhecimento, tendo como objeto de conhecimento o transcendente. (www.fonaper.com.br)

³ O Acre, a Bahia e o Ceará, são os demais estados que adotaram o modelo confessional de ensino religioso em seus sistemas de ensino (DINIZ, 2010).

2010; CAVALIERI, 2007; CUNHA, 2007). O edital reveste de poder as autoridades religiosas, conferindo-lhes o direito de realizar o credenciamento de professores, bem como “o direito de cancelar, em qualquer tempo, o credenciamento concedido”, caso algum docente mudasse de credo, se tornasse incrédulo ou agnóstico⁴(CUNHA, 2007, p.179).

Em reação à adoção desse modelo confessional de ensino religioso, tramita no Supremo Tribunal Federal, desde 2004, uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (Adin) movida pela Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação (CNTE), que contesta a legislação do Rio de Janeiro e defende a tese de que “o desenho do concurso, bem como a matriz confessional da legislação do Rio de Janeiro, representaria uma ameaça à laicidade do Estado Brasileiro” (DINIZ, 2010, p.43).

Na esteira do Estado fluminense, o município do Rio de Janeiro fomentou a polêmica em torno do ensino religioso confessional, através da abertura de concurso público a fim de selecionar cem professores de ensino religioso para atuar em escolas públicas municipais, conforme edital publicado no Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro em 05/03/2012. O primeiro edital previa a distribuição das vagas entre quatro segmentos religiosos distintos: 45 para o catolicismo; 35 para as religiões protestantes/evangélicas; 10 para o espiritismo e, 10 para as religiões africanistas. No entanto, diante da negativa do CEEJ – Conselho Espírita do Estado do Rio de Janeiro em participar do processo seletivo, a prefeitura publicou edital de retificação em 12/03/2012 repassando as 10 vagas destinadas ao credo espírita para o catolicismo, que ampliou para 55 o seu número de vagas. A posição da entidade segue as mesmas orientações publicadas através de uma resolução, em seu site no ano de 2002, após a aprovação da lei que instituiu a obrigatoriedade do ensino religioso confessional do estado do Rio de Janeiro. No documento divulgado em 2002⁵, o Conselho Espírita do Rio de Janeiro explicita os motivos pelos quais preferiu não credenciar professores espíritas para participar dos certames: 1) a norma de conduta de quem professa a fé espírita deve ser a caridade, ou seja, a predileção por trabalhos gratuitos, inclusive o dos professores; 2) os estudantes interessados em conhecer a doutrina espírita podem procurar uma de suas mais 700 casas espalhadas pelo Rio de Janeiro, onde poderão aprender os conhecimentos de forma gratuita; 3) A Federação adota posição contrária ao confessionalismo religioso nas escolas públicas.

⁴ Os dados do censo escolar de 2010 contabilizaram 425 mil professores de ensino religioso em todo país. Especialistas em educação afirmam que deveria haver um perfil uniforme do professor, estabelecendo parâmetros que instituíssem as qualificações e competências deste profissional. Entretanto, isso esbarra na legislação federal, que confere aos Estados a responsabilidade de definir critérios para a contratação de professores.

⁵ <http://www.ceerj.org.br/portal/component/content/article/2-uncategorised/1308-resolucao-no-1-sobre-o-ensino-religioso-nas-escolas-publicas-do-estado-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 27/07/2012.

No dia 20 de julho de 2012, o Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro⁶ publicou a nomeação de 55 professores de ensino religioso, representantes do catolicismo; 10 professores representantes das religiões africanistas e, 35 professores credenciados pelas religiões protestantes/evangélicas. Os docentes foram distribuídos entre as dez Coordenadorias Regionais de Educação existentes no município. Todas as cem vagas previstas no edital de abertura do concurso foram preenchidas.

No Estado de São Paulo, a Secretaria de Educação evocou para si a tarefa de regulamentar o ensino religioso, optando pelo modelo supraconfessional, implantando nas escolas o estudo de história das religiões, que analisa a religião do ponto de vista histórico e cultural, em detrimento do ensino religioso confessional. Essa decisão provocou reações contrárias de grupos religiosos favoráveis ao ensino religioso em moldes confessionais. A iniciativa também desagradou a grupos laicos, que criticaram o status de frequência obrigatória da disciplina, que passou a ser tratada como área do conhecimento pelo marco regulatório estadual. A Secretaria de Educação justificou a opção pelo caráter supraconfessional do ensino religioso, visando proteger a laicidade estatal e evitar a prática de proselitismo religioso nas escolas (LUI, 2007).

No Rio Grande do Sul, a Secretaria Estadual de Educação mantém um setor específico para tratar do ensino religioso que segue o modelo interconfessional. A legislação que regulamenta a disciplina foi outorgada pelo Conselho Estadual de Educação através da Resolução 256, de 22 de março de 2000. A entidade civil credenciada pelo CEE/RS, conforme art.33 da LDB, é o Conselho de Ensino Religioso do estado do Rio Grande do Sul (CONER/RS), instância composta por 13 denominações religiosas, conforme seu estatuto. Sua sede está localizada no mesmo endereço do Centro de Pastoral da Arquidiocese de Porto Alegre, da Igreja Católica.

A resolução 256, do CEE/RS também se aplica aos municípios que não possuem sistemas de ensino próprios. Alguns municípios já realizaram concurso para professor de ensino religioso: Gravataí (2003); Charqueadas (2003); Montenegro (2004); Sapucaia do Sul (2006 e 2011); Dois Irmãos (2005) e a própria Secretaria do Estado (2005). Em alguns municípios, os editais não respeitaram a legislação estadual quanto à habilitação dos

⁶ <http://doweb.rio.rj.gov.br/>. Acesso em: 27/07/2012.

professores para atuar na área⁷ (GIUMBELLI, 2011; RANQUETAT, 2011).

Considerando o conjunto dos estados brasileiros, pesquisas indicam que predomina o modelo interconfessional nas legislações regulatórias do ensino religioso (GIUMBELLI, 2011, Cunha, 2007). Esse modelo, sendo uma concessão do Estado laico às comunidades religiosas, permitiria compreender a laicidade como pluriconfessionalidade do Estado. Em vista desta potencialização das comunidades religiosas, o Estado laico sairia fragilizado, admitindo que a escola pública se torne local para a prática do proselitismo (DINIZ, 2010, p.50).

2 O Acordo Brasil-Vaticano e a reação dos laicistas

A concordata firmada entre o Estado brasileiro e a Santa Sé em 13 de novembro de 2008, aprovada pelo Congresso Nacional em 2009 – sob protestos de parlamentares evangélicos⁸ e de alguns poucos⁹ deputados - procurou confessionalizar o ensino religioso no país. O artigo 11 da Concordata prevê que: “o ensino religioso católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental, assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (BALDISSERI, 2011, p.75). Por isso, foi alvo de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade.

Após permanecer apenas 22 dias investida no cargo de Procuradora Geral da República em agosto de 2010, a Vice-Procuradora Deborah Duprat desengavetou e

⁷ Em diversas localidades do país, verificam-se tentativas de parlamentares religiosos de usar as escolas públicas como espaço de atividades religiosas. Em 2006, por exemplo, a Câmara de Vereadores do município de Entre-Ijuís, interior do estado, contrariando o veto do executivo municipal, decidiu aprovar uma lei que institua a obrigatoriedade da leitura da Bíblia antes do início das aulas nas escolas municipais de Ensino Fundamental. Alvo de polêmicas, a lei foi questionada juridicamente. O Tribunal de Justiça do Estado do RS julgou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (Adin), movida pela Procuradoria Geral de Justiça do RS, afirmando que o Estado não pode intervir ou beneficiar, através de leis, determinado grupo religioso. A lei foi declarada inconstitucional, pois violava o marco regulatório da liberdade de crença, e afrontava os artigos 5º e 8º da Constituição (LOREA, 2008).

⁸ A reação da bancada evangélica à Concordata não demorou. Na noite do dia 17 de agosto de 2009, os deputados aprovaram a Lei Geral das Religiões, de iniciativa do deputado George Hilton (PRB/MG), ligado à Igreja Universal do Reino de Deus. O projeto prevê os mesmos 19 artigos do Acordo Brasil-Vaticano, adaptado para as diversas confissões religiosas no Brasil, inclusive a Católica.

⁹ Segundo Roseli Fischmann, além da legitimação dos interesses religiosos, a Santa Sé estaria interessada em resolver questões de ordem financeira, tributária, política e administrativa. Este seria o principal motivo da vinda do papa ao Brasil em 2007 (FISCHMANN, 2009, p.564).

protocolou diversos projetos polêmicos junto ao Supremo Tribunal Federal (STF)¹⁰, entre eles, a Ação de Direta de Inconstitucionalidade (Adin) que coloca o Ensino Religioso no banco dos réus. Para ela, o ensino religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não confessional, propondo que seja vedada a admissão de professores credenciados por entidades religiosas. Duprat defende a adoção do modelo não confessional no qual se ensine a história e outros aspectos das religiões, bem como do ateísmo e agnosticismo. Solicita a supressão parcial da expressão “católico e outras expressões religiosas” explicitada no artigo 11 do Acordo Brasil - Santa Sé, pois, a seu ver, a declaração afronta o princípio da laicidade do Estado. Ainda não há previsão para a data de julgamento, cujo relator é o Ministro Ayres Brito.

O Núncio Apostólico no Brasil¹¹, Dom Lorenzo Baldisseri, afirma, com base no artigo, que a “Igreja contribui para defender um quadro de ensino religioso pluriconfessional”, alegando, paradoxalmente, que o modelo ideal e imaginado para o Acordo refere-se ao ensino religioso confessional instituído pela lei 3459/2000, no Estado do Rio de Janeiro. A seu ver, o Acordo não perturba a “sadia” laicidade existente entre igreja e Estado e a laicidade brasileira não seria verdadeira, caso almejasse suprimir as origens da “história e da cultura cristãs e, sobretudo, do papel das religiões na formação integral dos cidadãos” (BALDISSERI, 2011, p.164).

Posições contrárias à esposada pelo Núncio não faltam. Em artigo publicado no *Jornal da Ciência*¹², da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em 10 de dezembro de 2008, a socióloga Roseli Fischmann afirma que o Brasil não deveria realizar acordos com entidades jurídicas de princípios teocráticos, sob sérios riscos de fragilizar os dispositivos da laicidade estatal e abrir precedentes para outras incoerências constitucionais.

Para frisar as incoerências do ensino religioso nas escolas públicas do Brasil, artigo publicado em *O Estado de S. Paulo*¹³, de 28 de maio de 2011, revela que a Organização das Nações Unidas critica a situação do Brasil em documento elaborado pela relatora da ONU para o direito à cultura, Farida Shaheed. Segundo ela, que visitou o Brasil em novembro de

¹⁰ Informações acessadas no site da Procuradoria Geral da República (PRG). Cf.

<http://noticias.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_constitucional/pgr-quer-deixar-claro-que-ensino-religioso-so-pode-ser-de-natureza-nao-confessional>

¹¹ Núncio Apostólico é o nome do representante Pontifício do Estado do Vaticano, enviado aos países com os quais mantém relações diplomáticas, a fim de representá-lo em suas ações.

¹² Informações acessadas no site do *Jornal de Notícias* da SBPC. Cf.

<<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detail.jsp?id=60450>>

¹³ Informações acessadas no site do *Jornal O Estado de São Paulo* em 10/10/2011. Cf.

<<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,onu-critica-imposicao-de-ensino-religioso-em-escolas-publicas,724971,0.htm>>

2010, escolas públicas de 11 Estados, além de desrespeitarem os princípios do Estado laico e estabelecer o ensino religioso compulsório, promovem proselitismo, intolerância religiosa e racismo. Acredita, ainda, que uma das razões que impedem o Estado de implementar, de forma efetiva, os dispositivos do marco constitucional é a permissão para que os professores estabeleçam o conteúdo do ensino religioso, fundamentados em suas crenças pessoais. Os estados citados pela relatora são: Alagoas, Amapá, Goiás, Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Pará, Paraíba, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Atualmente, os estados brasileiros seguem três regulamentações para a oferta da disciplina. Assim, o ensino religioso confessional está instituído nos estados do Rio de Janeiro, Ceará e Bahia. Em São Paulo, a Secretaria Estadual de Educação adota o modelo de ensino religioso supraconfessional. Os demais estados seguem o modelo interconfessional.¹⁴

3 Estado Laico e Ensino Religioso

Em 1889, o Brasil proclama a república, sepulta o antigo regime, divorcia-se da Igreja e declara oficialmente a laicidade do Estado, seguindo na esteira de outros países da América Latina. Mas afinal, o que é laicidade? Em uma primeira acepção, a laicidade é definida como um “regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos” (BLANCARTE, 2007, p.30). A essa afirmação, pode-se deduzir que a laicidade opera em defesa das democracias e que, em algum momento da história, o sagrado deixa de legitimar o poderio político de algumas nações e a soberania das mesmas deixa de residir em uma única pessoa (BLANCARTE, 2007, p.19).

Outra definição para laicidade refere-se à neutralidade do Estado frente às crenças religiosas. Nos países do sul da Europa, os termos laicidade, ensino laico, Estado laico e laicização foram empregados como “instrumentos de luta contra a influência do clero e da igreja católica e, nas suas versões mais radicais (agnósticas e atéias), contra a própria religião (CATROGA, 2006, p.297). Entretanto, o Estado laico não deve ser considerado como uma instituição antirreligiosa ou anticlerical, pois foi a primeira instituição política a garantir as liberdades religiosas, a liberdade de crenças, a liberdade de cultos e a tolerância religiosa. Deste modo, a garantia de que todos possam expressar suas opiniões, sejam elas de caráter

¹⁴ Levantamento realizado pelo projeto “O ensino religioso nas escolas públicas brasileiras: qual pluralismo?”, da Comissão de Cidadania e Reprodução (CCR), Programa de Apoio a Projetos em Sexualidade e Saúde Reprodutiva (Prosare), executado pela Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero, Brasília, 2009.

religioso ou civil, repousa no Estado laico (BLANCARTE, 2006, p.29).

Em seu sentido moderno, o princípio da laicidade passa ser legitimado a partir da Revolução Francesa. É a partir daí que se afirmam a separação entre política e religião e entre espiritual e temporal. Dessa forma, a Revolução Francesa é considerada o marco fundador da laicidade, pois os princípios e fundamentos de todos os direitos humanos estão nela mencionados. Esse primeiro processo de laicização francesa fez exaltar a “nação” como instância de poder, em detrimento da descristianização real. Esta ação também impactou em grande parte a escola francesa por se tratar de um estabelecimento público, gratuito, obrigatório e laico. A partir de 1880, o Estado laico francês retira os crucifixos das salas de aula, os programas de ensino passam a ter caráter laico e os professores tornam-se leigos. Contudo, essas medidas não foram suficientes para suprimir o ensino privado e confessional neste país (ORO, 2007, p.84-85), sobretudo porque, como afirma o sociólogo Jean-Paul Willaime, “o Estado é laico, a sociedade não”. Esta última representa ser “mais ou menos secularizada, mais ou menos impregnada por uma cultura religiosa majoritária e por culturas religiosas minoritárias que marcaram sua história e sua relação com o mundo” (WILLAIME, 2011, p.317).

Na América Latina, os 20 países que a compõem, fazem menção de Deus em seus preâmbulos constitucionais e asseguram a liberdade de culto para todos os seus cidadãos, prevista em dispositivos de marcos jurídico-constitucionais. Três desses países (Argentina, Bolívia e Costa Rica) adotam o regime de Igrejas de Estado e amparam a Igreja Católica como religião oficial. Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru, Paraguai mantêm o regime de separação Estado-Igreja, empregando, contudo, dispositivos jurídicos que privilegiam a Igreja Católica. Por fim, onze países mantêm um sistema político de separação total entre Estado-Igreja: México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Chile e Uruguai e Brasil¹⁵. (ORO, 2008, p.88).

Face ao exposto, nota-se que os países da América Latina apresentam-se majoritariamente como Estados legalmente laicos, modernos e liberais e apresentam como característica, “a separação entre Igreja e Estado e a atribuição de um mesmo *status* jurídico a todos os grupos religiosos, que, do ponto de vista legal, recebem um mesmo tratamento isonômico” (ORO, 2008, p.88). Para Mariano (2006), a neutralidade estatal não existe e o igual tratamento das religiões pelo Estado é desigual e discriminatório em sua forma positiva

¹⁵ O Brasil é a mais recente nação a migrar para o grupo que mantém a separação Igreja-Estado com privilégios para a Igreja Católica. Em novembro de 2008, Brasil e Santa Sé assinaram Concordata reconhecendo a personalidade jurídica da Igreja Católica no país.

ou negativa. Entretanto, a neutralidade deve ser um artefato eficaz para a efetivação da laicidade no plano da esfera pública, pois presume que o Estado não se posicione a favor ou contra nenhuma confissão religiosa ou convicção moral (MILOT, 2008, p.130).

Na esteira desta discussão, Blancarte (2000) afirma que nenhum Estado laico é neutro e tampouco, pode ser neutro, pois está vinculado “aos valores da República, da democracia, da tolerância, da liberdade e da pluralidade, que a soberania popular o tem encarregado de respeitar e fazer respeitar” (p.11). Em relação à separação legal entre Igreja e Estado e da autonomia das esferas sociais em relação à religião, nos países latinoamericanos, Blancarte (2000) afirma estar ocorrendo um processo de “re-colonização confessional da esfera pública”, ou uma “crise da laicidade”. Este fenômeno ocorre porque:

as instituições políticas que em seu conjunto configuram o Estado (no México, mas também em outras partes do mundo) voltam-se novamente e cada vez mais à religião como elemento de legitimação e de integração social, apesar de que é evidente que esta não pode ser mais um fator de unidade nacional, nem muito menos a expressão da soberania. [...] Curiosamente a ameaça à laicidade não vem das igrejas, mas do próprio Estado que recorre crescentemente, nos últimos anos, às organizações religiosas em busca de legitimidade, sem ter clareza do que está provocando (BLANCARTE, 2000, p.13-14).

A afirmação de Blancarte (2000), remete para o atual panorama do Estado laico brasileiro, sobretudo, a promulgação da Constituição de 1988, a partir da qual se assenta o marco do cenário de disputas, rivalidades e posicionamentos entre igrejas cristãs e os segmentos laicos e laicistas, sobre questões atinentes “à liberdade religiosa, ao lugar e o papel da religião, ao ensino religioso, à ocupação religiosa do espaço público, ao ativismo político e midiático de grupos religiosos e seus efeitos sobre os direitos humanos e de cidadania”. Tais concorrências tendem a materializarem-se na busca de maior poder político e midiático por parte dos grupos religiosos, a fim de confrontar seus concorrentes no campo religioso e político (MARIANO, 2011, p.251-252).

Circunscritos a esse entrelaçado campo de disputas político-religiosas, contextualizado pela pluralidade sociocultural e pela democracia, situam-se os grupos laicos e laicistas. Nos últimos anos, esses setores vêm granjeando notoriedade pelo seu grau de difusão social e pelo cenário de intensas disputas “para obter e assegurar o reconhecimento de seus direitos humanos, sexuais, sociais e reprodutivos [...] recorrendo à defesa da laicidade estatal contra inferências religiosas na educação, na saúde, no corpo (...) (MARIANO, 2011, p.252)” e, em outras esferas de interesse público.

Esses agentes têm procurado dar cada vez mais capilaridade aos debates acerca da

laicidade do Estado, das liberdades laicas e do atual espaço e função da religião na sociedade atual, em contraste com os grupos religiosos (católicos e evangélicos) que buscam alargar sua ocupação religiosa do espaço público e estatal, difundido a moral cristã tradicional ao conjunto da sociedade, e buscando ampliar sua participação na política partidária (MARIANO, 2011, p.252).

Neste cenário de disputas, laicos e religiosos têm idealizado divergentes sentidos para a laicidade estatal. Os grupos laicos tendem a defender, nas diversas redes em que atuam, versões de laicidade semelhantes ao proposto pela tradição republicana francesa, que resguarda o caráter laico do ensino público, pelo severo isolamento entre Igrejas e Estado e pela restrição à participação e à influência de grupos e autoridades religiosas na esfera pública e estatal. Os grupos religiosos interpretam a laicidade de forma mais ampla, procurando manter legítimas as conquistas no espaço público, o respeito e certa reverência aos dispositivos jurídicos e políticos da laicidade estatal. Essa estratégia garante-lhes, de certa forma, maior legitimidade em sua participação no debate político. A partir desta configuração, através do intenso ativismo político, ambos os grupos procuram tornar autêntica sua interpretação da laicidade estatal, conforme seus interesses e valores em disputa. Assim, ações propositivas e intervenções divergentes de agentes religiosos e seculares, em disputa no cenário político-religioso brasileiro, procuram “demarcar, definir e manipular a laicidade estatal, fixar suas fronteiras, atualizar, corrigir e regular sua aplicação pelo Estado”, sob a alegação de respeitá-la e defendê-la (MARIANO, 2011, p.253). Para Blancarte (2008), o impulso de usar o religioso para obter legitimidade política e a tentação de alguns políticos em deixar-se usar para cumprir os fins sócio-políticos de grupos religiosos são os dois grandes erros e perigos que devem ser evitados em um Estado laico (BLANCARTE, 2008, p.29).

4 O Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil e outros países

O ensino religioso nas escolas públicas tem provocado os limites do dispositivo da laicidade (DINIZ, 2010, p.19). Tendo em vista o seu papel para a formação da cidadania, a escola pública é o cenário por excelência para refletir sobre o a questão da laicidade. Na França, o avanço da secularização como laicidade, foi dilatando a autonomia doutrinal na luta contra o alcance da Igreja no campo do ensino. (CATROGA, 2006).

Para proteger os princípios da laicidade estatal, as escolas francesas adotaram a neutralidade confessional, cerceando os alunos de freqüentarem as aulas com símbolos, vestimentas ou adornos religiosos e, mantendo a neutralidade necessária a um Estado laico,

em se tratando de questões religiosas. Considerando que a educação é um bem público e a religião é objeto de foro privado, doutrinas, crenças e valores religiosos deveriam ser ensinados somente nas comunidades morais, ficando alheia às escolas públicas (Diniz, 2010, p.19).

Sobre a presença do ensino religioso na escola pública, Huaco (2008) aponta que não raro, ocorre discriminação de estudantes que não professam a mesma religião dos demais colegas, expondo-lhes a uma situação vexatória (p.75). Alguns analistas brasileiros apontam que, no Brasil, a presença do ensino religioso nas escolas públicas é fonte de proselitismo, gerando mal estar entre a comunidade escolar (FISCHMANN, 2009; CAVALIERI, 2007).

A ocorrência do ensino religioso em escolas públicas de alguns países é diversa e considera para sua oferta, o maior ou menor coeficiente de laicidade estatal ou de pluralismo religioso, sopesando ainda, acordos jurídicos com a Igreja Católica, bem como as regulações previstas nos marcos constitucionais destas nações. Na Turquia, país de maioria islâmica, a laicidade estatal é explicitada em sua Carta Magna, entretanto, diferente da França que aboliu o ensino confessional, as escolas turcas oferecem o ensino religioso compulsório, ficando livre de assisti-lo, somente aqueles que não professam a fé islâmica. Diniz comenta que a Turquia é um exemplo de nação onde a laicidade estabelece a sujeição das religiões ao Estado (DINIZ, 2010, p.21).

Em outros países europeus de tradição cristã, a laicização não ocorreu de forma homogênea. Na Bélgica, o Estado firmou acordo entre Igreja Católica e seculares garantindo o direito constitucional à liberdade e expressão. No setor educacional, o Estado estabeleceu o Pacto Educacional, garantindo o ensino religioso nas escolas públicas, bem como da oferta de ensino opcional. Em substituição ao ensino religioso, os alunos poderiam cursar o que se convencional chamar de “moral não confessional ou laica” (DINIZ, 2010, p.21).

Na Espanha e na Itália, a separação entre Estado e Igreja é mais recente e, ocorreu oficialmente entre as décadas de 70 e 80. Nestes dois países, as querelas de ordem moral entre católicos e seculares são mais exaltadas, derivando desde regulamentações que abordam a inexistência de Deus, na Espanha, até a tipificação da blasfêmia como crime, na Itália (DINIZ, 2010, p.21). Atualmente o ensino religioso está presente na escola pública de 21 países da Europa. A maior parte adota o modelo confessional, enquanto outros elegem o modelo interconfessional ou não confessional. Alguns países oferecem também, a disciplina de ética não religiosa aos alunos que optarem por não frequentar as aulas de ensino religioso (CIPRIANI, 2011).

A oficialização do ensino religioso nas escolas públicas do Brasil está prevista desde a

Constituição Imperial de 1824. Entretanto, a confessionalidade do ensino foi suprimida no início do regime republicano, por ocasião do Decreto 119-A, que instituiu a separação entre Estado e Igreja Católica, extinguiu o regime de Padroado e, “declarou plena e total liberdade de culto, suprimindo as restrições, até então vigentes, aos não católicos” (CUNHA, 2011, p.6).

Com a promulgação da constituição republicana de 1891, o Brasil tornou-se politicamente e juridicamente uma nação laica. Além de proibir o financiamento de qualquer tipo de atividade religiosa, o Estado tomou para si, a responsabilidade pela emissão de registros de nascimento e casamento e criou cemitérios públicos, limitando as ações da Igreja Católica na esfera estatal. O parágrafo da primeira Constituição republicana que melhor evidenciou o seu caráter laico refere-se ao artigo 72, que instituiu o ensino leigo, isto é, laico, nas instituições públicas de ensino, suprimindo a obrigatoriedade da oferta de ensino religioso (CUNHA, 2011, p.8).

O Brasil republica viveu três décadas sem o ensino de religião, até que em 1931, após intenso movimento político-ideológico das elites dirigentes e da Igreja Católica, instituiu-se o retorno do ensino religioso às escolas públicas como pedagogia preventiva, frente às constantes ameaças produzidas por movimentos sociais oriundos da classe trabalhadora. A partir do decreto 19.941, de 30 de abril de 1931, o Presidente Getúlio Vargas endossa o retorno da instrução religiosa nas escolas estaduais primárias, secundárias e normais, com frequência facultativa. Não mencionava, entretanto, nenhuma religião específica. O ministro da educação da época avaliou o regresso do ensino de religião como uma conquista do catolicismo contra o “dogma da liberdade de pensamento”, defendido por liberais e, temporariamente por comunistas, que supostamente idealizavam o fim das instituições nacionais (CUNHA, 2011, p.8).

No início de 1932, os pioneiros da educação nova lançaram um manifesto que defendia de forma contundente a laicidade do ensino público:

A laicidade, que coloca o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas, alheio a todo dogmatismo sectário, subtrai o educando, respeitando-lhe a integridade da personalidade em formação, à pressão perturbadora da escola quando utilizada como instrumento de propaganda de seitas e doutrinas.

Os pioneiros do Manifesto distribuía-se num vasto leque político-ideológico, no qual os liberais Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo formavam ao lado do socialista Hermes Lima e do comunista Paschoal Lemme. Contudo, a declaração pública dos pioneiros não teve

nenhum resultado prático, pois o triunfo alcançado pela igreja católica com o decreto 19.941/31, consolidou-se na Constituição de 1934, promulgada com um artigo indicando o retorno do ensino religioso nas escolas públicas, substituindo o termo “instrução religiosa”, posto no decreto de 1931. Sua oferta voltou a ser obrigatória nas escolas de ensino primário, secundário e profissional, podendo os pais manifestar sua predileção pelas distintas confissões religiosas. A presença dos alunos, entretanto, continuava facultativa (CUNHA, 2011, p.9).

Considerações finais

As polêmicas envolvendo questões religiosas, Estado laico e esfera pública no Brasil parecem não ter horizonte próximo. A mais recente delas, representada pelo retorno do ensino religioso confessional em escolas públicas de alguns Estados, faz o país retroceder ao período imperial, quando era um Estado religioso. Com exceção da primeira constituição republicana que definiu a separação entre Estado e religião em 1891, as demais constituições promulgadas em 1934, 1946 e 1967 asseguraram a obrigatoriedade da oferta desta disciplina nos estabelecimentos públicos de ensino. Na esteira das cartas magnas anteriores, a Constituição Cidadã de 1988, cedendo à pressão de grupos religiosos, instituiu em seu texto, o artigo 210 que inclui o ensino religioso como disciplina: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Faltava agora regulamentá-lo (CURY, 2004, p.185; CUNHA, 2011, p.14). A partir de 1989, os Estados passam a organizar suas Constituições. Em algumas Unidades da Federação, os grupos confessionais construíram arranjos políticos para que a Constituição estendesse a oferta do ensino religioso na escola pública de nível médio, bem como, a exigência de habilitação própria para os professores desta disciplina (CUNHA, 2011, p.14).

A nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996, em seu artigo 33, criou regulamentação para o ensino religioso, prevendo que sua oferta fosse instituída nas modalidades confessional e interconfessional (DINIZ, 2010, p.14). Outra polêmica criada em torno do artigo, foi em relação à oferta da disciplina sem ônus para o Estado, frustrando os grupos de educadores comprometidos com o ensino religioso, pois teriam que trabalhar de forma voluntária ou remunerada pelos grupos religiosos (JUNQUEIRA, 2007, p.37).

A LDB passou a ser alvo de discussões e interesses políticos a fim de dar nova redação ao artigo 33. Por um lado, grupos laicos solicitavam a supressão do caráter confessional do ensino religioso. Por outro, grupos de religiosos e educadores, em sua maioria, ligados à Igreja Católica, solicitavam a retirada do termo “sem ônus para o Estado”,

delegando para os cofres públicos, o encargo financeiro da remuneração dos professores. A nova redação do artigo retirou os dois modelos de ensino religioso, proibiu a prática de proselitismo religioso, transferiu aos sistemas de ensino, a tarefa de definir conteúdos e formas de habilitação ao ensino religioso e, obrigou o Estado a financiar o ensino religioso nas escolas públicas, contrariando os dispositivos constitucionais de proteção à laicidade estatal.

(...) o *lobby* eclesiástico que aprovou a lei nº 9.475/97, alterando o art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBN), cometeu um erro político estratégico. Deu plausibilidade à suspeita de que as igrejas não quiseram assumir o “ônus” da disciplina, nem abrir mãos de eventuais vantagens que dela presumiam receber (PAULY, 2004, p.172).

Se o Estado proclama sua laicidade na carta constitucional, deve haver separação entre os interesses privados das religiões e os interesses públicos da escola, sobretudo, para ratificar a falsa afirmação de que o ensino religioso é um componente curricular porque integra a formação para a cidadania. Caracteriza discriminação supor que um cidadão religioso seja melhor, igual ou pior que uma pessoa não religiosa (PAULY, 2004, p.174).

Insatisfeito com a nova redação da LDB que determinou supressão da confessionalidade do ensino religioso, o alto clero da Igreja Católica lançou-se em busca do seu espaço perdido. Desde o início de 2000, o clero arquitetava um documento jurídico para ser reconhecido pelo Estado brasileiro, a fim de atender e legitimar ainda mais os privilégios da Igreja Católica em termos políticos, fiscais, trabalhistas e educacionais, contrariando os dispositivos da laicidade estatal prevista na Constituição.

Em 2008, o então presidente Lula, viajou para a Cidade do Vaticano a fim de assinar o acordo bilateral entre Brasil e Santa Sé. Um dos artigos mais contestados por analistas da educação refere-se ao Nº 11. Ele assegura que o ensino religioso católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. Entretanto, essa cláusula contradiz o artigo 33 da LDB, o qual determina que, depois de ouvidas entidades civis constituídas pelas diversas confissões religiosas, os conselhos estaduais e municipais de educação deverão estabelecer quais serão os conteúdos da disciplina de ensino religioso. Seguindo o que determina os dispositivos regulatórios do ensino religioso, não há no artigo 33 da LDB, qualquer compatibilidade como o ensino religioso católico ou de outras confissões religiosas (CUNHA, 2011, p.15). O artigo 11 da Concórdia provocou tanta polêmica, que recentemente, a Procuradoria Geral da República homologou junto ao Supremo Tribunal Federal (STF), uma ação direta de inconstitucionalidade (Adin), solicitando explicações quanto à natureza

confessional do artigo ou a supressão do mesmo, argumentando que a confessionalidade de caráter religioso não se sustenta frente ao Estado laico.

A Adin aguarda julgamento, enquanto os setores ¹⁶laicos da sociedade brasileira (magistrados, educadores, grupos feministas, de gays e lésbicas, ateus e agnósticos e outros movimentos sociais) prosseguem ampliando o leque de manifestos em favor da laicidade, bem como, protestos e debates públicos contrários ao acordo bilateral Brasil - Santa Sé, requerendo a remoção do ensino religioso nas escolas públicas brasileiras (CUNHA, 2011: FISCHMANN, 2009). Em novembro de 2011, o ¹⁷ministro Carlos Ayres Britto, do STF, responsável por analisar e relatar a Ação Direta de Inconstitucionalidade contra o Ensino Religioso, foi buscar subsídios junto ao Conselho Nacional de Educação (CNE), a fim de resolver o impasse criado pela confessionalidade da disciplina em sala de aula. O Conselho, por sua vez, criou uma comissão especial para tratar do assunto, sem entretanto, contar com representantes de confissões religiosas, a fim de evitar possíveis debates doutrinário e tendenciosos. O ¹⁸presidente da comissão, Cesar Callegari, demonstrou preocupação em relação ao Acordo Brasil-Vaticano e os problemas futuros que o mesmo pode ocasionar. Afirmou que o CNE está preparando um documento que servirá de apoio para as discussões e, que aponta para a ausência de normas jurídicas e consenso pedagógico entorno do ensino religioso. No entanto, o CNE antecipa que serão realizadas audiências públicas a fim de ouvir os atores envolvidos na matéria, entre eles, representantes religiosos, professores, pesquisadores e secretários de educação. Aguardemos os próximos capítulos.

REFERÊNCIAS

BALDISSERI, Lorenzo. *Diplomacia Pontifícia: Acordo Brasil – Santa Sé: intervenções*. São Paulo, Ed. LTr, 2011.

BLANCARTE, Roberto. *La laicidad mexicana: retos y perspectivas*. In *Colóquio Laicidad y Valores em um Estado Democrático*. México, 6 de abril de 2000.

BLANCARTE, Roberto. *O porquê de um Estado laico*. In: LOREA, Roberto Arriada. *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre : Livraria do Advogado Editora, 2008.

CAVALIERI, Ana Maria. O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas. *Cadernos de Pesquisa*, v.37, p.303-332, 2007.

¹⁶ Os setores laicos da sociedade são formados por organizações ou por sujeitos que lutam pela defesa da laicidade estatal, que beneficia a luta pela igualdade, isonomia e garantia de direitos civis.

¹⁷ <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/503540-ministro-ayres-britto-busca-subsidios-no-cne-sobre-ensino-religioso?tmpl=component&print=1&page=>. Acesso em: 27/05/2012

¹⁸ <http://ultimosegundo.ig.com.br>. Acesso em: 27/05/2012

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césaes: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra : Ed. Almedina, 2006.

CIPRIANI, Roberto. *Laicidad y Religión*. In: *XVI Jornada sobre Alternativas Religiosas em América Latina*. Punta Del Leste, 2011.

CUNHA, Luiz Antônio. O ensino religioso na rede estadual do Rio de Janeiro – política e legislação. In: LOREA, Roberto Arriada. *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre : Livraria do Advogado Editora, 2008.

CUNHA, Luiz Antônio. Confessionalismo versus laicidade na educação brasileira: ontem e hoje. In: Visoni *LatinoAmericane* (Trieste), ano 3, n. 4, jan. 2011. http://www2.units.it/csal/home/anno_III_numero_IV_visioni_latinoamericane.pdf

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, n.27, p.183-191, 2004.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e Ensino Religioso no Brasil*. Brasília : UNESCO : LetrasLivres : EdUnB, 2010.

FISCHMANN, Roseli. A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. *Educ. Soc.* [online]. vol.30, n.107, pp. 563-583, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino religioso e assistência religiosa no Rio Grande do Sul. In: *Dossiê: Laicidades em debate*. Civitas, vol.11, n. 02, p. 259-283, mai/ago.2011.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: LOREA, Roberto Arriada. *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre : Livraria do Advogado Editora, 2008.

JUNQUEIRA, Sergio; CORRÊA, Rosa; HOLANDA, Ângela. *Ensino Religioso: aspecto legal e curricular*. São Paulo : Paulinas, 2007.

LUI, Janayna de Alencar. Entre crentes e pagãos: ensino religioso em São Paulo. *Cadernos de Pesquisa*, v.37, n. 131, p.333-349, mai/ago. 2007.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Dossiê: Laicidades em debate*. Civitas, vol.11, n. 02, p. 238-258, mai/ago.2011.

MARIANO, Ricardo. Secularização na Argentina, no Brasil e no Uruguai: suas lutas no passado e no presente. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e Política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo, Attar Editorial, CNPq/Pronex, 2006, p.223-252.

MILOT, Micheline. A garantia das liberdades laicas na Suprema Corte do Canadá. In: LOREA, Roberto Arriada. *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre : Livraria do Advogado Editora, 2008.

PAULY, Evaldo Luis. O dilema Epistemológico do ensino religioso. *Revista Brasileira de Educação*, n.27, p.172-182, 2004.

THIOLLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo : Polis, 1982.

WILLAIME, Jean-Paul. A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea. In: Dossiê: *Laicidades em debate*. *Civitas*, vol.11, n. 02, p. 303-322, mai/ago.2011.

ARTIGOS CIENTÍFICOS PUBLICADOS EM PERIÓDICOS: UMA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

*Sérgio Junqueira**
*Maria Eunice Rodrigues Chaves***

Resumo

A construção da identidade histórica do Ensino Religioso tem sido demonstrada sistematicamente a partir das legislações e seus diferentes impactos, e propomos uma nova variável para essa compreensão: os eventos de divulgação, com aspectos formadores e científicos. Este é o primeiro relatório de uma pesquisa de abordagem qualitativa utilizando uma metodologia histórico-analítica apoiada em documentos impressos e mídia digital para estabelecer essa identidade para uma disciplina que progressivamente assume um perfil de área de conhecimento. Trata-se de pesquisa em andamento, e será necessária ainda uma análise de conteúdo dos trabalhos apresentados nesses eventos e posteriormente publicados.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Produção científica; História do Ensino Religioso.

Este artigo trata da primeira etapa de uma pesquisa de abordagem qualitativa que utiliza a metodologia histórica analítica, visando a identificar a construção da identidade do Ensino Religioso, e se apóia na análise da produção registrada em periódicos científicos que contribuíram de alguma maneira para a sistematização e divulgação nessa área. Foram consideradas revistas registradas com ISSN e dentro dos padrões de da publicação científica.

Para tal utilizamos uma pesquisa do estado da arte é uma modalidade de pesquisa que se torna necessária em tempos de intensas mudanças, com o que se está vivendo na atualidade, (Romanowski e Ens. 2006), essa modalidade de pesquisa é relevante para a constituição de um determinado campo teórico na medida em pode indicar lacunas, restrições, ênfases, temas abordados, entre outros aspectos que possam colaborar com o desenvolvimento de novas pesquisas. Deste modo sabendo que a realização de estado da arte possibilita a efetivação de balanço da pesquisa de uma determinada área, pode também significar uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área de conhecimento, pois procuram identificar as colaborações significativas da construção da teoria e prática pedagógica, apontar restrições sobre o campo em que se move a pesquisa, as suas lacunas de disseminação, identificar experiências inovadoras investigadas que apontem alternativas de solução para os problemas da prática. A opção por pesquisa relacionada ao estado da arte está presente com grande suporte em produções de diversos pesquisadores como Andre (2002),

* Livre Docente em Ciências da Religião, Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER), e-mail – srjunq@gmail.com

** Mestranda em Teologia na PUCPR - rodrigueschaves@ig.com.br

Mazzoti (2002), Angellucca (2004), Ventorin (2006), Ferreira (2002) entre tantos outros que se mostram como objetivo principal os mapeamentos precisos que são possíveis e principalmente quanto às identificações de lacuna acerca de determinado objeto de estudo, que oportunizam novas pesquisas. Portanto o Estado da Arte indica o ponto em que o produto em questão deixa de ser um projeto técnico para se tornar uma obra importante de todo trabalho científico uma vez que se faz alusão ao que se tem encontrado sobre o assunto pesquisado. Além de ser o nível mais elevado do desenvolvimento de uma área científica auxilia também na melhoria e desenvolvimento de novos conceitos e paradigmas, podendo significar uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área de conhecimento, pois procura identificar referências que irão consolidar os campos de saberes institucionalizados.

O desenvolvimento da ciência consolida-se por meio da pesquisa e proporciona ao pesquisador reconhecimento por seus pares. Sendo assim, para a efetivação da ciência, é necessário que ela seja comunicada. Os primórdios da comunicação científica devem-se aos gregos antigos por causa de sua pesquisa científica falada e escrita. As discussões científicas remontam à Academia, o lugar na periferia de Atenas onde as pessoas se reuniam nos séculos VI e V a.C. para debater questões filosóficas. A comunicação científica é essencial dentro da ciência, pois enquanto a pesquisa não for analisada pelos pares esta não será certificada, esta divulgação poderá ser formal ou informal. Entre os processos de sistematização encontra-se publicação em periódicos científicos que são revistas especializadas voltadas para discussão universitária e institutos de pesquisa, especialmente para proporcionar à comunidade científica um canal formal de comunicação e disseminação da produção técnico-científica nacional por meio da publicação de artigos originais que sejam resultados de pesquisas tecno-científica e que contribuam para o avanço do conhecimento. O periódico científico ou revista científica, denominação cada vez mais aceita para designar as publicações produzidas em intervalos regulares e constituídas graças à contribuição de artigos, como um dos produtos da ciência que tem tido maior aceitação como registro da produção científica. O reconhecimento pela comunidade científica exige do pesquisador a publicação de suas pesquisas e, para esse fim, cada vez mais se impõe a busca pelas revistas mais bem avaliadas pelos órgãos reguladores e indexadores, para então ocorrer a submissão do artigo. É certo, porém, que quanto melhor a avaliação da revista, maior é o interesse dos mais renomados pesquisadores nela publicarem, o que dificulta conseqüentemente, a participação de novos autores nessas publicações, principalmente dada à quantidade reduzida de artigos publicados em cada edição. Do outro lado do processo da comunicação científica,

pode-se identificar o papel desempenhado pelo editor-chefe da revista, o responsável pelo recebimento das submissões dos pesquisadores, escolha e envio a pareceristas da área para avaliação (blind review) e finalmente para decidir o que pode ser publicado e em qual edição.

O conhecimento incorporado pela literatura científica, por meio dos periódicos científicos, é também disponibilizado nas redes eletrônicas. Versões eletrônicas dos periódicos científicos impressos, bem como periódicos científicos exclusivamente eletrônicos, são cada vez mais comuns na grande rede, cópias fiéis, espelhos ou não, do formato em papel, proporcionando o aumento da visibilidade da ciência e ampliando a audiência. O mundo acadêmico e o conhecimento científico legitimado pelo sistema formal de comunicação da ciência, cuja expressão máxima é o periódico científico, passam a conviver com uma forma de comunicação e informação diferente que extrapola o convencional, rompendo fronteiras “re-conhecidas”, ampliando a audiência e alcançando outros públicos, atingindo a audiência da alçada da divulgação científica⁴, fazendo uma grande interseção com públicos não especializados. A interação da divulgação científica com a comunicação referente à pesquisa sobre o processo de comunicação científica de comunidades científicas brasileiras em redes eletrônicas, da qual as autoras participaram. Especificamente, a pesquisa visou a verificar a função e a importância dos diversos recursos eletrônicos na comunicação científica em rede, na sua interdependência e relação com canais de comunicação formais e informais, tradicionais e convencionais. Entre os resultados, foi visto: “Um dos primeiros fenômenos observados, decorrente da Internet, foi à aproximação entre comunicação científica (de cientistas para cientistas) e divulgação científica.

O advento da revista científica data do século XVII, com o surgimento do *Journal des Sçavants*, fundado pelo francês Denis de Sallo, a comunicação de novas descobertas científicas era realizada anteriormente por um grupo restrito de pesquisadores que trocavam cartas para divulgar suas idéias ou esporadicamente se reuniam para trocar conhecimento. O cerne da concretização da revolução científica ficou evidenciado com a invenção da imprensa no século XV, fato que exerceu importante papel na difusão do conhecimento científico. Tanto o periódico científico quanto o artigo representam uma das inovações mais características e notáveis da revolução científica. Enquanto no Brasil temos o registro do *Propagador das Ciências Médicas ou Anais de Medicina, Cirurgia e Farmácia* (1827) idealizado por Xavier Sigaud, médico francês radicado no Brasil, temos ainda a *Gazeta Médica* (Rio de Janeiro – 1862) e a *Gazeta Médica* (Salvador – 1866). Mas, foi somente no século XX que este tipo de publicação assumiu uma maior proporção e qualificação nos diferentes países.

O periódico científico demonstra sua importância quando nos remete a autoridade do que é escrever e do grande valor que esse ato representa, pois a linguagem escrita é uma das conquistas mais relevantes da humanidade, ela passa a ter importância quando é descoberta e reconhecida como uma forma de comunicação. A explicitação permite que a informação seja socializada. Assim, ao serem publicadas, as revistas cumprem práticas de um itinerário consagrador, definido pelas relações presentes no âmbito da sua área de atuação, de modo a assegurar, tanto seu retorno econômico quanto simbólico, pois o contexto comporta a existência de grupos em formação e até em competição, ocupantes de diversas posições no que se considera um campo da produção cultural todos em busca da legitimidade atribuída pelas instâncias de consagração. A partir da década de 1950, um grande número de periódicos científicos começou a surgir principalmente nos Estados Unidos e Europa, contribuindo para o rápido crescimento das inovações. Nessa mesma época, Eugene Garfield, cujo primeiro trabalho data de 1955, demonstrou preocupação em identificar, entre a grande quantidade de títulos existentes, quais seriam os mais importantes para cada área, o que ele chamou de literatura nuclear, para estabelecer pelo fator de impacto, o núcleo básico de publicações relevantes na área. Em 1972, o Journal Citation Report (JCR) começou a utilizar índices bibliométricos que geravam o fator de impacto. A utilização desse indicador é considerada uma importante ferramenta para avaliação das publicações, especialmente se utilizada na comparação entre títulos de uma mesma área do conhecimento.

A partir da década de 1960, estudos apontam a preocupação com a avaliação de revistas científicas e técnicas, sinalizando a necessidade de se definirem parâmetros mensuráveis, capazes de refletir a qualidade da informação registrada. Ainda na visão dessas autoras, várias críticas vêm sendo formuladas, em âmbito internacional, quanto à publicação de revistas sem critérios de qualidade e para as quais vêm se perdendo esforços, material publicado, recursos financeiros e até prestígio de organizações científicas ou instituições. Aferir ou mensurar qualidade não é um processo fácil, todavia, quando se trata de revista científica, a avaliação é realizada por um conjunto de aspectos relacionados que atendem ao cumprimento das normas estabelecidas pela própria revista, pelo corpo editorial (distribuição geográfica e competência de seus membros), pelo processo de revisão por pares (revisores ou pareceristas e fluxo de revisão), pelo conteúdo e mérito científico (originalidade, relevância e validade), pela regularidade e frequência de publicação, pela aceitação da comunidade científica (distribuição geográfica e citações). Em geral, esses critérios são analisados por bases de dados e por agências de fomento à pesquisa que são os principais responsáveis pelo controle, medição e análise da produção científica. Os motivos pelos quais um editor busca

que a revista seja indexada em base de dados estão geralmente ligados à oportunidade de aumento de sua visibilidade e disseminação nacional e/ou internacional.

No Brasil, existe o conjunto de avaliação de procedimentos utilizados pela CAPES para estratificação da qualidade da produção intelectual dos programas de pós-graduação. Tal processo foi concebido para atender às necessidades específicas do sistema de avaliação e é baseado nas informações fornecidas por meio do aplicativo Coleta de Dados. Como resultado, o órgão disponibiliza uma lista com a classificação das revistas publicadas pelos programas de pós-graduação para a divulgação da sua produção, instituída no ano de 1998, com a finalidade de qualificar os periódicos científicos existentes nas áreas (CAPES). Em 2007, o processo de avaliação sofreu modificações e a nova estratificação (CAPES) passou a ser avaliada. A modificação na maneira de avaliação pela CAPES causou grande impacto na comunidade científica, e para a maioria dos periódicos científicos o momento é de reestruturação. O sistema de avaliação CAPES denominado Qualis. A avaliação de um periódico contribui igualmente para o comportamento da literatura nas áreas específicas, o que pode ser observado em estudos de autoria e citações. Além disso, a realidade no Brasil aponta para outros fatores que na maioria das vezes não são considerados para avaliação da produção científica das áreas, prejudicando exponencialmente a avaliação e o reconhecimento do periódico científico na comunidade. Entre os critérios de avaliação encontramos os seguintes critérios: corpo editorial; indexação em bases de dados; circulação nacional e /ou internacional; colaboração de consultores nacional/estrangeiros; permuta regular com publicações nacional/estrangeiras; veiculação virtual; periodicidade regular; artigos em idiomas de grande penetração na comunidade acadêmica; projeto gráfico de qualidade.

Nestes periódicos encontramos fundamentalmente três tipos: artigo científico que são resultados de pesquisa discute idéias, métodos, técnicas relatos de experiência, estudos de caso etc.; artigo original que relata trabalhos originais completos que envolvem abordagens teórico-práticas referentes a pesquisas, indicando resultados conclusivos e significativos; artigo de revisão que constitui um relato sobre o conhecimento disponível de determinado tema, mediante análise e interpretação da produção científica existente de informações já publicadas. Os artigos científicos, publicados nos periódicos científicos, além de oferecerem um meio para a preservação do conhecimento neles registrado, servem a pelo menos mais três propósitos: a comunicação entre cientistas, a divulgação de resultados de pesquisa e dos estudos acadêmicos, e o estabelecimento da prioridade científica. Dessas funções, apenas na última citada é considerado como o único meio, gozando, até agora, de consenso na comunidade científica e acadêmica. Nas demais funções, o artigo publicado não é a única nem

a primeira vez em que os resultados são divulgados, nem é o principal meio de comunicação entre os cientistas. Entre o início da pesquisa e a publicação de seus resultados em um artigo, há várias instâncias de comunicação e divulgação, em diversos níveis de abrangência e formalidade. O conhecimento dessas atividades de comunicação e divulgação que precedem a publicação do artigo é importante para o estudo dos periódicos e das literaturas científicas em geral.

Historicamente a Revista de Catequese da Editora Salesiana, criada no ano de 1977 foi o periódico que reunia os textos, notícias, reflexões sobre o Ensino Religioso entre as décadas de setenta a noventa. O que significou um processo de sistematização de formação da pesquisa desta área, a partir da criação da Revista Diálogo das Paulinas em 1995, a Revista de Catequese assumiu o perfil de sua área de conhecimento. Estes foram os textos publicados que anteciparam a produção sobre o Ensino Religioso como área de pesquisa.

Ano 01 – n.03 - 1978	Ensino religioso em Mato Grosso	Redação
Ano 02 – n. 05 - 1979	Aspectos Legais do Ensino Religioso na Escola	Wolfgang Gruen
Ano 03 – n. 09 1980	Encontro de Professores	Diocese de Presidente Prudente (SP)
Ano 04 n. 14 - 1981	Roteiro para o Ensino Religioso	Maria José Dias Brosch
Ano 05 – n. 18 - 1982	Catequese e Ensino Religioso	Diocese de Itabira/Cel Fabriciano
Ano 05 – n. 18 - 1982	O Ensino Religioso em Classes de 5º e 8ª séries	Arquidiocese de São Paulo
Ano 06 – n. 22 1983	Ensino Religioso nas escolas	Pia Clara
Ano 06 – n.24 - 1983	Coordenação do Ensino Religioso	Raimundo Ricardo Sobrinho
Ano 07 – n.26 - 1984	Ensino Religioso no Estado do Mato Grosso do Sul	Redação
Ano 07 – n.28 - 1984	Problemas do professor do ensino religioso	Wolfgang Gruen
Ano 07 – n.26 - 1984	O Ensino Religioso e a confessionalidade	Luiz Alves de Lima
Ano 07 – n.26 - 1984	Diferença entre catequese nas comunidades e Ensino Religioso	José Geurickx
Ano 07 – n.26 - 1984	Ensino Religioso – a escola – o currículo	Maria Leônida Fávero
Ano 07 – n.26 - 1984	O 4º Encontro Nacional sobre Ensino Religioso	Israel José Nery
Ano 08 – n.29 - 1985	Ensino Religioso escolar	Ivo Loscheiter
Ano 08 – n.30 - 1985	III Seminário Nacional de Educação e Ensino Religioso de Deficientes Auditivos	CNBB
Ano 08 – n.30 - 1985	Experiência de Ensino Religioso	Equipe de Coordenação de Belém (PA)
Ano 09 – n.33 - 1986	Grupo de Reflexão sobre Ensino Religioso Escolar (GRERE)	CNBB
Ano 09 – n.34 - 1986	2ª. Reunião do Grupo de Reflexão sobre Ensino Religioso Escolar (GRERE)	CNBB
Ano 09 – n.36 - 1986	Encontro de coordenadores de ensino religioso	Dioc. de Santa Cruz do Sul
Ano 10 – n.40 - 1987	6º Encontro Nacional de Coordenadores Estaduais de Ensino Religioso nas escolas públicas	CNBB
Ano 11 – n. 42 - 1988	Ensino Religioso no Brasil	Vital Wilderink
Ano 11 – n. 43 - 1988	IV Seminário de Educação e Ensino Religioso aos deficientes Auditivos	Salvador Stragapede
Ano 11 – n. 44 – 1988	A natureza do Ensino Religioso, à luz de uma aula	Wolfgang Gruen

Ano 11 – n. 44 – 1988	Ensino Religioso escolar, um desafio sempre presente	Marcos Sandrini
Ano 11 – n. 44 – 1988	O Ensino Religioso nas escolas públicas	Vital Wilderink
Ano 11 – n. 44 – 1988	Nota do Conselho Permanente sobre o ER	CNBB
Ano 12 – n. 47 – 1989	O Ensino Religioso no estado do Rio de Janeiro	Sonia Nikitiuk
Ano 12 – n. 47 – 1989	O Ensino Religioso, um desafio que continua	Vital Wilderink
Ano 12 – n. 47 – 1989	Apoio ao Ensino Religioso	Ivo Loscheiter
Ano 12 – n. 47 – 1989	Aspectos do Ensino Religioso escolar	Alberto Ramos
Ano 13 – n. 52 – 1990	Estatuto Pastoral do ensino religioso escolar	Francisco Catão
Ano 13 – n. 52 – 1990	8º Encontro Nacional do Ensino Religioso	CNBB
Ano 13 – n. 52 – 1990	Encontro de Professores de Ensino Religioso	Redação
Ano 13 – n. 52 – 1990	Primeiro Congresso de Professores de Ensino Religioso da Diocese de Assis	Diocese de Assis
Ano 14 – n. 54 – 1991	Grupo Nacional de Reflexão de Ensino Religioso	CNBB
Ano 14 – n. 54 – 1991	Seminário sobre Ensino Religioso Escolar	Redação
Ano 14 – n. 55 – 1991	A caminhada do Ensino Religioso e da Pastoral Bíblica	CNBB
Ano 14 – n. 56 – 1991	A linguagem do ensino religioso	Francisco Catão
Ano 14 – n. 56 – 1991	Ensino Religioso escolar e pluralismo religioso	Francisco Catão
Ano 14 – n. 56 – 1991	A educação Religiosa em Santa Catarina: 20 ano do CIER	CIER
Ano 15 – n. 58 – 1992	Ensino Religioso no contexto da escola pública	Vital Wilderink
Ano 15 – n. 59 – 1992	Seminário sobre Ensino Religioso Escolar – Regional Sul	CNBB
Ano 16 – n. 61 – 1993	9º Encontro nacional de Ensino Religioso	CNBB
Ano 18 – n. 72 – 1995	25 anos do Conselho de Igrejas para a Educação Religiosa – CIER	CIER
Ano 18 – n. 72 – 1995	Reunião do Grupo de Reflexão do Ensino Religioso – GRERE	CNBB
Ano 19 – n. 73 – 1996	Carta do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso	FONAPER
Ano 19 – n. 74 – 1996	Curso de Ensino religioso escolar	redação
Ano 19 – n. 74 – 1996	O ensino Religioso Escolar em debate	Setor de Educação da CNBB
Ano 22 – n. 87 – 1999	A Educação Religiosa: um grande desafio nos dias de hoje	Francisco Catão

Outro periódico que antecipou a leitura pedagógica do Ensino Religioso foi a Revista de Educação da AEC:

Ano 18 – n. 72 - 1989	Interdisciplinaridade a partir do ensino religioso	Carlos Henrique Carrilho Crus
Ano 22 – n. 88 - 1993	O ensino Religioso escolar no Brasil, no contexto da história e das leis	José Israel Ney
Ano 22 – n. 88 – 1993	Projeto Educativo e ensino religioso na escola	Elí Benincá e Equipe de Suporte
Ano 22 – n. 88 – 1993	Pensando nos conteúdos do ensino religioso	Teresinha Motti Lima da Cruz
Ano 22 – n. 88 – 1993	Metodologia do ensino Religioso: novas perspectivas	Rosamaria Calaes de Andrade
Ano 22 – n. 88 – 1993	O Ensino religioso na escola deve ser confessional? Interconfessional? Interreligioso?	João Barros – Guy Jorge Ruffier – Lurdes Caron
Ano 22 – n. 88 - 1993	ASSINTEC – 20 anos de Ensino Religioso Interconfessional	Iris Mathilde Boff Serbena

Em 1995 com a criação do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) é proposto uma leitura do Ensino Religioso a partir da escola, é confirmado com alteração do artigo 33 da LDB em 1997, esta confirmação ocorre em 2010 com a homologação da nova versão das Diretrizes do Ensino Fundamental que considera este componente curricular como uma área do conhecimento. Neste período de 1995 a 2010 foram localizados cento e vinte e três artigos entre 1996 a 2010, em trinta e três revistas nas áreas da educação (10), direito (01), ciências da religião (13), teologia (03), antropologia social (01), história (03), psicologia (01), temas diversos (01). Percebe-se que a distribuição dos artigos ao longo deste período, alguns destes números reflete o fato da solicitação de Editores organizarem dossiês como as revistas: Educação em Movimento – Pistis & Praxis – Rever – Aec de Educação – Interações – Teologia e Cultura, o que promoveu a discussão da temática do Ensino Religioso, além do registro histórico das pesquisas especialmente ao longo da primeira década do século XXI, resultante da construção de uma concepção pedagógica para este componente curricular.

Ano	Número de artigos
1995	00
1996	01
1997	00
1998	02
1999	00
2000	00
2001	03
2002	04
2003	08
2004	17
2005	17
2005	12
2006	19
2007	16
2008	08
2009	11
2010	21

Nos artigos localizados nesta primeira etapa da pesquisa entre 1995 a 2010, localizamos oitenta e oito pesquisadores como autor ou co-autor dos artigos distribuídos entre as revistas:

Pesquisador (Autor ou Co/Autor)	Entre 1995 a 2010	Número de Autores
Sérgio Junqueira	38 Artigos	01
Edile Fracaro Rodrigues	07 Artigos	01
Luiz Antonio Cunha	05 Artigos	01
Claudino Gilz; Emerli Schlögl; Lílian Blanck de Oliveira; Luiz Alberto Sousa Alves; Remí Klein; Robson Stigar	04 Artigos	06
Ângela Maria Ribeiro Holanda; Claudia Regina Tavares Cardoso Adkins; Isabel Cristina Piccinelli Dissenha; Lidiane Fátima Grützmann Carneiro; Lurdes Caron; Lurdes de Fátima Polidoro; Sérgio Barbosa Rodrigues; Sylvio Fausto Gil Filho; Viviane Cristina Cândido	03 Artigos	09
Rachel de Moraes Borges Perobelli; Marilac Loraine da R. Oleniki ;Liliana C. Seehaber ;Leo Marcelo Plantas Machado ;Laude Erandi Brandenburg ;Janaina de Alencar Lui ;Gisela I. W. Streck ;Gilson Marcos da Silva;Erlei Antonio Vieira ;Emerson Giumbelli ;Carlos Roberto Jamil Cury ;Anísia de Paulo Figueiredo ;Ana Marie Cavaliere ;Afonso Maria Ligorio Soares	02 Artigos	12
Ademildo Kuhn;Alberto da Silva Moreira;Antonio Boeing;Bárbara Raquel do Prado Gimenez Corrêa;Célio Borja;Celma Christina Cruz da Rocha;Cesar Ranquetat Junior;Daniela Patti do Amaral;Daniela Viana Leal;Débora Toniolo Rau;Dilmeire Sant' Anna Ramos Vosgerau;Domenico Costella;Douglas Cabral Dantas;Douglas Jeferson Menslin;Edlaine de Campos Gomes;Ednilson Turozi de Oliveira;Eliane Moura da Silva;Eulálio Figueira;Evaldo Luis Pauly;Geraldo José de Paiva;Henri Luiz Fuchs;Ilíana Juracy de Amorim Biscaia Machado;Irma Beatriz Araújo Kappel;Janaína Camilo;Jordanna Castelo Branco;José Antônio Lucas Guimarães;José Carlos Bertoni;José Vaidergorn;Josias Rafael Wagner;Karina Kosicki Bellotti;Leá Marcondes;Lidia Kadlubitski;Luiz Guilherme Braga;luliana de Mello ;Luzia Sena;Maria Amélia Schmidt Dickie;Maria Celina de Queirós Cabrera Nasser;Maria Eliane Azevedo da Silva;Maria Judith Sucupira da Costa Lins;Marili Bassini;Marília De Franceschi Neto Domingos;Marislei de Sousa Espíndula Brasileiro;Miguel Longhi;Neuza Alves Nascimento;Patrícia Corsino;Rosa Lydia Teixeira Corrêa;Rosane Andrade Torquato;Roseli Fischmann;Sandra de Sá Carneiro;Sergio Luis do Nascimento;Simone Riske-Koch;Suzana dos Santos Gomes;Teofilo Bacha Filho;Vera Lúcia do Amaral;Vicente Paulo Alves;Viviane Mayer Daldegan;Wander Moreira da Costa;Wolfgang Gruen	01 Artigo	58

Em uma primeira leitura foram identificados os seguintes temas abordados pelos artigos:

Temas	Artigos
História e concepção do Ensino Religioso	A distinção de Ensino Religioso e Catequese; A Experiência da Capacitação Descentralizada; A identidade do Ensino Religioso a partir dos livros;A identidade do Ensino Religioso a partir dos livros produzidos sobre esta área do conhecimento;A identidade do Ensino Religioso no contexto da laicidade;A identidade do ensino religioso, do rito cristão na história da educação brasileira; Religião, moral e civismo na escola pública; Um espaço para compreender o Sagrado: a escolarização do ensino religioso no Brasil; Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro;Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania;Sintonia oscilante: religião, moral e civismo no Brasil - 1931 - 1937;Tematizando o ensino religioso – identidade e des-identificações; Quando o Estado pede socorro à religião; O mal estar do ensino religioso nas escolas públicas; O GRERE na CNBB: uma caminhada de vinte anos; A questão do ensino religioso na União Européia; Aspectos do ensino religioso e da Pastoral escolar nas escolas Católicas do Brasil; Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância;Ensino Religioso em escolas públicas no Brasil: notas de pesquisa;Ensino Religioso na Escola Pública – Uma Mudança de Paradigma;Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente; O Ensino Religioso no Brasil: estudo do seu processo de escolarização; O Ensino Religioso como parte elementar da formação integral;

	<p>O Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil: discurso e poder frente ao pluralismo religioso;O ensino religioso nas fronteiras do diálogo inter-religioso; Mafagafos e mafagafinho. Identificar, propor e ousar um Ensino Religioso e uma Pastoral Escolar;Mapeamento quantitativo do ensino religioso no Brasil: que dizem os pesquisadores?; Ensino Religioso na perspectiva da escola: uma identidade pedagógica;Ensino Religioso no desenvolvimento integral da pessoa;Ensino Religioso, uma herança do autoritarismo;Ensino Religioso: da concepção à regulamentação ;Ensino Religioso: educação pró-ativa para a tolerância; Ensino Religioso: para explicar melhor, conte uma história;Entre crentes e pagãos: ensino religioso em São Paulo;Ética, moral e civismo: difícil consenso; Há lugar para o ensino religioso na escola ?; Ensino Religioso, uma disciplina escolar.</p>
Legislação	<p>A construção do ensino religioso na atual LDB; A Educação na concordata Brasil-Vaticano; Vozes e sentidos no discurso institucional legal do Ensino Religioso; Aspectos legislativos do Ensino Religioso brasileiro: uma década de identidade; O Ensino Religioso no Paraná. A partir da deliberação 03/2002 do Conselho Estadual de Educação; O Ensino Religioso e a interpretação da lei;O ensino religioso e o artigo 33, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional; O Ensino Religioso na escola pública e privada;O ensino religioso na escola pública estadual . o difícil exercício da diferença;O Ensino Religioso nas escolas públicas; Ensino Religioso no contexto das legislações: entre conquistas, desafios e perspectivas; Na lei nas escolas: diferentes aspectos do ensino religioso no estado do Rio de Janeiro.</p>
Formação de Professor	<p>“Abrindo janelas”: um desafio à formação de educadores além de territórios e territorialidades; A contribuição do ponto de vista do professor-leitor, da revista Diálogo para o ensino religioso; Professor de Ensino Religioso: histórico da formação no contexto brasileiro; Políticas e práticas de formação de professores de Ensino Religioso:desafios, avanços e perspectiva; A questão da simbologia na formação do professor que atua no Ensino Religioso; Aspectos Conceituais na Formação de Professores do Ensino Religioso no Brasil; Aspectos referentes à formação de professores de ensino religioso; Ciência da Religião, Ensino Religioso e Formação Docente; Cultura Material escolar e Ensino Religioso: um caminho para a formação do professor de ensino religioso; Cursos de Pós-Graduação Lato-Sensu de ensino religioso no cenário brasileiro: uma formação continuada;Desafios do contexto histórico-legislativo da formação do professor de ensino religioso no Brasil;Diferentes linguagens na formação de professores do ensino religioso; Em Riscos e Rabiscos: Concepções de Ensino Religioso dos Docentes do Ensino Fundamental do Estado do Paraná; Espaço e representação na formação do professor de Ensino Religioso: arte/espiritualidade; Formação de professores no Ensino Religioso brasileiro na modalidade de educação a distância;Formação do Professor de Ensino Religioso: um Processo em construção no contexto brasileiro;Formação docente e o Ensino Religioso:resultado preliminar de levantamento sobre teses e dissertações no Brasil;Formação docente para o ensino religioso: desafios e perspectivas na refundação de uma disciplina escolar; Formar acólitos da educação ou produtores do conhecimento ?;Formar o Formador!?: Capacitação do professor de Ensino Religioso; Formação para a cidadania e o ensino religioso; Ensino Religioso: expectativas e perspectivas discentes em formação docente; O dialogar da Revista Diálogo com o professor-leitor do Ensino Religioso; O contexto pluralista para a formação do professor de ensino religioso; Ensino Religioso: expectativas e perspectivas discentes em formação docente.</p>

Subsídios	10 anos de Diálogo; Redescobrimo o universo religioso: uma proposta pedagógica; O livro didático no ensino religioso; O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso na internet:WWW.fonaper.com.br; Ilustração de personagens negros e brancos em livros didáticos de Ensino Religioso do ensino fundamental.
Fundamentos Pedagógicos	A avaliação no ensino religioso escolar: perspectiva processual; A disciplina Ensino Religioso com adolescentes; Relatando uma experiência: dimensão religiosa do ser humano e a construção do conhecimento Aprendizagem e avaliação, o desafio da educação; Pluralismo religioso, sexualidade e experiência religiosa entre estudantes de ensino fundamental e médio; Os Parâmetros Curriculares Nacionais e o ensino fundamental; O projeto “As Cores da Vida” na celebração do Ano Brasileiro do Ensino Religioso; O lugar do ensino religioso na sociedade aprendente; O lugar e o papel dos símbolos no processo educativo-religioso; A luta pela ética no ensino fundamental: religiosa ou laica?; A Transposição Didática: a passagem do saber científico para o saber escolar; Adolescentes e religiosidade: aportes para o Ensino Religioso na escola; Ainda o Ensino Religioso em escolas públicas: subsídios para a elaboração de memórias sobre o tema; Análise da reportagem da Época sob os pontos de vista do Ensino Religioso e do Leitor - Jesus vai a Escola; As festas e as tradições religiosas; As festas religiosas, o profano no sagrado: formação dos professores; Autonomização do campo educacional: efeitos do e no ensino religioso; Ciências da Religião numa sociedade multicultural; Concepções epistemológicas no Ensino Religioso: desafios para a práxis; Contribuições da Educação Religiosa: A tolerância; Cultura e diversidade religiosa: diálogo necessário em busca da fraternidade universal; Cultura, cidadania e ensino religioso; Cursos de especialização de ensino religioso no cenário brasileiro ; Do confessional ao plural: uma análise sobre o novo modelo de ensino religioso nas escolas públicas brasileiras; Do Ensino Religioso ao estudo da Religião: uma proposta epistemológica; Educação religiosa na creche, elementos para uma reflexão sobre a educação religiosa com crianças entre 0 a 3 anos; Ensino Religioso e Cidadania; Ensino Religioso entre Sons e Imagens; História, Geografia e Ensino Religioso: uma proposta integrada; Eventos Acadêmicos: a construção da identidade do ensino religioso nos acontecimentos e trabalhos científicos; Expressões culturais e religiosas: potencializando o diálogo; O Ensino Religioso na educação infantil de duas escolas públicas no município do Rio de Janeiro: o que as práticas revelam?; O ensino religioso em face do Projeto Político Pedagógico; O ensino religioso escolar: modelos teóricos e sua contribuição à formação ética e cidadã; Epistemologia do Ensino Religioso; Metodologia para o Ensino Religioso?; O Ensino Religioso para ensinar ou formar? Um tema forte e delicado; O Ensino Religioso: uma questão paradigmática no currículo a partir da interdisciplinaridade; O Estado e a Educação Religiosa: Observações a partir da Psicologia; O dilema epistemológico do ensino religioso; O desafio de um percurso: exercício de refletir o aspecto metodológico do ensino religioso; Fenômeno Religioso e Religiosidade; Linguagem e diferença: espaços e encontros na formação em ensino religioso.

Estão previstas outras etapas da pesquisa, na busca de minuciar e refletir sobre os dados encontrados, e assim, nesse aprofundamento, desvelar além da identidade, quais caracteres carrega o Ensino Religioso nacional na atualidade. Já que a própria pesquisa, e conseqüente a análise dos dados, prossegue, o detalhamento sobre autores, temas, metodologias e conteúdo dos trabalhos serão oportunamente sistematizados e divulgados para

que as experiências possam somar ao serem divididas, ou melhor, tornadas públicas. Está claro que todo material produzido contribuiu para a construção da identidade do Ensino Religioso e dos seus docentes, e tem apoiado inúmeras ações, em todo território nacional para que a letra da Lei Magna da Educação rompa os limites do texto e se dedique a assegurar através do Ensino Religioso o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil, que, como pode ser notado, está sendo construída a muitas mãos.

REFERÊNCIAS

BUFREM, Leilah Santiago; JUNIOR, Rene Faustino Gabriel; GONÇALVES, Viviane. Dez anos de revista Diálogo Educacional (2000-2009): histórico e evolução. In: *Revista Diálogo Educacional*, v. 10, n. 29 jan/abr, 2010, p. 123 a 149.

COMITÊ DE ASSESSORAMENTO DA EDUCAÇÃO. Relatório da Reunião do CA-ED de 18 a 22 de maio de 2009. *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*: Brasília, 2009. mimeo.

FERREIRA, Ana Gabriela Clipes; CAREGNATO, Sônia Elisa. A editoração eletrônica de revistas científicas brasileiras: o uso do SEER/OJS. In: *Transformação*, v. 20, n. 02, maio/ago, 2008, p. 171 a 180.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Ensino Religioso no Brasil: estudo do seu processo de escolarização*. Roma: Universidade Pontifícia Salesiana de Roma, 2000.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; DISSENHA, Isabel Cristina Piccinelli; BARBOSA, Sérgio Rodrigues. *Eventos acadêmicos: a construção da identidade do ensino religioso nos acontecimentos e trabalhos científicos*. In: *Estudos Teológicos*, v. 50, n. 01, jan/jun 2010, p. 164-186.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; WAGNER, Raul (Orgs.). *Ensino Religioso no Brasil*. Curitiba: Champagnat, 2011.

NULLER, Suzana Pinheiro Machado. *O impacto das tecnologias de informação na geração do artigo científico: tópicos para estudo*. *Ci. Informação*, v. 23, n. 03, set/dez, 1994, p. 309 a 317.

PRELLEZO, José; GARCÍA, Jesús. *Invito alla ricerca: metodologia del lavoro scientifico*. Roma: LAS, 1998.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 21. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SILVEIRA, Murilo Artur Araújo. *O artigo científico como fonte de informação utilizada na literatura cinzenta*. Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2005.

STRAUS, Anselm; CORBIN, Juliet. *Pesquisa qualitativa. Técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada*. 2. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2008.

VALERIO, Palmira Mariconi; PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro. Da comunicação científica à divulgação. In: *TransInformação*, v. 20, n. 02, 2008, p. 159 a 169.

O ENSINO RELIGIOSO E A EDUCAÇÃO PARA A MORTE

Rodrigo Oliveira dos Santos*

Resumo

O presente estudo busca destacar, por meio da pesquisa bibliográfica e da análise interpretativa, as contribuições da temática da morte e do morrer no Ensino Religioso, considerando a legislação educacional, os parâmetros curriculares nacionais da disciplina (PCNER) e as principais produções teórico-metodológicas acerca desse componente curricular. Nesses termos, o Ensino Religioso é um componente curricular que integra a base nacional comum na Educação Básica, compreendido como área de conhecimento que objetiva a leitura e decodificação do fenômeno religioso na diversidade cultural religiosa da sociedade e apresenta-se como a busca do *ser* frente à ameaça do *não ser*, possibilitando no espaço escolar o conhecimento e a reflexão de diversas elaborações e respostas acerca da finitude, logo o Ensino Religioso pode ser um espaço privilegiado no currículo da escola para promoção de uma educação para a morte.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Educação. Morte. Finitude.

Introdução

A discussão em torno da temática da morte e do morrer, como nomeiam de um modo geral os profissionais de saúde e das ciências humanas, e da finitude, própria da filosofia, tem provocado inúmeros debates nas produções acerca da possibilidade da sua abordagem e reflexão como uma dimensão que marca a existência humana.

Diante da consciência que temos da nossa mortalidade e transitoriedade, quase sempre marcada pelo medo e pela negação, tem implicado, quase sempre, na negação dessa dimensão inerente a nossa humanidade.

Diversas são as estratégias que utilizamos para não deixar escapar, em nenhum momento, discussões e pensamentos, onde a morte se faça presente, pois tudo o que a ela se destina provoca angústia.

Nas religiões, de um modo geral, a morte determina o núcleo fundamental de seus sistemas crenças, que se manifestam sob as mais diferentes cosmovisões que orientam a vida coletiva e individual desde sempre.

Sua gênese pode ser mais bem compreendida quando observadas as práticas rituais funerárias, com o aparecimento das crenças após a morte e as suas primeiras sistematizações, com vistas, quase sempre, para esse fim, ou seja, a morte passou a garantir o sentido existencial do homem no cosmo, por isso sua educação, dava-se, até então, pela religião.

* Mestrando em Educação na Linha de Pesquisa Educação: Currículo, Epistemologia e História (PPGED/UFGA). Bolsista da CAPES. Email: naumamos@yahoo.com.br

Compreender a importância do conhecimento religioso originado na perspectiva da crença após a morte e também, na sua negação, como abordado no componente curricular Ensino Religioso, pode contribuir em muitos aspectos da Tanatologia, no que se refere à educação para a morte.

Em tais campos do conhecimento, a partir de cada proposta são perceptíveis essa conexão e de alguma forma, certas equivalências, já que em ambos estão presentes os esforços acadêmico-científicos que se expressam no cuidado e na possibilidade de uma educação integral do cidadão, com o reconhecimento da morte como parte inerente da dimensão humana a ser educada.

Nesses termos, organiza-se este trabalho, buscando relacionar e refletir sobre as questões comuns, tanto ao Ensino Religioso como a educação para morte, apresentando as principais discussões legais e teóricas que perpassam cada campo do conhecimento, evidenciado suas abordagens e contribuições basilares.

1 Educação e a tanatologia

No começo os homens nunca morriam, mas quando atingiam determinada idade eliminavam a pele como as cobras e os caranguejos, e tornavam-se jovens outra vez. Depois de um certo tempo, uma mulher que estava ficando velha foi a um regato para mudar de pele. Desfez-se da pele velha, lançando-a à água e notou que ao ser levada pela corrente a pele ficou presa num galho seco. Depois voltou para casa onde tinha deixado o filho. Este, contudo, recusou-se a reconhecê-la, e disse chorando, que sua mãe era uma velha, diferente dessa jovem estranha; e assim, a fim de acalmar a criança, a mãe voltou ao regato em busca de seu tegumento eliminado e vestiu-o novamente. Desde então os seres humanos deixaram de eliminar a pele e começaram a morrer. (CODRINGTON, R. H. *The Melanesians*. In: ELIADE, Mircea. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. Trad. Luiz L. Gomes. São Paulo: Mercuryo, 1995, p. 95).

A educação brasileira, segundo o art. 21, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), sancionada em 23 de dezembro de 1996 é composta pela Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio) e Educação Superior, e abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais (art. 1º).

De acordo com o art. 2º, da referida Lei, “A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

Na Educação Básica, esses princípios e finalidades estão assegurados aos educandos por meio da *formação comum* (composta por diversos componentes curriculares), tendo em vista a formação integral do cidadão.

Todos esses elementos convergem para o pleno desenvolvimento do educando, evidenciando somente o seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o mundo do trabalho, ou seja, ressaltam-se os aspectos da educação para a vida, como instância única e suficiente da prática educativa, não permitindo, dessa forma, a educação para a morte e o morrer, segundo os profissionais de saúde e ciências humanas e a educação para finitude, própria da filosofia.

Assumir essa dimensão na existência humana e sua possibilidade de reflexão e discussão na educação tem sido objeto de ocupação de poucos pesquisadores, diante do “tabu” da morte, ou seja, sua proibição com a interdição e seu banimento.

A interdição dessa abordagem se configurou a partir da metade do século XIX, pois “A morte, tão presente no passado, de tão familiar, vai se apagar e desaparecer. Torna-se vergonhosa e objeto de interdição” (ÀRIES, 2003, p.84).

Não sobrou mais espaço para a morte nesse contexto, onde a mortalidade e a finitude deixaram de se fazer presentes, em detrimento do estabelecimento da sociedade contemporânea tão marcada pela dinâmica do mundo capitalista, tecnológico, positivista e materialista cientificista, onde falar da morte tornou-se “Incompatível com os valores da economia industrial, a existência de moribundos e de mortos tem que ser negada” (MARANHÃO, 1987, p. 15).

Essa nova forma de viver que vem sendo construída, nega o direito fundamental na existência humana que seria a sua compreensão, o seu sentido, pois

Atualmente as pessoas são destituídas do direito outrora fundamental. Não se morria sem antes se ter tido tempo para saber que se ia morrer [...]. Hoje, o que era reconhecido é dissimulado. O ideal é que ele morra sem se dar conta de sua morte, que ele jamais saiba que seu fim se aproxima, nesse sentido, os familiares cuidam disso e podem contar com a cumplicidade do pessoal médico. (MARANHÃO, 1987, p. 11-12).

Nesse aspecto, destaca-se a Tanatologia, como área acadêmica nascida após a segunda metade do século passado, que se ocupando de diversos estudos relacionados ao fenômeno da morte e suas consequências, dentre eles, a proposta de uma educação para a morte, ou seja, para a vida, como segue abaixo:

A Tanatologia poderia ser definida como a ciência que estuda a morte e o processo de morrer em todos os seus aspectos: forense, antropológico, social, psicológico, biológico, educacional, filosófico, religioso e estético. Seu nome deriva do nome do deus grego Tânatos. Na mitologia grega, Tânatos era irmão de Hipnos, o Sono e filho de Nix, a Noite e Érebo, as trevas. Era representado como uma nuvem prateada ou um homem de olhos e cabelos prateados. (SANTOS, 2009, p. 292).

Embora receba esse nome da mitologia grega podemos encontrar em todas as culturas elaborações míticas e religiosas, como os melanésios referidos acima.

Destacam-se os estudos pioneiros na temática de Herman Feifel e Elisabeth Klüber-Ross, nos Estados Unidos; Philippe Ariès, na França; Wilma da C. Torres, José H. Pires, no Brasil e mais recentemente aqueles destinados à educação, os estudos de Alessandro C. Bigheto, Dora Incontri, Franklin S. Santos e Maria Júlia Kovács.

Para os autores que se ocupam com a necessidade dessa abordagem na educação, este espaço também é marcado pela interdição, tanto na escola, como na formação de professores (INCONTRI & SANTOS, 2010; KOVÁCS, 2003a, 2003b, 2008, 2010; SANTOS, 2009) e por outro lado, na legislação educacional (INCONTRI & SANTOS, 2011, 2010).

Em se tratando da proposta de uma educação para a morte na educação, os poucos estudos que existem apontam para sua inexistência na escola e na formação de professores (KOVÁCS, 2003a, 2010).

Isso tem incomodado muito a autora, que na sua produção teórico-científica não deixa de mencionar essa preocupação:

Em pesquisa bibliográfica praticamente não encontrei referência sobre a questão da morte associada ao contexto educacional e à formação de educadores; por outro lado, em minha experiência profissional, encontro sempre a denúncia dessa lacuna por parte de professores – ausências mais intrigantes por sabermos todos o quanto a morte está presente no universo escolar, pelas perdas que acontecem na vida de crianças e adolescentes e pela via de morte escancarada, com violência, repentina, brusca e para a qual é muito difícil se encontrar proteção. (KOVÁCS, 2003a, p. 44).

Essa ausência confirma a necessidade e a urgência dessa abordagem na escola e na formação de professores, pois nesse espaço coexiste a morte interdita (proibição da abordagem vista como tabu) e escancarada (decorrente da violência), implicando no processo de ensino e aprendizagem e no adoecimento biopsicossocial (KOVÁCS, 2003a, 2010).

Acerca disso, ficam evidentes as implicações na educação integral do cidadão, como previsto na legislação educacional, com a negação da morte “[...], pois que o assunto nunca foi abordado de forma sistematizada, e, segundo, nem na sua formação básica, porque a morte está ausente da escola fundamental e média” (INCONTRI & SANTOS, 2011, p. 78).

Esforços contínuos vêm ocorrendo na melhoria da Educação Básica, sendo que às vezes dependem do bom senso e do comprometimento ético e profissional do professor que se vê encurralado, pois este, em muitas ocasiões tem consciência dessa necessidade, mas se encontrado atado diante da ausência, ou melhor, da inexistência dessa abordagem na sua formação, logo, não sabe por onde começar.

A formação docente ainda tem se despontado como entrave frente aos desafios que se apresentam à escola contemporânea e ao processo de ensino e aprendizagem. Ainda formamos ou somos formados como se estivéssemos em determinado tempo e espaço, na inércia científicista, esquecendo-nos do centro desse processo: o ser humano, que busca e almeja sentido existencial e a felicidade.

A negação do humano, da mortalidade e da finitude representa a anulação do ser por ele mesmo, por conhecimentos que outrora foram gerados para auxiliá-lo diante do mistério da existência, da moralidade e da comodidade de todos, porém isso não ocorreu e no tempo atual, persiste o conflito com aquilo que ele mesmo elaborou, sem recuperar suas origens, seu primeiro olhar.

A Tanatologia na educação, ao trabalhar os múltiplos aspectos correlatos envolvidos no processo da morte e do morrer, da mortalidade e da finitude, recupera a dádiva suprema dada aos homens e mulheres: a vida consciente e responsável, pois esses são os únicos capazes de conhecerem sua finitude. Essa condição acompanhou toda a formatação do conhecimento racional, “[...] como uma preparação para a morte, como uma ruminação da morte e da vida [...]” (SCHUMACHER, 2009, p. 11), como se segue abaixo:

Com razão, dizia Michel de Montaigne: “Quem ensinasse os homens a morrer os ensinaria a viver.” Com efeito, a reflexão sobre a morte é uma reflexão sobre a vida. Não é possível analisar o sentido da morte e vice-versa. Ambas análises conduzem ao mesmo resultado. A clara e constante consciência da nossa condição de mortais nos leva a depreciar a vida, como muitos imaginam. Muito pelo contrário. Só podemos viver intensamente e apreciar realmente a vida se nos conscientizarmos de que somos finitos, contingentes, vulneráveis, mortais. À medida que nos conscientizarmos de nossa condição de mortais, perceberemos, mais e mais, que não temos o direito de desperdiçar o pouco tempo que dispõe a nossa existência; que cada instante é irrecuperável e que, por isso mesmo, deve ser aproveitado o mais plenamente possível. Ao tomar consciência da possibilidade imediata de sua própria morte, o homem é levado a rever as prioridades e os valores de sua existência, relativizando o que até então era considerado absoluto. (MARANHÃO, 1987, p. 63-64).

Nesse sentido, não pode ocorrer dissidências e dicotomias entre educação para vida e para a morte, desse ponto de vista, seja na formulação do conhecimento racional e da Tanatologia, o binômio vida e morte coexistem e deveriam permanecer juntas.

2 Educação para a morte no currículo da educação básica: o ensino religioso

Dando continuidade a discussão e apontando para os aspectos pertinentes a legislação educacional que aponta no sentido da formação cidadã e para o mundo do trabalho, destaca-se o Ensino Religioso (ER), no currículo da escola da Educação Básica como espaço de diálogo e interseção entre Educação e Tanatologia.

Segundo a legislação educacional, o ER, assegurado no art. 210, § 1º, da Constituição Federal (1988) e na LDB (1996), no art. 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997, é parte integrante da formação básica do cidadão, constituindo-se disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do país e vedadas quaisquer formas de proselitismo.

O ER assume a compreensão de área do conhecimento, de acordo com as Diretrizes Nacionais para o Ensino Fundamental (Resolução nº 02/1998 – MEC/CNE/CEB).

De acordo com as Diretrizes Nacionais para Educação Básica, esse componente curricular integra à base nacional comum, segundo o Art. 14, da Resolução nº 04/2010 (MEC/CNE/CEB), assegurando, nesses termos já citados, a *formação comum*.

Embora exista diversos dispositivos legais que assegurem seu espaço no currículo e sua natureza pedagógica, esse componente curricular tem ainda sido alvo de polêmicas:

Estamos diante de um tema polêmico. Não por acaso, esta foi a primeira emenda à LDB. A república Federativa do Brasil é laica, significa dizer que, de um lado, inexistente religião oficial face a separação total entre Estado e Igreja; de outro, não pode haver relações de dependência, ou aliança, **ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público**. É preciso compreender que a previsão constitucional de algumas vedações dirigidas aos entes federativos objetiva garantir o equilíbrio federativo, a harmonia e a coesão sociais e, evidentemente, no caso da opção religiosa, o respeito à escolha de cada um.

Mas é preciso compreender, também que, ao ser formalmente constituído como uma federação leiga, o Brasil não é um Estado ateu. Tanto é assim que, no preâmbulo da Constituição, os representantes do povo brasileiro proclamam: “[...] *promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil*”. (CARNEIRO, 2011, p. 39).

A não compreensão do ER como área de conhecimento e como componente curricular é assistida por muitas questões de natureza pedagógica, epistemológica e política, envolvendo diretamente o Estado e os sistemas/instituições de ensino na regulamentação dos procedimentos para a definição dos conteúdos e estabelecimento das normas para habilitação e admissão dos professores, uma vez que as igrejas saem de cena, como aponta Passos,

De fato, desde a nova LDB, o Ministério da Educação não conseguiu implantar uma política de ER que superasse a clássica questão da separação Igreja-Estado, o que significou não conseguir sustentar uma proposta consistente desse ensino: do ponto de vista antropológico, como uma dimensão humana a ser educada; do ponto de vista epistemológico, como uma área de conhecimento com estatuto próprio, conforme indica a Resolução n. 2/98, da Câmara da Educação Básica; e, do ponto de vista político, como uma tarefa primordial dos sistemas de ensino e não das confissões religiosas. (PASSOS, 2007, p.14).

Essa responsabilidade até então deixada de lado pelo MEC, mesmo estando prevista na legislação educacional, implicou na organização do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), em 1995, congregando pesquisadores desse componente curricular que posteriormente se debruçaram na elaboração dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), em 1996, haja vista que na elaboração/publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) pelo MEC, o ER não foi contemplado.

Para o MEC, os PCN representam

O conjunto das proposições aqui expressas responde à necessidade de referenciais a partir dos quais o sistema educacional do País se organize, a fim de garantir que, respeitadas as diversidades culturais, regionais, étnicas, religiosas e políticas que atravessam uma sociedade múltipla, estratificada e complexa, a educação possa atuar, decisivamente, no processo de construção da cidadania, tendo como meta o ideal de uma crescente igualdade de direitos entre os cidadãos, baseado nos princípios democráticos. Essa igualdade implica necessariamente o acesso à totalidade dos bens públicos, entre os quais o conjunto dos conhecimentos socialmente relevantes. (PCN, 1997, p. 13).

Nesses termos, os PCNER (2009) têm sido até então, o principal documento na orientação acadêmico-científica do ER e da sua prática educativa no país no modelo das Ciências da Religião, mesmo não sendo este o predominante, coexiste com outros modelos de ER, que a nosso ver, contrariam os pressupostos da legislação educacional.

É por meio da orientação desse documento que fazemos a leitura pedagógico-didática e metodológica do ER, e que por onde podemos estabelecer relações diretas com a Tanatologia, pois

O Ensino Religioso, valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilita a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam, subjacentemente, o processo histórico da humanidade. Por isso necessita:

- proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas, o contexto do educando;
- subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informado;

- analisar o papel das tradições religiosas em estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais;
- facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;
- refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano;
- possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que tem na liberdade o seu valor inalienável. (PCNER, 2009, p 46-47).

Ao propor a leitura e decodificação do fenômeno religioso como uma construção sociocultural, apontando para a transcendência na superação da finitude humano e na busca do sentido existencial, reconhecemos nossa humanidade e nossa dificuldade em nos compreender como sujeitos do conhecimento que estamos sempre a nos perguntar: Quem sou? De onde vim? Para onde vou?

Essas questões não eliminam e nem colocam determinados conhecimentos sobre outros, uma vez que todos os conhecimentos são produções humanas que buscam fundamentar, (re)significar e melhorar suas condições, logo todos precisam estar disponíveis e isso não exclui o conhecimento religioso.

Essa compreensão não consiste mais na codificação desse conhecimento (conhecimento adquirido como produto por meio de doutrinas, leis, ensinamentos, ritos, história etc.), algo próprio das tradições culturais religiosas e já superado na legislação educacional, mas o educando é desafiado a (re)leitura, ou seja, a decodificação (interpretar, analisar, entender como, por que, para que em que se deu esta codificação) do fenômeno religioso na diversidade cultural religiosa da sociedade, tendo em vista a compreensão da finitude humana, na formulação do questionamento existencial, em profundidade.

Esse questionamento vem sendo trabalhado de diversas formas nos tempos e espaços, unificando-se a vida coletiva e prática, em sua orientação frente a essa dimensão do ser, como podemos observar nos critérios para organização e seleção dos conteúdos e seus pressupostos didáticos de caracterização geral do ER:

Hoje, o fenômeno religioso é a busca do Ser frente à ameaça do Não Ser. Basicamente, a humanidade ensaiou quatro respostas possíveis como norteadoras do sentido da vida além da morte:

- a Ressurreição;
- a Reencarnação;
- o Ancestral;
- o Nada.

Cada uma dessas respostas organiza-se num sistema de pensamento próprio, obedecendo uma estrutura comum. E é desta estrutura comum que são retirados os critérios para organização e seleção dos conteúdos e objetivos do Ensino Religioso.

Assim, na pluralidade da Escola brasileira esses critérios para os blocos de conteúdos são:
 Culturas e Tradições Religiosas;
 Escrituras Sagradas;
 Teologias;
 Ritos;
Ethos (PCNER, 2009, p. 49-50).

A busca do ser frente à ameaça do não ser evidencia o conhecimento de que o ser humano tem acerca da sua finitude, ou seja, que ele é um *ser-para-a-morte*, tão presente na codificação do conhecimento racional e inerente ao conhecimento religioso.

Esse conhecimento, inerente ao ser humano, desde sempre, é marcado pelo mistério, fazendo com que este recorresse, na maioria das vezes, a *Transcendência*, não muito diferente dos dias atuais, embora o tratamento dado a finitude a partir do final do século XIX seja outro.

Nesses termos, a humanidade vem ensaiando diversas respostas, sendo as mais recorrentes a ressurreição, a reencarnação e a ancestralidade. Sendo que, essas concepções defendem a continuidade da vida, dotando-a de sentido e significação variados, na busca da tão sonhada felicidade.

A concepção do nada, ou seja, da morte física como cessação da existência que atribuí à vida, na maioria das vezes, a sua dimensão imanente e material, tem sido objeto de estudo do fazer filosófico e de certa forma, o científico, há mais de dois milênios, mesmo coexistindo divergência entre alguns filósofos que se atém a transcendência. Essa concepção passa a ser bem mais difundida a partir do século XVIII até os dias atuais.

Nesses termos, cada uma dessas respostas, segundo os PCNER, organiza-se num sistema de pensamento próprio, obedecendo a uma estrutura comum, de onde são retirados os critérios para organização, seleção dos conteúdos e objetivos do ER, outrora já citados, na diversidade cultural religiosa da sociedade e escola, em cinco eixos temáticos: cultura e tradições religiosas, escrituras sagradas escritas e orais, teologias, ritos e *ethos*.

Ao direcionar a sua prática educativa para as possíveis respostas dadas a morte pela humanidade, na busca do sentido existencial, podemos estar apontando para questão levantada acerca do objeto próprio de estudo do ER escolar, que na sua multiplicidade de compreensões não deixa de orientar para a morte. “Portanto, é baseado na concepção que temos do que acontece depois da morte que organizaremos o sentido para as nossas vidas” (SCHOCK, 20102, p. 387).

Para o autor, embora seja visível a multiplicidade de objeto próprio do ER escolar (OPER), pelo menos uma dezena constatado, conforme seu estudo analítico-propositivo, a partir dos PCNER, do livro de visitas do FONAPER, do banco de teses (13), dissertações (70)

e monografias (122) do Grupo de Estudos em Educação e Religião (GPER), dos eventos e publicações dos anais do VI Simpósio de Ensino Religioso da Faculdade da Escola Superior de Teologia (EST), e do Caderno Pedagógico de Ensino Religioso da Secretaria de Estado de Educação do Paraná, tenta descobrir o cerne dessa divergência na questão da morte, ou melhor, do pós-morte apresentando sua concepção “A *ressurreição* é a lente pela qual vejo a morte e, conseqüentemente, a vida em todas as suas dimensões e suas relações” (SCHOCK, 2012, p. 387).

Segundo o autor, ao descobrir essa relação como foco dessa divergência, ao mesmo tempo percebe suas implicações, quando

Uma vez confirmado que as perspectivas de vida pós-morte regularão o foco desejado para um OPER, entramos num campo de difícil resolução, já que as quatro concepções são antagônicas, quando não excludentes entre si. O *nada* obviamente ignora qualquer possibilidade pós-morte; a *ressurreição* e a *reencarnação* são facilmente compreendidas como antagônicas por quem conhece mais aprofundamente ambas as concepções; já uma possível relação dialogal entre a *reencarnação* e a *ancestralidade* precisaria ser melhor estudada em especial por quem seja adepto desta última perspectiva, pois é mais adequado que cada um fale a partir de sua perspectiva na proporcionalidade de nossa distanciamento e desambientação desta perspectiva. Como um estudo pormenorizado destas exigiria uma extensa pesquisa que não poderia ter lugar neste trabalho por questão de abrangência e foco, optei, por parecer mais justo, falar a partir da minha própria perspectiva identitária em relação ao OPER. (SCHOCK, 2012, p. 388).

Entranho nos seria, se autor não percebesse a relação intrínseca e inerente que esse componente curricular tem com a morte e com a vida, dando a esta ou estas um fim, o menos comum, ou a sua continuidade, o mais comum, conduzindo e orientando comportamentos e valores, desde sempre, nas sociedades.

Não vejo isso como um campo de difícil resolução, já que no modelo das Ciências da Religião persiste a abertura e a sensibilidade para (re)leitura da questão da morte, tão comum, nas múltiplas religiões, filosofias e ciências, na busca da superação dessa dimensão, sempre presente, mas que continua assustando homens e mulheres, já que em nossa prática educativa não deva ocorrer a codificação.

O aluno não é orientado para uma ou outra concepção, nem incentivado a praticar suas determinações, antes de tudo é um sujeito aberto aos diversos conhecimentos acumulados e elaborados historicamente, organizados pela escola, assegurado sua liberdade para aprender e o acesso à formação integral por meio da base nacional comum (RESOLUÇÃO 04/2010 – CNE/CEB/MEC).

Ao se deparar com as múltiplas respostas, esse aluno desperta para o *ethos* que não só orienta a sua concepção, mas a do outro, percebendo suas relações, diferenças e principalmente que a questão da morte não nos afasta, pelo contrário, nos une e nos aproxima da nossa essência humana; por ser universal a morte nos conecta de alguma forma; a morte é compartilhada por todos nós, independentemente de toda e qualquer diferença que se possa imaginar, quem sabe nela, encontraremos nossa tão sonhada e esperada unidade.

É evidente que essa temática é um campo que precisa ser muito estudado e que não coube aqui finalizar, muito menos reduzir essa discussão.

3 A experiência das ciências da religião na formação de professores de ensino religioso

Em se tratando da dimensão política, epistemológica e pedagógica, no estreito estabelecido entre ER (componente curricular da Educação Básica) e as Ciências da Religião (área referencial para formação do profissional de ER), constatam-se algumas dificuldades acerca dos encaminhamentos dado no reconhecimento e responsabilidade pelos sistemas e instituições de ensino, sendo que isso não exclui o próprio Estado, no que consiste a formação e na identidade pedagógica da disciplina.

Diversas produções teórico-científicas buscam demonstrar a compreensão pedagógica desse componente curricular e na sua importância para a formação integral do cidadão, assegurando os pressupostos do Estado laico e a diversidade cultural religiosa do país.

Nesse empreendimento teórico-metodológico, após a promulgação da LDBEN/1996, destaca-se o FONAPER, com a leitura pedagógico-didática a partir da elaboração dos PCNER (1996) e da Proposta de Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Ciências da Religião/Licenciatura em Ensino Religioso (1997), ambos encaminhados ao MEC várias vezes nesses últimos 15 anos, pois

Desde seu primeiro Estatuto, o FONAPER defende uma concepção de ER focalizada em oportunizar aos educandos o acesso ao conhecimento religioso e não às formas institucionalizadas de religião, pois essas são entendidas como competências estritamente das confissões e tradições religiosas, promovendo assim, uma ruptura histórica com as concepções confessionais e interconfessionais que demarcaram o caráter histórico da disciplina. Na sua carta de princípios, elaborada quando da sua instalação, o Fórum orientaria suas ações e atividades buscando a garantia que a Escola ofereça Ensino Religioso ao educando, em todos os níveis de escolaridade, respeitando as diversidades de pensamento e opção religiosa e cultural do educando. Segundo essa carta de princípios, o FONAPER caracteriza-se como um espaço pedagógico que visa garantir o direito do educando em conhecer e valorizar a diversidade do fenômeno religioso enquanto substrato cultural e patrimônio da humanidade, bem como dar lugar para reflexões e propostas de encaminhamentos para a implementação do ER sem discriminação de qualquer

natureza (Concepção de Ensino Religioso no FONAPER: trajetórias de um conceito em construção, disponível em http://fonaper.com.br/documentos_concepcao.php. acesso em 02/07/2012).

Junqueira (2002, 2008, 2010, 2011) tem se debruçado na historiografia e mapeamento desse componente curricular em nível nacional à luz da legislação educacional, apresentando seus os avanços e desafios, a fundamentação teórico-metodológica dos cursos de formação desses profissionais no contexto das Ciências da Religião e da identidade pedagógica da disciplina. Para ele, o ER precisa ser encarado pelo Estado e pelos sistemas e instituições de ensino como as demais áreas do conhecimento.

Seus estudos somam-se aos esforços de Junqueira & Wagner (orgs.), (2011); Oliveira et al. (2007); Passos (2007); Sena (org.), (2006); Santos (2009b), Schlögl (2009); Soares (2010), dentre outros, que defendem o modelo das Ciências da Religião e a identidade pedagógica do ER, em detrimento da superação dos modelos confessional e teológico, defendendo o primeiro como área referencial na formação desses professores.

Segundo Passos (2007, p. 65),

Este terceiro modelo rompe com os dois anteriores em nome da autonomia epistemológica e pedagógica do ER – autonomia localizada no âmbito da comunidade científica, dos sistemas de ensino da própria escola. Trata-se do modelo mais ideal, pouco explicitado, embora embutido em muitas recomendações mais atuais de fundamentação desse ensino, como no caso da proposta do Fonaper. Em suma, consiste em tirar as decorrências legais, teóricas e pedagógicas da afirmação do ER como área de conhecimento. Não se trata de afirmar o direito do cidadão em obter, com apoio do Estado, uma educação religiosa, uma vez que eles confessam uma fé (pressuposto político de tal ensino); nem mesmo de afirmar o propósito da religiosidade que, por ser inerente ao ser humano, deve ser aperfeiçoada no ato educativo; ou ainda, de postular a dimensão religiosa como fundamento último que direcionam a educação. Trata-se de reconhecer sim, a religiosidade e a religião como dados antropológicos e socioculturais que devem ser abordados no conjunto das demais disciplinas escolares por razões cognitivas e pedagógicas. O conhecimento da religião faz parte da educação geral e contribui com a formação completa do cidadão, devendo, assim estar sob responsabilidade dos sistemas de ensino e submetido às mesmas exigências das demais áreas do saber que compõem os currículos escolares.

Embora entre os autores não haja consenso com relação ao termo Ciência da Religião ou Ciências da Religião ou ainda Ciências das Religiões, o que se consolidou no Brasil foi as Ciências da Religião (PASSOS, 2007).

Atualmente existem com recomendação e/ou reconhecimento da CAPES vários programas de pós-graduação, sendo presentes em todas as regiões do país; três em instituições públicas (mestrado – Universidade do Estado do Pará (UEPA) – Ciências da Religião; mestrado – Universidade Federal da Paraíba (UFPB) – Ciências das Religiões; mestrado e

doutorado – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) – Ciência da Religião) e seis confessionais, sendo quatro católicas (mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO) – Ciências da Religião; mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG) – Ciências da Religião; mestrado – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) – Ciências da Religião; mestrado e doutorado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) – Ciências da Religião), uma metodista (mestrado e doutorado – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) – Ciências da Religião) e duas presbiteriana (mestrado – Universidade Mackenzie (UPM); mestrado – Faculdade Unida de Vitória (FUV) – Ciências das Religiões).

Dos dez cursos apresentados e/ou recomendados pela CAPES, a maioria não apresenta em suas áreas de concentração a preocupação com o ER, muito menos com a formação desses professores a partir das Ciências da Religião, a não ser no programa da PUC/SP que, na área Fundamentos das Ciências da Religião, possui a linha de pesquisa Fundamentos do ER, como consta no site do programa (<http://pos.pucsp.br/cienciasreligiao>, acesso em 20/06/2012):

Busca-se recolher diferentes experiências de Ensino Religioso, em nível de primeiro e segundo grau, em vários estados brasileiros. Aplicam-se recortes históricos e geográficos para a configuração das propostas aí contidas, que são confrontadas com teorias consagradas na ciência da religião, assim como estudos no campo de ensino em vários países. Objetiva-se prestar uma contribuição a um tema atual no campo educacional brasileiro, especialmente na escola pública, oferecendo reflexos de fundo que possam subsidiar práticas específicas, de profissionais diretamente vinculados a esta atividade.

Outro programa que merece destaque, embora com singularidades, é o Programa de Pós-Graduação em Teologia, com mestrado e doutorado acadêmico da Escola Superior de Teologia (EST/RS), da Faculdades EST, que possui entre as suas áreas de concentrações a área Religião e Educação, sendo nesta uma das linhas de pesquisa Fenômeno Religioso e Práxis Educativa na América Latina, como consta no site do programa (<http://www.est.edu.br/pos-graduacao/>, acesso em 20/06/2012):

Área de Concentração: Religião e Educação

A área desenvolve a pesquisa interdisciplinar sobre a relação entre religião e educação no contexto latino-americano com ênfase na formação continuada de educadores e na formação de pesquisadores. Focaliza a relação entre as diferentes manifestações do fenômeno religioso e a práxis educativa escolar, eclesial e dos movimentos sociais.

Linha de Pesquisa

Fenômeno Religioso e Práxis Educativa na América Latina

Nesta linha realizam-se pesquisas sobre a relação entre o fenômeno religioso e a educação em suas múltiplas formas e interfaces, compreendendo a análise das políticas, processos e práticas educativas, num enfoque interdisciplinar, na perspectiva da Teologia e da Educação com atenção para a práxis educativa das denominações religiosas, das instituições escolares e dos movimentos sociais na América Latina.

Esses programas têm contribuído com o ER em diversos aspectos, principalmente os últimos citados, com a produção de pesquisas essenciais no campo epistemológico e pedagógico da disciplina e na formação desses professores, mais que ainda são escassos, diante da necessidade, adequação e defesa como área referencial para esse componente curricular.

Dos programas em Ciências da Religião listados, apenas três deles convivem com a graduação; os da UEPA, UFPB e UFJF.

Tabela 01:

Cursos de graduação em Ciências da Religião ou Ciências das Religiões autorizados/reconhecidos no MEC/2012

Ord.	Curso	Instituição	Grau	Modalidade	Situação	Total
01	Ciências da Religião	UFS	Licenciatura	Presencial	Ativo	09
02		UEPA				
03		UERN				
04		UEL				
05		FURB				
06		UNOESC				
07		UNIMONTES				
08		UNISUL				
09		UNOCHAPECÓ				
10		UNEC			Extinto	01
11		UEMA	Licenciatura	Distância	Ativo	01
12		IESPES	Bacharelado	Presencial	Ativo	03
13		IESMA				
14		FSB/RJ		Distância		01
15		CEUCLAR				
16	Ciência da Religião	UFJF	Licenciatura	Presencial	Ativo	02
17			Bacharelado			
18	Ciências das Religiões	UFPB	Licenciatura	Presencial	Ativo	02
19			Bacharelado			

Fonte: MEC (<http://emec.mec.gov.br/>, acesso em 30/06/2012).

Como podemos observar na tabela acima, dos dezenove cursos listados no site do MEC, dezoito estão ativos e presentes em todas as regiões do país (dois no norte, seis no nordeste, quatro no sudeste, cinco no sul e um que está presente em todas as regiões do país), onde doze são licenciaturas (onze presenciais e um a distância) e seis bacharelados.

Entre os dezoito cursos ativos, dez estão em instituições públicas (cinco federais e cinco estaduais) e o restante em instituições privadas.

Esses dados disponíveis no site do MEC demonstram que, em todas as regiões do país a formação docente para o ER já é uma realidade que vem ocorrendo desde a segunda metade da década de 90, sendo predominante, segundo a tabela, a nomenclatura Ciências da Religião,

defendido como área do conhecimento referencial para formação de professores de ER, e a sua transposição didática, os conteúdos ministrados nesse componente curricular (PASSOS, 2007; SOARES, 2010).

Nesse sentido,

As Ciências da Religião podem oferecer base teórica e metodológica para a abordagem da dimensão religiosa em seus diversos aspectos e manifestações, articulando-a de forma integrada com a discussão sobre a educação. a educação geral, fundada em conhecimentos científicos e em valores, assume o preceito religioso como um elemento comum às demais áreas que fazem parte do currículo e como um dado histórico-cultural fundamental para as finalidades éticas inerentes à ação educacional. Portanto, nesse modelo não se afirma o ensino da religião como uma atividade cientificamente neutra, mas com clara intencionalidade educativa, postula-se a importância do conhecimento da religião para a vida ética e social do educandos [...]. Nesse sentido, trata-se de uma visão transreligiosa que pode sintonizar-se com a visão epistemológica atual, sendo que busca superar a fragmentação do conhecimento posta pelas diversas ciências com suas especializações e alcançar horizontes de visão mais amplos sobre o ser humano. (PASSOS, 2007, p. 65-66).

Nesses aspectos teórico-metodológicos e legais apresentados, percebemos o quanto as Ciências da Religião tem a contribuir para leitura e decodificação do fenômeno religioso na sociedade brasileira e na escola em atendimento aos pressupostos do Estado laico com a formação educacional do cidadão.

Considerações finais

A abordagem da morte e do morrer e/ou finitude, nas suas diversas acepções na educação básica, ainda tem sido um espaço a ser desvelado e conquistado no cotidiano escolar, uma vez que a temática é assunto interdito, visto como tabu e que não se faz presente nos cursos de formação de professores, como discutido nos autores listados.

Nesse contexto, mediante a análise dos PCNER podemos observar que, em toda sua organização de seleção dos conteúdos fica evidente o apontamento para a educação para morte, seja esta lida na perspectiva sociocultural e/ou das CR, sendo a última defendida nos parâmetros.

Esse mesmo princípio não pode ser constatado na legislação educacional, que orienta a prática educativa destacando os aspectos da vida cidadã e do mundo do trabalho, elegendo a vida como instância única e suficiente na educação básica.

Na educação superior já existem muitos esforços nesse sentido, com a oferta de disciplinas, cursos e oficinas nessa abordagem, principalmente aqueles destinados aos

profissionais de saúde, sendo estes inexistentes na formação de professores (KOVÁSC, 2010; SANTOS, 2009).

Nesse sentido, no ER podemos ponderar melhor essa abordagem, como previsto nos PCNER essa perspectiva está presente de forma central, ainda mais quando o mesmo considera o fenômeno religioso como seu objeto de estudo “A raiz do fenômeno religioso encontra-se no limiar dessa liberdade e dessa insegurança. O homem finito, inconcluso, busca fora de si o desconhecido, o mistério: transcende” (PCNER, 2009, p. 41), mesmo que este aponte para o Transcendente, é pela reflexão do conhecimento religioso que o ser humano chega à compreensão da sua finitude “É na finitude que se procura fundamentar o fenômeno religioso, que torna o ser humano capaz de construir-se em liberdade” (idem, p. 34).

Esse conhecimento, desse ponto de vista é adquirido a partir da leitura e decodificação do fenômeno religioso, que por outro lado, só pode ser fundamentado na finitude, ou seja, a adoção de uma ou outra perspectiva para compreender a sua mortalidade, enquanto sujeito que almeja a sua felicidade.

Entendo que o ser humano, enquanto “[...] ser humano capaz de construir-se em liberdade” busca dentro e fora de si caminhos para encontrar sua felicidade, e como tal este vê no conhecimento religioso essa oportunidade, para ser cada vez melhor, pleno e feliz.

O direito de escolher ou optar para uma das respostas ensaiadas pela humanidade, é objeto de reflexão desse componente curricular, que por meio dos pressupostos pedagógicos norteiam o sentido para a vida, seja esta nessa existência ou em outra.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BIGHETO, Alessandro Cesar; INCONTRI, Dora. A religiosidade humana, a educação e a morte. In: INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana et al. *A arte de morrer – visões plurais: volume 1*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2009, p. 26-35.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotados pelas emendas constitucionais nº 1/92 a 53/2006 e pelas emendas constitucionais de revisão nº 1 a 6/94*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

BRASIL. Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997. Brasília, 1997.

BRASIL. Lei nº 9.394. *Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Sancionada em 20 de dezembro de 1996. Publicada no Diário Oficial da União, em 23 de dezembro de 1996.

BRASIL. *Parâmetros curriculares nacionais: Introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. *Resolução nº 02/98*. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental.

BRASIL. *Resolução nº 04/10*. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais a Educação Básica. Brasília, 2010.

BRASIL. *Resolução nº 07/10*. Conselho Nac. de Educação. Câmara de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de Nove Anos. Brasília, 2010.

CARNEIRO, Moacir Alves. *LDB fácil: leitura crítico-compreensiva artigo a artigo*. São Paulo: Vozes, 2011.

ESTEBAN, M. Paz Sandín. *Pesquisa qualitativa em educação: fundamentos e tradições*. Trad. Miguel Cabrera. Porto Alegre: AMGH, 2010.

FONAPER. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Parâmetros curriculares nacionais ensino religioso*. São Paulo: Mundo Mirim, 2009, p. 47.

INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana (org.). *A arte de morrer – visões plurais: volume 1*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2009.

INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana. *As leis e a morte: uma proposta pedagógica de tanatologia no Brasil*. International Studies on Law and Education. CEMOrOc-Feusp/IJI-Univ. do Porto, n. 9, p. 73-82, set.-dez. 2011. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle9/73-82Dora.pdf>, acesso em 30/05/2012.

INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana. *A educação para a vida e para a morte: do ensino fundamental à universidade*. In: SANTOS, Franklin Santana et al. *A arte de morrer – visões plurais: volume 3*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2010, p. 15-29.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Formação docente no ensino religioso: espaço da profissionalização*. Pós-doutorado em Ciências da Religião (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Univ. Católica de São Paulo). São Paulo: PUC/SP, 2011.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Formação de professores para o ensino religioso: construção de uma identidade*. Tese de livre docência em Ciências da Religião (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo: PUC/SP, 2011.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso*. Curitiba: IBPEX, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Processo de Escolarização do Ensino Religioso*. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; WAGNER, Raul (orgs.). *O ensino religioso no Brasil*. 2. ed. rev. ampl. Curitiba: Champagnat, 2011.

KOVACS, Maria Julia. *Educação para a morte: desafio na formação de profissionais de saúde e educação*. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESP, 2003.

KOVACS, Maria Julia. Desenvolvimento da tanatologia: estudos sobre a morte e o morrer. *Paidéia (Ribeirão Preto)* [online]. 2008, vol.18, n.41, pp. 457-468. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v18n41/v18n41a04.pdf>, acesso em 25/04/2012.

KOVACS, Maria Julia A morte no contexto escolar: desafio na formação de educadores. In: FRANCO, Maria Helena Pereira et al. *Formação e rompimento de vínculos: o dilema das perdas na atualidade*. São Paulo: SUMMUS, 2010, p.145-168.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é morte*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PASSOS, J. Décio. *Ensino religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

SANTOS, Franklin Santana. A tanatologia e a universidade. In: INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana et al. *A arte de morrer – visões plurais: volume 1*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2009, p. 289-303.

SANTOS, Franklin Santana. Tanatologia, a ciência da educação para a vida. In: SANTOS, Franklin Santana et al. *A arte de morrer – visões plurais: volume 2*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2009, p. 13-36.

SANTOS, Franklin Santana et al. *A arte de morrer – visões plurais: volume 2*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2009.

SANTOS, Franklin Santana et al. *A arte de morrer; visões plurais: v. 3*. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2010.

SANTOS, Silva Fortaleza dos. *Ensino religioso: uma perspectiva para a educação infantil e os anos iniciais do ensino fundamental*. Curitiba: IBPEX, 2009b.

SCHLÖGL, Emerli. *Ensino religioso: perspectivas para os anos finais do ensino fundamental e para o ensino médio*. Curitiba: IBPEX, 2009.

SCHOCK, Marlon Leandro. *Aportes epistemológicos para o ensino religioso na escola: um estudo analítico propositivo*. Tese de doutorado em Teologia (Programa em Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia). São Leopoldo: EST, 2012.

SCHUMACHER, B. N. *Confrontos com a morte: a filosofia contemporânea e a questão da morte*. Trad. Lúcia Pereira de Sousa. São Paulo: Loyola, 2009.

SENA, Luzia (org.). *Ensino religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SOARES, Afonso M. L. *Religião & educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010.

Web sites (portais eletrônicos)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES),
<http://www.capes.gov.br/>.

Faculdades EST, <http://www.est.edu.br/>.

Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, (FONAPER), <http://fonaper.com.br/>.

Ministério da Educação, <http://portal.mec.gov.br/index.php>.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), <http://www.pucsp.br/>.

AS LINGUAGENS NO ENSINO RELIGIOSO: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE LITERATURA E RELIGIÃO A PARTIR DE GRANDE SERTÃO: VEREDAS

*Roseane do Socorro Gomes Barbosa**

Resumo

Um grande desafio para o professor de Ensino Religioso encontra-se, sobretudo na falta de Parâmetros Curriculares Nacionais que o ajudariam a definir os conteúdos desse componente curricular. Na tentativa de suprir essa falta, o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso propôs ao Ministério da Educação um modelo de PCNER, o qual embora não tenha sido oficializado pelo MEC, constitui-se numa diretriz para o Ensino Religioso. Além das orientações contidas nos PCNER o professor de Ensino Religioso conta com o apoio de diferentes linguagens que lhe permite desenvolver o conteúdo da sua disciplina. Entre essas linguagens encontra-se a literatura que abordam alguns elementos das tradições religiosas, e trazem consigo um rico universo simbólico e cultural. Neste pequeno texto propomos estabelecer a aproximação entre literatura e Ensino Religioso a partir da obra Grande Sertão: Veredas. Nosso objetivo é elucidar que a leitura de uma obra literária pode se constituir como um recurso pedagógico a ser utilizado nas aulas de Ensino Religioso. Pois, desse universo é possível perceber uma cultura religiosa ai presente, e a partir desta, trabalhar tais elementos como conteúdo de Ensino Religioso.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Eixos temáticos. Literatura. Linguagens.

1 Um estranho no ninho

Ao contrário do que tem se mostrado nos últimos meses, sobretudo pelos meios de comunicação, o Ensino Religioso não é um elemento estranho como um componente da educação, pelo contrário ele sempre esteve presente na educação brasileira, e segundo Oliveira, desde o período da colonização, quando “coube aos representantes eclesiásticos da Companhia de Jesus, por delegação da Coroa Portuguesa, a ‘educação’ dos habitantes do território em processo de conquista, pelo exercício da catequese e instrução” (OLIVEIRA, 2003, p.30), até os dias atuais o Ensino Religioso é parte integrante da formação do cidadão brasileiro.

O Ensino Religioso escolar foi reconhecido na Constituição de 1988 como uma das áreas de conhecimento que compõem o currículo da formação básica. Todavia, apesar de ter sido legitimamente assim constituído, ainda não há um consenso, tanto no que se refere à liceidade de sua presença no currículo, quanto à natureza de seus conteúdos. Outra dificuldade

* Mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Dr. Afonso Maria Ligorio Soares. Bolsista Capes. E-mail: roseanegbarbosa@yahoo.com.br

que o Ensino Religioso enfrenta é a falta de parâmetros curriculares provenientes do Ministério da Educação e Cultura, de modo a conceder a este componente curricular um conteúdo programático e unificado de Norte a Sul do Brasil.

Sem sombra de dúvida o maior entrave que o Ensino Religioso ainda enfrenta encontra-se na própria legislação. Afirma a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.475/1997

Art. 33. O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Da forma como se encontra redigido o texto da LDB evidencia-se os seguintes pontos: Primeiro é que na lei há margem para que se possa conceber o Ensino Religioso como elemento religioso presente no âmbito escolar, pois afirma que para definir o conteúdo dessa disciplina é necessário que se consulte uma entidade “constituída por diferentes denominações religiosas”. O segundo ponto é decorrente do primeiro, e se encontra no fato de não especificar o que se entende por “denominação religiosa”, dessa forma a lei deixa uma abertura para que as Igrejas, indiretamente, possam incluir o aspecto confessional conforme os interesses de tais instituições que estejam por trás das associações.

Por fim, pode-se concluir que, nos termos da lei persiste uma compreensão de que a natureza do Ensino Religioso é de domínio das Instituições religiosas o que é um grande equívoco, pois ao se tratar de um componente curricular o domínio é da escola, e, por conseguinte o Ensino Religioso encontra no âmbito da educação. Nesse sentido é que podemos observar a contribuição dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER) elaborado pelo Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) em 1997. Os PCNER projetam o Ensino Religioso no âmbito do fenômeno religioso, ou seja, na esfera da ciência e não da instituição religiosa.

2 A ponte no meio do caminho

Na ausência de Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso, o FONAPER, em 1996, “mediante amplo processo de reflexão sobre os fundamentos históricos, epistemológicos e didáticos” (FONAPER, 2009, p. 7), entregou ao MEC uma proposta de PCNER, publicado pela Editora Ave-Maria em 1997.

Os fundamentos dos PCNER se encontram na leitura antropológica do fenômeno religioso cujos principais objetivos são:

- Proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas percebidas no contexto do educando;
- Subsidiar o educando na formulação do questionamento existencial, em profundidade, para dar sua resposta devidamente informado;
- Analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais;
- Facilitar a compreensão do significado das afirmações e verdades de fé das tradições religiosas;
- Refletir o sentido da atitude moral, como consequência do fenômeno religioso e expressão da consciência e da resposta pessoal e comunitária do ser humano;
- Possibilitar esclarecimentos sobre o direito à diferença na construção de estruturas religiosas que têm na liberdade o seu valor inalienável (FONAPER, 2009, p. 46-47).

Os critérios a cima foram estabelecidos com o objetivo de possibilitar aos educandos o conhecimento da diversidade religiosa, visando formá-los para os valores essenciais ao convívio em sociedade, além de oferecer-lhes informações que os ajudem a analisar o papel das tradições religiosas nas diferentes culturas (FONAPER, 2009, p. 59).

Os PCNER propõem a estrutura e organização dos conteúdos em temas gerais a partir de cinco eixos temáticos: Culturas e Tradições Religiosas; Escrituras Sagradas; Teologias comparadas; Ritos e *Éthos* (FONAPER, 2009, p. 49-50). Essa estruturação que agrupa o estudo das religiões em eixos temáticos, também são propostas pelos PCNER como elementos que devem compor a formação do professor de Ensino Religioso, a fim de que este tenha uma formação adequada para lidar com esse componente curricular (FONAPER, 2009, p. 43-44). Desse modo se estabelece uma correlação entre a formação e a prática docente no Ensino Religioso.

3 As diferentes linguagens como recurso pedagógico

As diferentes linguagens se constituem em um excelente apoio didático nas aulas do

Ensino Religioso, pois “não há necessidade de abordar temas religiosos somente a partir de textos sagrados” (KLEIN, 2012, p.29). Como evidencia os PCNER as abordagens têm como ponto de partida os cinco eixos temáticos, de modo que é possível “estabelecer conexões antropológicas, existenciais e interdisciplinares a partir de interfaces entre o Ensino Religioso e a Literatura, a Música, o Cinema, as Artes e outras expressões” (KLEIN, 2012, p.30).

É interessante ressaltar para a importância do modo de como se abordar alguns conteúdos, pois segundo Junqueira a abordagem é tão significativa quanto o próprio conteúdo, “pois a atitude de uma pessoa diante do fenômeno religioso não é, apenas, o resultado de conhecimentos e racionalização, muito menos exclusivamente de perspectiva pedagógica” (JUNQUEIRA, 2002, p. 106-107), é também expressão cultural. Desse modo, o conteúdo do Ensino Religioso pode ser introduzido através da letra de música, por cenas de filme, da narração de história ou um mito, de cartazes, trechos de livros entre outras técnicas que a imaginação do educador puder criar. Por meio destas linguagens é indispensável

Focalizar os fundamentos humanos da questão religiosa, isso deve ficar evidente na nossa linguagem. Em outras palavras: temos que usar os recursos de comunicação que tocam mais contundentemente a dimensão humana, em especial a linguagem dos artistas de todos os tipos e das ciências humanas. (JUNQUEIRA, 2002, p. 109).

Usar outras linguagens como apoio didático não é tão simples quanto pode parecer, pois não é só trazer para sala de aula um vídeo, ou pedir que os alunos realizem alguma pesquisa e a apresentem criativamente. Lançar mão de outros recursos que não sejam de uso habitual, requer do professor certa formação e preparo que o habilite não só quanto à utilização dos recursos pedagógicos, mas no domínio do conteúdo que, direta ou indiretamente, esses possam contribuir com o Ensino Religioso.

Vale lembrar que ao se introduzir uma nova linguagem em sala de aula, faz-se necessário uma transposição didática de uma linguagem a outra. Ou seja, não é suficiente assistir a um filme, ler uma obra literária ou qualquer outro recurso, é preciso retomar os elementos contidos no material utilizado, de modo a evidenciar o que é essencial entre outros aspectos. Ao optar por um recurso didático é necessário preparar-se e preparar os alunos, a fim de que haja compreensão dos objetivos, bem como da atividade e do conteúdo a ser apreendido.

4 O religioso em Grande Sertão: Veredas

Antes de destacarmos os elementos da religião na obra de Guimarães Rosa, pontuamos

neste universo simbólico e literário criado em Grande Sertão: Veredas, alguns elementos a respeito desta obra. Frente a narrativa o leitor ao se deixar envolver pelo texto, é introduzido num outro universo, marcado pela dura realidade do sertão e da religiosidade popular.

A leitura de Grande Sertão: Veredas é bastante exigente, pois não é apenas um cenário próprio que Guimarães Rosa retrata nesta obra, mas uma linguagem complexa, permeada de neologismos, termos regionais. Entretanto, essa linguagem é sutilmente enganadora, no sentido de que ao leitor distraído pode passar a ideia de simples, devido à sua coloquialidade, mas que, no entanto de simples tem muito pouca coisa.

O leitor é mais que um sujeito passivo diante do texto, ele é o confidente das narrativas do personagem Riobaldo, pois não é raro perceber que é ao leitor a quem está sendo contadas aquelas histórias. De um modo envolvente o leitor assume o papel de quem muito ouve e pouco ou nada fala. É assim que quando menos se espera o leitor/partícipe se encontra em pleno fogo cruzado contra os bebelos, ou então, sofre as dores de amor por Diadorim que o narrador Riobaldo sente e se lamenta por não poder entregar-se a esse amor proibido e reprimido.

Na aventura pelos gerais de Minas o leitor vai sendo conduzido pelos detalhes contidos nas lembranças de Riobaldo. É nesse ir e vir das lembranças que na narrativa aparece os elementos religiosos como aparece no seguinte trecho:

A gente viemos do inferno – nós todos – compadre meu Quelemém instrui. Duns lugares inferiores, tão monstro-medonhos, que Cristo mesmo lá só conseguiu aprofundar por um relance a graça de sua sustância alumiável, em as trevas de véspera para o Terceiro Dia. Que lá o prazer trivial de cada um é judiar dos outros, bom atormentar; e o calor e o frio mais perseguem; e, para digerir o que se come, é preciso de esforçar no meio, com fortes dores; e até respirar custa dor; e nenhum sossego não se tem. Se creio? Acho proseável (ROSA, 2001, p. 64-65).

Os elementos da religião são sempre “orientados” pelo compadre Quelemém de Góis ele “*é homem sem parentes, provindo de distante terra – da Serra do Urubu do Indaiá*” (ROSA, 2001, p. 326), que habita na Vereda do Buriti Pardo, e segue a doutrina do espiritismo kardecista. O espiritismo é um aspecto da religiosidade presente em Grande Sertão: Veredas, mas não é o único elemento religioso que aparece no texto.

É sob as orientações desse “guru” que Riobaldo se põe a buscar resposta para a grande questão que tanto lhe inquieta a alma e os pensamentos: O diabo existe ou não existe? Em alguns momentos Riobaldo parece estar convicto de que a resposta a tal pergunta é não, e isso deveria ser determinado por lei:

O que devia de haver era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembleias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranquilidade boa à gente. Por que o Governo não cuida?! (ROSA, 2001, p. 31).

Entretanto, Riobaldo percebe que essa determinação não bastaria, pois “ele [o demo] está misturado em tudo” (ROSA, 2001, p. 27). Podemos dizer que, em termos hodiernos, o nosso narrador se depara com a ambiguidade do ser humano: “tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus-amigos!” (ROSA, 2001, p. 27).

Diante dessa realidade tão ambígua, em que o ser humano vive e dentro da qual ele também é um ser de ambiguidades, Riobaldo percebe que é preciso precaver-se por todos os lados em termos de “religião”, de modo a não ser pego de surpresa, a final um bom jagunço está sempre vigiando e reza para todos os santos, pois proteção nunca é demais como diz o nosso narrador:

Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável (ROSA, 2001, p. 32).

E a vida de jagunço é algo que necessita muita prudência no modo de pensar e de agir, pois não se deve matar por matar, porque todas as ações de má natureza trazem consigo uma reação correspondente. Em outras palavras Riobaldo chama essa ação causa/efeito de castigo de Deus que atinge não só aquele que praticou o mal, mas também a quem esse está vinculado. Tal afirmação aparece na narração do caso de um homem residente “a légua do Passo do Pubo, no da Areia” chamado Aleixo que matou um velhinho só por “graça rústica”. Entretanto, o “castigo” por causa desse ato de Aleixo recai sobre seus filhos, três meninos e uma menina, que em decorrência de complicações de sarampo perderam a visão. Embora, Riobaldo veja nesse fato um castigo a Aleixo por sua maldade, ao mesmo tempo tal fato também é compreendido como “mediação” para a mudança de vida de Aleixo. Diríamos que este se “converte”:

O Aleixo não perdeu o juízo; mas mudou: ah, demudou completo – agora vive da banda de Deus, suando para ser bom e caridoso em todas suas horas da noite e do dia. Parece até que ficou o feliz, que antes não era. Ele mesmo diz que foi um homem de sorte, porque Deus quis ter pena dele, transformar para lá o rumo de sua

alma. Isso eu ouvi, e me deu raiva. Razão das crianças. Se sendo castigo, que culpa das hajas do Aleixo aqueles menininhos tinham?! (ROSA, 2001, p. 28-29).

“Por todo o mal, que se faz, um dia se repaga, o exato” afirma Riobaldo, que é um aprendiz de seu “mestre/guru” Quelemém, contudo é alguém que ouve as orientações de seu compadre, mas que também tira as suas próprias conclusões e que as vezes diferem das de seu compadre: “às vezes não aceito nem a explicação do Compadre meu Quelemém”. Mais do que uma relação entre quem ensina e quem está disposto a aprender, essa é uma experiência de caminhar junto respeitando os passos que o outro pode dar. É confiante nas palavras esclarecedoras de seu velho amigo e compadre que Riobaldo se convence que “se tem alma, e tem, ela é de Deus estabelecida, nem que a pessoa queira ou não queira. Não é vendível” (ROSA, 2001, p. 41). Cabe aqui perguntar se não seria essa uma resposta a pergunta que Riobaldo faz a si mesmo sob a suspeita de ter feito um pacto com o demônio? Como poderia Riobaldo “vender” sua alma, uma vez que essa não é sua, mas de Deus?

É assim que pouco a pouco as inquietudes do nosso narrador Riobaldo vão sendo apaziguadas pelas respostas buscadas e encontradas com a ajuda e o incentivo do compadre Quelemém de Góis.

Compadre meu Quelemém, muitos anos depois, me ensinou que todo desejo a gente realizar alcança – se tiver ânimo para cumprir, sete dias seguidos, a energia e paciência forte de só fazer o que dá desgosto, nojo, gastura e cansaço, e de rejeitar toda qualidade de prazer. Diz ele; eu creio. Mas ensinou que, maior e melhor, ainda, é, no fim, se rejeitar até mesmo aquele desejo principal que serviu para animar a gente na penitência de glória. E dar tudo a Deus, que de repente vem, com novas coisas mais altas, e paga e repaga, os juro dele não obedecem medida nenhuma. Isso é do compadre meu Quelemém. Espécie de reza? (ROSA, 2001, p. 169).

E pouco a pouco no desenvolvimento da narrativa o próprio Riobaldo constata, viver é negócio muito perigoso, pois sempre se tem algo de bom e de mal dentro de si, mas quando se encontra alguém como o compadre Quelemém que orienta e ensina aquilo que é bom e/ou mal, os perigos vão diminuindo.

É certo que cabe àquele que se deixa conduzir ter as suas próprias conclusões. Viver é também uma grande aventura, semelhante a que Riobaldo viveu durante seus tempos de jagunço, e que agora ao se encontrar de “range rede” põe-se a lembrar e gostar de especular ideias.

Conclusão

O caminho percorrido até chegarmos a uma legislação referente ao Ensino Religioso no Brasil sempre olhou para este componente curricular como sendo o elemento da religião presente na escola. Em caminho inverso, vários movimentos, entre os quais se encontra o FONAPER, que por meio dos PCNER buscou evidenciar que o Ensino Religioso não está vinculado a nenhuma religião em particular, desse modo a estruturação de seu conteúdo do Ensino Religioso a partir dos cinco eixos possibilita a inserção de outras linguagens tais como a literatura, o cinema, a arte entre outras, nas aulas de Ensino Religioso.

Em base aos cinco eixos temáticos é possível introduzir o uso de diferentes linguagens, a fim de expor o conteúdo do Ensino Religioso. Expusemos uma aplicação na obra de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, de como o Ensino Religioso pode lançar mão da Literatura. E assim como a personagem Riobaldo encontrou, na figura de seu compadre Quelemém alguém que lhe orientasse na compreensão da religião, igualmente o professor de Ensino Religioso pode introduzir os seus alunos no conhecimento do fenômeno religioso a partir de obras literárias e de outras linguagens.

Por meio desta obra o docente pode resgatar elementos da cultura popular, que atravessam *Grande Sertão: Veredas* do começo ao fim, bem como é possível pontuar os traços da religiosidade popular presentes na obra. Outro viés da leitura, tendo em vista o estudo das religiões a partir do Ensino Religioso, é observar como no texto o espiritismo e o catolicismo popular se misturam de forma que, em alguns trechos da narrativa, os elementos destas duas religiões parecem ser equivalentes, o que pode se tornar uma das chaves de leitura.

As diferentes linguagens, em particular a literatura, têm muito a contribuir com o Ensino Religioso, sobretudo em sua forma de abordar as religiões, que trazem à tona um universo simbólico e cultural presentes no texto. O desafio que se apresenta ao professor de Ensino Religioso é sair da “zona de conforto”, isto é, não se limitar ao que já está predeterminado como recurso didático e buscar nos textos os elementos a serem trabalhados pelos alunos o que requer, além de conhecimentos das obras, certa habilidade para delas destacar o que pode contribuir com o Ensino Religioso de forma pedagógica, criativa e prazerosa.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9394 de 20 de dezembro de 1996 disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm acessada em 22/03/2012

BRASIL, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9475 de 22 de julho de 1997 disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm acessada em 22/03/2012

CARON, Lurdes (Org.) e equipe do GRERE. *O ensino religioso na nova LDB. Histórico, exigências, documentário*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino religioso; perspectivas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FONAPER, *Parâmetros curriculares nacionais: ensino religioso*. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

GRUEN, Wolfgang. *O ensino religioso na escola*. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A.; CORRÊA, Rosa L. T.; HOLANDA, Ângela M. R. *Ensino religioso: aspectos legal e curricular*. São Paulo: Paulinas, 2007.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de. *Formação de docentes para o ensino religioso: perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero*. 2003. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), 2003.

KLEIN, Remí. Uma linguagem para o Ensino Religioso. In: *Diálogo – Revista de Ensino Religioso*, São Paulo: Paulinas, Ano XVII, nº 66, p. 26-30, 2012.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 19ª ed. 2001.

VIESSER, Lizete C. *Um paradigma didático para o ensino religioso*. Petrópolis: Vozes, 1994.

COERÊNCIAS E AMBIVALENCIAS NO ENSINO RELIGIOSO ESCOLAR

*Sidney Cristóvão Eleutério**

Resumo

Vamos expor as coerências e ambivalências no Ensino Religioso escolar (ER) a partir de um estudo do lugar do ensino religioso no projeto pedagógico de duas escolas distintas: o Colégio Municipal Ana Elisa Lisboa Gregori e o Colégio Franciscano São Miguel Arcanjo. A pesquisa partiu da convicção de que, em seu percurso pelo território brasileiro, este componente curricular encontra-se relacionado ao espaço das tensões políticas, que envolvem negociações entre Estado e religiões. Para além das questões pedagógicas, estão em jogo elementos de ordem legal, religiosa e epistêmica. O objetivo principal da pesquisa foi analisar modelos e práticas do Ensino Religioso nessas duas escolas, considerando nelas a presença de um público religioso plural. Levaram-se em conta seus dilemas e complexidade a partir de uma classificação tríplice dos modelos de ER (catequético, teológico e das Ciências da Religião) presentes na teoria e na prática. O trabalho foi dividido em três passos. Inicialmente, mostrou-se de que maneira o ER se faz presente nas Constituições brasileiras e na legislação educacional dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, para depois explicitar os modelos presentes no decorrer da prática do ER na educação brasileira. Em seguida, a pesquisa de campo feita nas escolas procurou identificar os conflitos gerados entre os alunos e os professores nas aulas do ER, e tentou apurar de que forma o modelo das Ciências da Religião poderia se configurar como importante opção na formação docente para o ER, além de poder ser aquela que supera com mais ganhos os desafios da pluralidade religiosa entre os alunos. Finalmente, foram apresentados os principais resultados obtidos pela pesquisa, os quais apontam para a necessidade de se ter maior clareza quanto à definição do objeto do ER e da contribuição das Ciências da Religião para esta área de conhecimento, uma vez que será preciso contar sempre mais, nos planos pedagógicos escolares, com uma multiplicidade religiosa entre os alunos.

Palavras chaves: Ensino religioso. Pluralidade religiosa. Modelo e pratica. Conflitos.

Introdução

O tema sobre o ensino religioso nas escolas, com certeza, não é um dos mais fáceis de ser abordado, uma vez que, ao longo da história da educação no Brasil, ele passou por várias transformações desde o tempo da República até os dias de hoje, principalmente a partir da década de noventa, assumindo muitas vezes uma postura catequética, já que contava com o predomínio da religião católica.

* Mestre em Ciências da Religião pela PUCSP (São Paulo/SP) - eleuteriojose@hotmail.com. Orientador: Dr. Afonso Maria Ligorio Soares – PUC/SP

Atualmente, diante do fenômeno da globalização, o ER está diante de um grande desafio, que é o do *pluralismo religioso*, cuja exigência é apresentar uma proposta pedagógica que leve em consideração a presença no ambiente escolar das várias confissões religiosas. Por isso, o trabalho atual escolheu duas escolas objetivando entender: Qual é o modelo e a prática existentes? Existe algum conflito produzido entre professores e alunos dentro do ambiente dessa disciplina? O que há de proposta na literatura dentro da disciplina do ER, hoje, que poderia ajudar numa melhor compreensão desta matéria?

Para isso, a investigação foi dividida em três capítulos. O primeiro capítulo (*O Ensino Religioso no Brasil*) buscou percorrer, de um modo sucinto, o caminho legal do ER na história da educação no Brasil. O segundo capítulo deteve-se no perfil das duas escolas em questão quanto à sua pedagogia em relação ao ER. O terceiro capítulo analisou os dados das pesquisas feitas nas duas escolas, que tiveram como alvo verificar a presença de conflitos gerados nas aulas de ER e quais são os modelos que se fazem presentes nessa disciplina, tentando entender se o modelo proposto pelas escolas corresponde às práticas.

1 O Ensino Religioso na LDBEN

O percurso histórico do ER na educação no Brasil já foi apresentado por muitos autores. Por isso, o que é interessante neste momento é ter presente o resultado final de tantos esforços para se chegar à uma disposição legal que norteia o ER.

Na Constituinte de 1987 foi apresentada uma emenda popular pró-Ensino Religioso, com 78 mil assinaturas. Essa emenda constitucional para o ER foi a segunda emenda popular que deu entrada na assembleia constitucional.

Essa proposta resultará numa nova característica do ER, levando em conta o brotar de inúmeras ideias pedagógicas. Uma visão mais democrática seria muito mais bem-vinda para atender a atual realidade da educação, não esquecendo, portanto, de uma visão mais ampla daquilo que é o aluno como ser humano, como comenta Junqueira:

A busca dessa proposta pode encontrar em elementos do substitutivo do deputado Jorge Hage, para a emenda da Lei de Diretrizes e Bases, que considera que a educação hoje, caracterizada por um pluralismo de ideias pedagógicas, é fator essencial que garante ao Estado democrático de direito a construção de uma sociedade justa, livre e democrática. Ela revela e, ao mesmo tempo, sustenta e propaga uma filosofia de vida, uma concepção de ser humano e de sociedade, supondo que a educação propõe um processo de humanização, personalização e aquisição de meios para a atuação transformadora da sociedade (JUNQUEIRA, 2007, p. 40-41).

Em decorrência desta nova situação, muitas confissões religiosas se mobilizaram e conseguiram que a presidência autorizasse a produção de novas propostas.

Foram apresentadas três proposições de mudança. O primeiro projeto, de autoria do Deputado Nelson Marchezan (PSDB-RS), propôs a retirada da expressão “sem ônus para os cofres públicos”. O ER como um componente curricular da educação básica e a sua importância para a formação do cidadão e o seu pleno desenvolvimento como ser humano são os argumentos para essa mudança. Conseqüentemente, é parte do dever constitucional do Estado em matéria educacional.

Um segundo projeto, da autoria do Deputado Maurício Requião (PMDB-PR), irá propor alterações significativas na redação do artigo 33 da LDB. Defendia que o ER fosse parte integrante da formação básica do cidadão, vedando, contudo, qualquer tipo de doutrinação ou proselitismo.

Depois de todos esses esforços, escreve Junqueira:

Finalmente, o projeto, de autoria do Poder Executivo, entrou na Câmara dos Deputados em regime de urgência constitucional, nos termos do artigo 64, § 1º da Constituição Federal. Propôs ser mantida intacta a LDB, que não se aplique no artigo 33 quando o Ensino Religioso adotar modalidade de caráter ecumênico, de acesso a conhecimentos que promovam a educação do senso religioso, respeitada as diferentes culturas e vedadas quaisquer formas de proselitismo (JUNQUEIRA, 2011, p. 42).

Graças à mobilização nacional e, sobretudo, graças ao aproveitamento da reflexão em andamento nos ENERS e no FONAPER, foi possível ao Deputado Roque Zirmmemann (PT-PR), membro da Comissão de Educação, Cultura e Desporto, apresentar um substitutivo que fizesse uma síntese de tudo quanto já se havia discutido, sendo aprovado no Plenário da Câmara dos Deputados, em sessão realizada no dia 17 de junho de 1997, com quase unanimidade.

No dia 9 de julho, o novo texto legislativo sobre o ER foi aprovado, e, no dia 22 de julho, sancionado pelo Presidente da República Fernando Henrique Cardoso.

A incorporação de três textos de lei a esse documento procura ser uma forma de contribuição para demonstrar como as diversas instâncias de onde se originam as orientações para a questão apontam para uma direção comum no que se refere ao entendimento da necessidade de formação específica para o exercício de magistério do ER, como se lê na lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9.475, assinada pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso:

Art. 33 - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso.

É importante notar que estes dispositivos dão, mais uma vez, nova conceituação ao Ensino Religioso. Ele passa do domínio das confissões religiosas para a área administrativa dos sistemas de ensino e, conseqüentemente, deixa de ser presença das denominações religiosas na escola. Na explicação de Sena, é possível entender que

o que sai do texto original do artigo 33 é o caráter de confessionalidade do Ensino Religioso, a expressão “sem ônus para os cofres públicos” e ainda a expressão “de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou seus responsáveis”. No sentido de “denominacionalidade” religiosa; o que passa a fazer parte da nova redação do artigo [...] é: o reconhecimento do Ensino Religioso como “parte integrante da formação básica do cidadão”, o “respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”, e a sinalização de que os sistemas de ensino devem regulamentar os procedimentos sobre os conteúdos e, inclusive, as normas para habilitação e admissão dos professores (SENA, 2006, p. 139).

As duas escolas em foco se situam uma no Estado do R. de Janeiro, outra em S. Paulo.

2 O Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro

A problemática do ER é encontrada no Estado do Rio de Janeiro de uma forma muito peculiar. Há muito tempo ali se trava um grande debate, resultado de uma Lei proposta pelo Deputado Carlos Dias e vigente no Estado, com explícito teor confessional. Contra ela, há uma proposta de Lei do Deputado Carlos Minc, que a questiona em virtude de seu presumido caráter anticonstitucional.

Na tentativa de entender um pouco melhor esta tensão, vamos nos servir da pesquisa de Emerson Giumbelli e Sandra de Sá Carneiro, que a abordaram detidamente.

O início da polêmica sobre o ER nas escolas públicas do Rio de Janeiro se dá com a Lei 3.459, promulgada em 14 de setembro de 2000 pelo então Governador Antony Garotinho. Ela estabelecerá regras que nortearão a grade curricular das escolas públicas do Rio de Janeiro. Assim consta no artigo primeiro:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Giumbelli informa que esta lei gerou uma série de debates após a sua promulgação, que remontam à instauração da República, principalmente no que diz respeito aos diferentes sentidos atribuídos à noção da laicidade do Estado e sobre o direito garantido pela constituição brasileira da liberdade religiosa.

Mais uma vez, faz-se necessário, na busca de uma maior clareza, apresentar o texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9.475, assinada pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso:

Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e a admissão dos professores.

§ 2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

A Lei 3459 em parte está baseada na Lei 9.475, com ambiguidade, trazendo, porém, uma particularidade, ou seja, ela é confessional, gerando um dos pontos de discussão, sendo acusada de inconstitucional. Ela foi assinada pelo Governador do Estado do Rio de Janeiro, na época Anthony Garotinho. Eis o texto:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Já no Estado de São Paulo, a lei que orienta o ER tem um outro modo de entender essa disciplina nas escolas.

3 O ER no Estado de São Paulo

O ER foi regulamentado e implantado em 2001, através da lei no 10.783/2001, após longo processo de aprovação do projeto de lei na Assembleia Legislativa, que teve início no primeiro mandato de Mario Covas (1994) e se estendeu até o governo de seu sucessor, Geraldo Alckmin. O processo de implantação culminou com a aprovação, em 27 de julho de 2001, da deliberação nº 16, do Conselho Estadual de Educação (CEE), que determina:

Art. 1º - O Ensino Religioso, parte integrante da proposta pedagógica da escola pública de ensino fundamental, será ministrado nas escolas estaduais de acordo com o disposto no presente decreto.

Em parte, parece que segue a mesma linha de raciocínio das outras legislações, porque não há diferença em relação a outras legislações quanto a questão de o ER ser ministrado, nas séries iniciais do ensino fundamental, pelo próprio professor de classe, e que os conteúdos sejam abordados de modo transversal (JUNQUEIRA, 2007, p. 32).

O segundo artigo caracteriza os que são habilitados para o ER nas primeiras séries com o seguinte texto:

Art. 2º - Consideram-se habilitados para o exercício do magistério de ensino religioso, nas quatro primeiras séries do ensino fundamental:

- a) os portadores de diploma de magistério em normal médio;
- b) os portadores de licenciatura em Pedagogia, com habilitação no magistério de 1ª a 4ª séries do ensino fundamental.

E, nas séries finais do ensino fundamental, os licenciados em história, ciências sociais e filosofia:

Art. 3º - Consideram-se habilitados para o exercício do magistério de ensino religioso nas séries finais – de 5ª a 8ª – do ensino fundamental, os licenciados em História, Ciências Sociais ou Filosofia (DELIBERAÇÃO CEE Nº 16/2001).

Segundo a Deliberação 16/01 do CEE, no artigo 6º, “os conteúdos do ensino religioso obedecem aos definidos na Indicação CEE nº 07/2001, ouvindo-se as entidades civis”. Ela segue o que está prescrito no § 2º da LDBEN 9.475/97: “Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso”, e a disciplina do ER com seus conteúdos deverá constar da proposta pedagógica da escola, acrescentando uma carga horária mínima anual exigida. O artigo, no parágrafo único, ainda define que anualmente, em setembro, o CEE promoverá

encontro que serão realizadas no decorrer do ano letivo seguinte, cuja finalidade é nortear o trabalho dos professores:

Parágrafo único - Para fins do disposto no caput, o Conselho Estadual de Educação organizará encontro anual no mês de setembro que proporrá orientações a serem implementadas no ano letivo subsequente (DELIBERAÇÃO CEE Nº 16/2001).

Para Junqueira é interessante observar o fato de que o Estado, quanto ao ER, não se subordinou a entidades externas religiosas no que diz respeito à formação e à atuação do professor do ER, uma vez que “a Lei 9.475/97 não diz que conteúdos, formação e avaliação docente deverão ser definidos por entidades representantes de confissões religiosas” (JUNQUEIRA, 2007, p. 97).

Essa novo modo de conceber o ER já tem em vista a realidade da multiplicidade cultural e religiosa. Essa última pode ser encontrada nas escolas, entre os alunos.

4 Pluralidade Religiosa – Sua presença nas duas escolas

A diversidade é um fenômeno global e está presente em todos os reinos da natureza. A espécie humana não só se encontra mergulhada num mundo repleto de diversidade, como ela mesma, embora sendo única, é profundamente diferente, física e culturalmente falando.

Sendo assim, um fenômeno que se produz na cultura é o *pluralismo religioso*. A diversidade religiosa é uma realidade que desafia todas as instituições no mundo contemporâneo. Como se comportar diante dessa realidade humana, que pode estar presente nas escolas?

Um desafio que as escolas têm diante de si, principalmente quanto ao Ensino Religioso, é a perspectiva da diversidade cultural e religiosa verificada na sociedade brasileira atual: o pluralismo religioso.¹ O Brasil é um país de um povo de muitos povos, línguas, etnias e religiões. A multiplicidade cultural e religiosa nem sempre foi vivida sem conflitos; as manifestações culturais e religiosas dos setores populares foram, não poucas vezes, desvalorizadas socialmente (SILVA, 2008).

A questão do pluralismo religioso na escola é algo de que a Lei de Diretrizes e Bases tem consciência ao determinar as novas bases do ER na escola pública no Brasil, lançando um

¹ Para mais informações, Sanchez (2005).

desafio à comunidade educativa brasileira. Comentando a Lei² 9.475, artigo 33, da nova redação, Silva escreve que seu objetivo é

discutir e implementar, com as comunidades religiosas – em todos os seus limites e possibilidades –, um projeto de Ensino Religioso que possa educar a partir da dimensão religiosa, respeitando a pluralidade cultural e religiosa presente na escola pública que se caracteriza pela laicidade, assim como o Estado Brasileiro (SILVA, 2008, p. 82).

A diferença de opiniões, principalmente no campo religioso, quando não respeitada, pode gerar conflitos entre as partes.

5 Conflitos

A pluralidade religiosa, por sua vez, requer uma atenção muito especial, uma vez que vários são os modos de entender religião como as suas teologias, ritos, doutrinas e práticas. Uma abordagem dentro do ER que não contemple a diversidade religiosa presente pode causar certos conflitos.

É o que atestou as pesquisas feitas em duas escolas entre os alunos e os professores do Ensino Religioso. Uma pesquisa foi realizada em uma escola particular em cinco turmas: Primeiro Ano A, B e C e Terceiro Ano A e B. A outra pesquisa numa escola Municipal nas turmas do Oitavo Ano A e B e no Nono Ano A e B. Vieram ao lume respostas que revelaram, da parte dos professores, falta de apoio e uma clareza da escola quanto à definição do ER. E no tocante aos alunos, as suas respostas mostraram uma insatisfação com as aulas e com os professores, que ora abordava um tema, ora outro. Uma vez notado isso, a pesquisa procurou dar a atenção ao modelo proposto pela escola (quando tinha) e a pratica do ER.

6 Modelo e pratica

Durante as variadas tentativas de ministrar o ER na história da educação no Brasil, como aponta Passos, surgiram alguns modelos de ER. Para entender os quatro modelos, é inserido em seguida, um quadro, sugerido por Soares, que resume os três modelos de Passos (SOARES, 2010, p. 123).

² Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997, art.33: “Assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

MODELO	CATEQUÉTICO	TEOLÓGICO	CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
<i>Cosmovisão</i>	Unirreligiosa	Plurirreligiosa	Transreligiosa
<i>Contexto Político</i>	Aliança Igreja-Estado	Sociedade secularizada	Sociedade secularizada
<i>Fonte</i>	Conteúdos doutrinários	Antropologia e Teologia pluralismo	Ciência da Religião
<i>Método</i>	Doutrinação	Indução	Indução
<i>Afinidade</i>	Escola tradicional	Escola nova	Epistemologia atual
<i>Objetivo</i>	Expansão das Igrejas	Formação Religiosa dos cidadãos	Educação do cidadão
<i>Responsabilidade</i>	Confissões religiosas	Confissões religiosas	Comunidade científica do Estado
<i>Riscos</i>	Proselitismo e intolerância	Catequese disfarçada	Neutralidade científica

Esses modelos foram usados na pesquisa como chave de leitura para tentar entender, diante das respostas dos professores e alunos pesquisados nas duas escolas, quais desses modelos estavam presentes nas propostas das duas escolas e na prática do ER. A Escola Municipal do Estado do Rio não possuía uma ementa sobre o ER, de modo que não foi possível a comparação do modelo. Contudo, na prática, os professores recorriam a variados temas. Já a escola Particular de São Paulo apresenta um modelo que segue a sua linha pedagógica que é aproveitar o espaço do ER como meio para a evangelização: tornar Cristo conhecido. Na prática, segundo a pesquisa feita, os temas corresponderam mais a uma linha da Ciências da Religião do que a proposta evangelizadora da escola. A que se deve essa diferença? Nessa escola, os professores pesquisados tinham especialização em Ciências da Religião. Isso, apesar de tudo, não impediu a presença de conflitos nas aulas do ER, já que um era o modelo e outro era a prática.

Considerações finais

O ER tornou-se uma obrigação como parte integrante na formação básica do aluno nas escolas municipais, como atesta o artigo 33 da LDBEN e também uma presença mais constante em algumas escolas particulares. Porém, parece, como mostrou o resultado da pesquisa de forma sucinta aqui apresentada, que falta uma clareza quanto à definição do que é o ER, uma vez que, segundo as respostas dos professores e alunos, os temas não seguem uma estrutura epistemológica, como é proposto por Passos ao se referir a Ciências da Religião, que segundo ele, responderia a necessidade de uma disciplina nos moldes de uma matéria mais epistemológica. De modo que, o desafio está posto: avançar cada vez mais na tentativa de

mostrar que existe um modo científico, epistemológico de ver o fenômeno religioso, que vem sendo realizado pela Ciência da Religião.

REFERÊNCIAS

JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo, CORRÊA, Rosa L. T, HOLANDA, Ângela M. R. *Ensino Religioso, Aspectos legal e curricular*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, Décio. *Ensino Religioso; construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

SOARES, Afonso M. L. *Religião & Educação; da ciência da religião ao Ensino Religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010.

SENA, Luzia, *Ensino religioso e formação docente; Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

LAICIDADE E ENSINO RELIGIOSO: POSSIBILIDADES PARA A EDUCAÇÃO PÚBLICA

Wellcherline Miranda Lima*

Resumo

A religiosidade brasileira apresenta um contexto bastante amplo, plural e heterogêneo a respeito das diversas tradições religiosas muito presente no campo histórico e na construção da ideologia educacional visto na formação da sociedade brasileira. Com isso, a escola sendo um espaço social que desempenha a oportunidade de somar diversas tradições religiosas dos diversos grupos num só espaço e de promover o diálogo inter-religioso. O diálogo entre os grupos religiosos no espaço escolar promove o conhecimento, a ética e o respeito contribuindo assim para a formação e o exercício da cidadania. O artigo propõe debater a realidade dessa diversidade cultural e religiosa no contexto das escolas publica valorizando o respeito inter-religioso.

Palavras-chave: Educação; Religiosidade brasileira; Diálogo.

1 Contexto histórico da religiosidade brasileira

A Educação brasileira vem, desde tempos de outrora, do diálogo paralelo com a Religião. A experiência jesuítica nos primeiros tempos da História do Brasil mostra bem a inserção da “Educação religiosa” aos nativos da região colonial e também a imposição “ético-religiosa” para os colonos aqui firmados na Colônia luso-brasileira.

A fundação educacional de colégios e missões jesuíticas garantiu no currículo tempo-espaço pedagógico a liturgia da fé declarada, sendo esse o catolicismo. Ainda que a ausência desses fundadores da primeira estrutura educacional no Brasil perdura no popular sob a expressão *educar* exigiam-se os moldes religiosos ainda muito presente nos tempos do Império.¹ Mesmo com restrições sócio-econômico-cultural impostos pelos antigos colonizadores portugueses, porém esses não conseguiram impedir a mobilidade cultural e religiosa presente na alma do ameríndio e do africano nas terras (luso) brasileira.²

As inovações tecnológicas chegam por volta do séc. XIX junto com elas as conjunturas econômicas e sociais também acompanham esse ritmo. As contradições sociais e

* Mestranda em Ciências da Religião da UNICAP

¹ Com o padroado, o clero estava envolvido nas instituições públicas, portanto aumenta o número de confrarias, ou seja, do laicato dedicado as ações religiosas. As escolas primárias e colégios eram em sua maioria instituições religiosos com o público pertencentes à classe dominante.

² A alma (psique) está contida a religiosidade que se trata da “atitude dinâmica do homem ao sentido fundamental da sua existência, seja qual for o modo como é percebido este sentido”. C.f. GRUEN, 1995, p.75.

econômicas são o estopim para conflitos sociais e ideológicos, tanto na escala mundial ou regional, tendo como resultado (i)migrações de povos carregando consigo a sua etnia entre elas a religiosidade.³

O campo religioso tornou-se o espaço onde se produziu esse amálgama, tendo por ingredientes diversas perspectivas religiosas, cada uma colaborando com o que possuía de mais característico e específico e, em especial, animado. Segundo Freyre afirma que "era o que dava brilho ou ruído de festa às ruas das antigas cidades do Brasil: a religião. A religião dos pretos com suas danças; a dos brancos, com suas procissões e suas semanas santas".⁴

O período Imperial, tem no seu contexto a liberdade política brasileira, mas a reclusão religiosa ainda permanecida na Constituição⁵ com a predominância do catolicismo como religião oficial e imposta por meio de exigências das classes dominantes, segundo seus interesses políticos.

Nas entre linhas, o discurso social unirreligiosa se valia do uso do ensino de religião sendo reproduzido de forma mais doméstica do que institucional impedindo o avanço do pluralismo religioso que era combatido cedendo lugar à intolerância religiosa conforme a descrição de Junqueira e Alves:

Ser católico não era uma opção pessoal, mas uma pré-condição para a plena cidadania brasileira. Tal situação estava relacionada com um contexto mais amplo, onde a religião aparecia como princípio fundante de todas as sociedades humanas. Nesta perspectiva, a cada sociedade deveria corresponder uma única religião, que cimentava as relações político-sociais que uniam as pessoas. Quando surgiam discordâncias de crenças e práticas religiosas, estas eram tratadas como problemas que cabiam ao Estado intervir e resolvê-los. Geralmente acabava virando caso de polícia, sendo o grupo religioso, discordante da ordem vigente, proscrito e seus praticantes perseguidos.⁶

Com a chegada da República com alma positivista, novos rumos foram direcionados em diversos aspectos estruturantes para o país, entre eles, a separação da Igreja e Estado. O fim do padroado, afastamento do clero nas instituições públicas, a não obrigatoriedade no espaço social de ser católico marcam o início da laicidade brasileira e o seu reflexo no espaço escolar.

³ Nota-se a presença de grupos religiosos do protestantismo e espíritas no séc. XIX e no séc. XX as demais religiões.

⁴ FREYRE, 1996, p.43.

⁵ BRASIL, 1824.

⁶ JUNQUEIRA, ALVES, 2005, p. 76.

2 Laicidade e Ensino Religioso: conquista e o uso do direito cidadão

O sentido da palavra laicidade se deve ao não pertencimento ou não está sujeito a uma religião. Com a ajuda da etimologia o termo *laico* tem sua origem grega *laikós* que significa “do povo”. O laicismo é uma doutrina que defende a ausência de qualquer obrigação de caráter religioso nas instituições governamentais, ou seja, a não intervenção da religião no Estado.⁷

Nos tempos atuais gozamos da Constituição de 1988, conhecida como cidadã, que além de permanecer com a laicidade ainda amplia os direitos do cidadão tanto no individual como na coletividade sob o aspecto da liberdade e da expressão religiosa.⁸

A neutralidade religiosa oficial do Estado promove o ganho para a sociedade de vivenciar a pluralidade religiosa a fim de visar à paz, justiça ou simplesmente a vida. Segundo Miranda diz que a sociedade pluralista deve dispensar a fundamentação teológica para cuidar na organização da convivência humana⁹, e mais:

Os padrões decisivos são a racionalidade funcional e a produtividade, o bem-estar social e a liberdade. Deste modo, ela tende a confinar a religião ao âmbito do privado, do afetivo, do familiar. Desprovida da real influência na vida pública, que gozou no passado, torna-se a religião algo anódino, indiferente, questão pessoal, equiparando-se todas elas em sua comum impotência.¹⁰

Diante desse contexto, torna-se pertinente abordar, mesmo que em linhas gerais, de que forma se constitui o campo religioso brasileiro a partir da perspectiva do pluralismo.

No Censo de 2010, a pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apresenta no seu resultado geral sobre a religiosidade da população brasileira e perceber-se que o Brasil apresentou mudança no campo religioso, no sentido de se comprovar a diminuição dos católicos e aumento significativo de evangélicos, espíritas e sem religião.¹¹

Diante disso, a Educação faz parte desse processo de promover e garantir, como espaço social de (in)formação do sujeito, o diálogo interreligioso; e sendo isso, o Ensino Religioso é o instrumento para essa conquista.

⁷ Disponível em: <<http://www.significados.com.br/laico/>>. Acessado em: 12 jun. 2012.

⁸ Ver o artigo 5º, os incisos: VI e VIII da Constituição de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acessado em: 14 jun. 2012.

⁹ Miranda in Teixeira, 1997, p.110.

¹⁰ Idem.

¹¹ Censo 2010 do IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>. Acessado em: 29 jun. 2012.

Ensino Religioso vem regido de legislação própria da LDBEN 9.394/1996, bem como a sua modificação na Lei nº 9.475/1997 descreve como o reconhecimento do Ensino Religioso, no artigo 33, como área de conhecimento para a formação e o exercício da cidadania.

Partindo do princípio de que a pluralidade religiosa no meio escolar não diz respeito apenas às religiões e envolve também uma questão de cidadania, torna-se pertinente esclarecer que ela se refere diretamente ao fenômeno religioso que, por sua vez, implica não só a relação entre religião e Ensino Religioso; a questão amplia-se e envolve a sociedade e a escola.¹²

A relevância dessa inserção garante a disciplina como espaço legal se destaca ao primar pelo conhecimento da fenomenologia religiosa resultando o respeito entre as religiões, ou seja, aquele que é diferente.

Logo, a disposição do Ensino Religioso no currículo favorece ao discente compreensão de que o ser humano é muito semelhante com os demais do Reino animal como: psique, linguagem, interação social e afetividade; entretanto, o diferencia o ser humano dos demais seres é a religião.

Nos PCNER despertam atenção sobre a cultura e a religião que se constitui num único vínculo, pois o sujeito “busca a sobrevivência e dar significados para sua existência ao longo da história, desenvolve as mais variadas formas de relacionamento com a natureza, com a sociedade e com o Transcendente”¹³; essas articulações mostram a necessidade da compreensão do mundo através da interação e do diálogo.

3 A escola pública e o Ensino Religioso: espaço e ações para possibilidades do diálogo interreligioso

No meio social, a escola é o espaço social de múltiplas culturas e religiões e em se tratando do setor público amplia essas variações. Lembrando que por meio da escola pública e gratuita garante, em princípio, a igualdade de oportunidades entre todos os cidadãos.

Para Bourdieu a escola seria como instituição, por não ser neutra é sempre influenciada pelos valores e pela cultura da sociedade na qual pertence.¹⁴ Sendo que através do espaço do lar e da escolarização, que a pedagogia aplicada propõe uma sociedade

¹² LIMA, 2011, p. 07, tradução nossa.

¹³ FONAPER, 2009, p.31.

¹⁴ BOURDIEU, 2009, p. 53.

educativa baseada na aquisição e atualização dos conhecimentos que se multiplicam diante das possibilidades dos fatos.

O ensino difundiria um conhecimento racional e objetivo e que selecionaria seus alunos com base em critérios racionais. Logo, as instituições públicas de ensino é o espaço de “união” de sujeitos sem a intervenção de entidade(s) religiosa(s) que permite o livre trânsito de diálogos.

O instrumento provedor desse diálogo está contemplado no Ensino Religioso que traz na sua identidade própria a alavanca de conteúdos epistemológicos que utiliza ferramentas para a articulação do respeito à diversidade brasileira.

Segundo Brandenburg, o Ensino Religioso na escola, no caso pública, funciona como “mediador da questão religiosa, da espiritualidade ou do saber religioso” e mais, “funciona como interlocutor entre o elemento religioso presente na realidade social e a realidade pedagógica própria da escola”.¹⁵

O Ensino Religioso tem o mesmo significado como os demais componentes curriculares no qual o ER exerce a função de democratização e da socialização dos saberes acumulados pela humanidade. Pois, a disciplina dispõe de identidade e o prisma epistemológico que articula na interação socioeducativo.

A metáfora da janela e da porta convida para a reflexão de que se tentarmos fechar a porta para a realidade plurreligiosa da escola, esta entrará pela janela ou pelas frestas de alguma parede;¹⁶ isso é o despertar para àqueles que continuam com atitudes e/ou comportamento indiferente à realidade da pluralidade religiosa que está presente e constante na escola.

A dimensão religiosa faz parte da historicidade humana que mostra em diferentes épocas as formas de organização e compreensão da vida que vivemos e podemos perceber a presença do fenômeno religioso.

Diante disso, a dimensão dos conteúdos de aprendizagem deve ultrapassar os referenciais doutrinários e de prática religiosa de religiões secularmente organizadas e sedimentadas. Para efeito, a aulas de Ensino Religioso consistem na habilidade dos docentes para integrar nas diferentes manifestações e compreender os fenômenos religiosos no diálogo de forma sincera entre os discentes e os demais no espaço escolar.

¹⁵ BRANDENBURG, 2004, p. 58.

¹⁶ CRUZ, 2001, p.64.

As atividades requerem a interação com os saberes dos discentes, mesmo porque não há como saber de todos os fenômenos religiosos existentes, pois é importante admitir essa limitação pessoal.

Para minimizar as fragilidades e apoderar ao conhecimento se deve tratar sobre a objetividade do Ensino Religioso como é descrito pelo FONAPER que

O conhecimento religioso, ao lado de outros na escola, analisa as explicações do significado da existência humana apontadas pelas Tradições Religiosas e se organiza enquanto sistematização da relação entre o ser humano e a realidade em sua transcendentalidade.¹⁷

A proposta do objetivo do Ensino Religioso é promover o conhecimento sobre o fenômeno religioso, e das multiformes da manifestação do sagrado, e das diversas maneiras de organização sociorreligiosa em torno do fenômeno religioso.

Ressaltamos que a escola não é espaço de proporcionar experiência da vida religiosa, entretanto o caminho significativo se torna viável e bem sucedido através da aprendizagem como referencial no qual constrói para um diálogo inter-religioso, promovendo de fato a formação do sujeito para o exercício da cidadania.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BRANDENBURG, Laude Erandi. A interação pedagógica no Ensino Religioso. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.
- CRUZ, Terezinha Motta Lima da. Dimensão metodológica do Ensino Religioso. In: KLEIN, Remi; WACHS, Manfredo Carlos; FUCHS, Henri Luiz. O Ensino Religioso e o Pastorado Escolar: novas perspectivas, princípios includentes. São Paulo: UEPG, 2001.
- FONAPER. Parâmetros Curriculares Nacionais em Ensino Religioso. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.
- FONAPER. Ensino Religioso Capacitação para um novo milênio: Ensino Religioso é disciplina integrante da formação básica do cidadão. 2006. (Caderno 01)
- FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos. 51ª e.d. São Paulo: Global, 2006.
- GRUEN, Wolfgang. O Ensino Religioso na Escola. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

¹⁷ FONAPER, 2006, p. 21

JUNQUEIRA, Sérgio; ALVES, Luiz Alberto Souza. O ensino religioso em um contexto pluralista. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v.17, n.25, p.65-82, jul./dez. 2003.

LIMA, Wellcherline Miranda. Ensino Religioso e Direitos Humanos: desafios e possibilidades na prática pedagógica para a dinâmica da diversidade religiosa. VI CONERE: Congresso Nacional de Ensino Religioso. 06 a 08 out.2011. Canoas, RS. Tradução nossa.

MIRANDA, Mário de França. A afirmação da vida como questão teológica para as religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

INSTRUÇÃO COMO PRINCÍPIO DE TOLERÂNCIA RELIGIOSA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA VISÃO DE TERTULIANO

*Eduardo Soares de Oliveira**

Resumo

O trabalho em questão visa refletir sobre a instrução e o conhecimento, e como estes podem favorecer o diálogo religioso, evitando assim o florescer de posturas radicais, extremistas e fundamentalistas. O parâmetro de análise será a perspectiva de Tertuliano, que defende justamente a instrução para a convivência plural e harmônica.

Palavras-chaves: Tolerância, Religiosidade, Tertuliano, Instrução, Diálogo.

Introdução

O ensino religioso ou da religiosidade de uma dada sociedade ou de um grupo social específico, é sem dúvida uma expressão fundamental do imaginário de uma época por refletir a cultura de um dado povo em uma dada época (PATLAGEAN, 1988, p.291). No caso deste trabalho o parâmetro em questão será a visão de Tertuliano de Cartago, um dos maiores apologistas cristãos da antiguidade somente superado por Agostinho.

Cartago é a mais importante cidade africana do período imperial sendo palco de um processo singular e complexo, porém frutífero para o cristianismo antigo. Especialmente quando da transição do segundo para o terceiro século d.C., em que se tem uma visibilidade cada vez maior para a porção africana do Império, necessariamente após a ascensão de Septímio Severo ao poder, um africano na mais importante função do Império Romano.

É neste momento que temos na região africana do Império, as condições que favoreceram o crescimento do incipiente movimento cristão, que buscava se afirmar na África romanizada. Este Cristianismo que teria chegado à região norte africana do Império ainda em meados do primeiro século buscava delimitar um padrão de atuação específico, adequando-se à realidade em que se encontrava inserido. Logo buscava assim condições para expandir suas idéias aos cidadãos do Império (CADIZ, 1954).

Temos como um dos mais destacados representantes deste cristianismo africano romano *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, um advogado africano, de formação sólida e helenizada. Este cartaginês filho de um centurião romano se converteu ao cristianismo após

* Doutorando em Ciências da Religião na PUC-GO, Bolsa FAPEG, e-mail: historiadoreduardo@yahoo.com.br

seus estudos em direito, feitos em Roma, já em idade adulta.

Este advogado romano buscou defender a sua nova causa a dos cristãos (RICCIOTTI, 1953) que do seu ponto de vista estavam sendo injustiçados. Dentre a vasta obra de autor, em que se destaca o seu posicionamento político favorável aos cristãos, uma destas obras diferencia-se é ela o *Apologeticum*.

Esta obra foi escrita em 197 d.C, e demonstra a indignação deste cristão com relação aos abusos por parte do Império Romano. Por meio de sua pena, este autor buscou trazer a verdade aos que perseguiam os cristãos, a saber, o poderoso Império romano e seus representantes. Para Tertuliano, estes perseguiam os cristãos devido à *ignorantia*. Pois como homem estudado, Tertuliano acreditava que aqueles que desconheciam e perseguiam os cristãos, ao conhecer o cristianismo não mais veriam necessidade de assim proceder.

Este é o principal objetivo na sua obra, *Apologeticum*, direcionada aos seus pares, os juristas romanos, além de buscar alcançar aqueles que governavam as províncias africanas de Roma (MORESCHINI; NORELI, 1996, p.448-450). O autor buscou demonstrar a sua premissa, em que defende maior atenção ao caso dos cristãos, pois estes não estariam sendo alvo da *iusticia romanorum*, tão cara à República e em que se assentava o Estado imperial romano (GLOVER, 1984; WALTZING, 1929).

Neste tratado apologético (CAMPENHAUSEN, 2005, p.185), o autor buscou desconstruir as causas apresentadas comumente enquanto legitimação para a perseguição aos cristãos. Nos processos impetrados contra os cristãos, coube ao advogado dos cristãos identificar as falhas nos procedimentos do tribunal no trato quanto as provas incriminatórias. Iniciada com questionamentos por parte deste quanto à licitude da perseguição, Tertuliano busca ao final da sua exposição demonstrar e ensinar de forma correta a respeito do cristianismo (BARRILE, 1992; CASTILLO GARCIA, 2001, p.16-17).

Logo para o autor um ensino religioso, pode sim transformar relações, gerando uma convivência sócio-religiosa, plural e pacífica, buscando assim superar pelo ensino religioso correto, possíveis enganos e erros, que geravam a perseguição aos cristãos, advindos de posturas fundamentalistas.

1 A construção da imagem dos perseguidores em Tertuliano

A perseguição aos cristãos, segundo Tertuliano, normalmente é fruto da *ignorantia*. Ignorância essa incompreensível devido ao fato de não se identificar desejo de conhecer, mesmo depois de identificada a necessidade. Pois o que se espera das autoridades é que no

mínimo se instrumentem ante a necessidade de julgamento. Mas este cuidado não se confirma por parte das autoridades romanas. O descaso e a negligência destes são anotadas por Tertuliano, como uma das causas da perseguição:

Eles louvam o que conhecem e desprezam aquilo que não conhecem. Baseiam seu conhecimento em sua ignorância embora, por justiça, preferencialmente se deva julgar o que é desconhecido pelo que é conhecido e não o que é conhecido pelo que é desconhecido. (*Apologeticum*, III, 2).

Mesmo porque,

Quando os homens, portanto, cultivam uma aversão simplesmente porque desconhecem inteiramente a natureza da coisa odiada, quem diz que não se trata de uma coisa que exatamente não deveriam odiar? Assim, confirmamos que tanto são ignorantes enquanto nos odeiam, e odeiam descabidamente, quanto quando continuam em sua ignorância, sendo uma coisa o resultado da outra, se não o instrumento da outra. A prova de sua ignorância, ao mesmo tempo condenando e se escusando de sua injustiça, é esta - odeiam o Cristianismo porque não conhecem nada sobre ele nem querem conhecê-lo antes de por a todos debaixo de sua inimizade (*Apologeticum*, IV,5-6).

A partir do momento em que esta condição de *ignorantia* é revelada, se torna inadmissível tal permanência, pela necessidade de justiça. Visto que esta condição compromete a capacidade de julgamento dos responsáveis, separados e honrados para tal ofício, chegando a caracterizar até a má intenção no ato de julgar. A imagem destes enquanto injustos sobressai, tanto que o autor chama atenção para a postura destes, que

Preferem ficar ignorantes, embora aos outros o conhecimento tenha trazido a felicidade. Anacarse reprova o estúpido prazer de criticar os cultos. Quanto mais não reprovaria ele o julgamento daqueles que sabe que podem ser denunciados por homens que são inteiramente ignorantes! Porque deles preconcebidamente não gostam, não querem saber mais. Assim, prejulgam aquilo que não conhecem até que, caso venham a conhecê-lo, deixem de lhe ter inimizade. Mas isso desde que pesquisem e nada encontrem digno de sua inimizade, é quando deixam então certamente, de ter uma aversão injusta. Entretanto, se seu mau caráter se manifesta, em vez de abandonarem o ódio encontram mais uma forte razão para perseverarem nesse ódio, mesmo sob a própria autoridade da justiça (*Apologeticum*, IV, 8-9).

A imagem da perversidade por parte dos perseguidores, incluindo as autoridades responsáveis pelos julgamentos, é refletida nas palavras do apologista, a partir da expressão tirania (*tyrania*), “*non tyrannica dominatio est*”. Demonstra ser sinal de injustiça tal maldade, o que ofende a magistratura romana, levando em conta o Estado de direito em que se sustenta Roma, desde os tempos republicanos. Mas estes desobedecem às leis não permitindo que a *iusticia* prevaleça.

O apologista apela para a capacidade intelectual destes, sendo que,

Novamente, neste caso, não concordais conosco sobre os procedimentos ordinários de julgamento de criminosos, porque, no caso de negarem, aplicais a tortura para forçar uma confissão. Aos cristãos somente torturais para fazê-los negarem. É como se considerásseis que se somos culpados de algum crime, nós o negaríamos, e vós com vossas torturas nos forçaríeis a uma confissão. Deste modo, agis com a máxima perversidade quando verificando nossos crimes comprovados por nossa confissão do nome de Cristo, nos levais à tortura para obter nossa confissão que não consiste senão em repudiar tal nome, e que logo deixais de lado os crimes de que nos acusais quando mudamos nossa confissão (*Apologeticum*, II, 10-11).

Especialmente ao compará-los a tiranos,

Entre tiranos, de fato, os tormentos são utilizados para serem aplicados como punições; entre vós são mitigados como um instrumento de interrogatório. Guardai vossa lei como necessária até que seja obtida a confissão. E se a tortura é antecipada pela confissão, não há necessidade dela. A sentença foi passada. O criminoso deve ser entregue ao castigo devido e não libertado (*Apologeticum*, II, 15).

A imagem demonstrada por Tertuliano com relação aos perseguidores romanos reflete, a seu ver, o caráter e a incoerência destes, no trato da questão dos cristãos. Estes que perseguem não se mostram dignos de tal função. Para amparar a necessidade de revisão quanto à postura destes, lembra que desde Nero tais posturas contra os cristãos podem ser comprovadas pois como ressalta Tertuliano,

Domiciano, igualmente, um homem do tipo de Nero em crueldade, tentou erguer sua mão em nossa perseguição, mas possuía algum sentimento humano; logo pôs um fim ao que havia começado, chegando a restituir os direitos daqueles que havia banido. Assim, como foram sempre nossos perseguidores, homens injustos, ímpios, desprezíveis, dos quais vós mesmos nada tendes de bom a dizer, vós tendes por costume revalidar suas sentenças sobre nós, os perseguidos. Mas entre tantos príncipes daquele tempo até nossos dias, dotados de alguma sabedoria divina e humana, assinalem um único perseguidor do nome Cristão. Que qualidade de leis são essas que somente os ímpios e injustos, os vis, os sanguinários, os sem sentimentos, os insanos, executam contra nós? Que Trajano por muito tempo tornou nula proibindo procurar os cristãos? Que nem Adriano, embora dedicado no procurar tudo o que fosse estranho e novo, nem Vespasiano, embora fosse o subjugador dos Judeus, nem Pio, nem Vero, jamais as puseram em prática? (*Apologeticum*, V, 4-7).

Desta maneira, o autor busca demonstrar, a partir da sua perspectiva cristã, que existem erros no trâmite dos processos contra os cristãos, especialmente da parte daqueles que deveriam estar preparados para tal função, tão importante e honrosa em Roma a qual está ligado o autor. Entretanto, em detrimento da imagem dos perseguidores descrita, o apologista Tertuliano busca identificar e desconstruir a imagem que estes perseguidores fazem dos cristãos.

2 A construção da imagem dos cristãos feita por seus perseguidores segundo Tertuliano

Segundo Tertuliano, existe uma visão deturpada destes perseguidores com relação aos cristãos, que, na melhor das hipóteses, é mais uma conseqüência da ignorância daqueles que permitem que boatos e falsidades prevaleçam em detrimento da verdade. Estes cristãos são vistos como pessoas más, inimigos do Estado, imorais, incestuosos, infanticidas e canibais, ou seja, criminosos, no entanto tratados de forma diferente dos demais da sua estirpe, o que causa estranhamento ao apologista cartaginês. Sendo que,

é certo que somos os mais malévolos dos homens, por que nos tratais tão diferentemente de nossos companheiros, ou seja, de outros criminosos, sendo justo que o mesmo crime deva receber o mesmo tratamento?(*Apologeticum*, II,1).

Por isso mesmo, questiona a legitimidade das denúncias contra os cristãos, pois percebe que

Nada semelhante é feito em nosso caso, embora as falsidades disseminadas a nosso respeito devessem passar pelo mesmo exame para saber quantas crianças foram mortas por cada um de nós, quantos incestos cometemos cada um de nós na escuridão, que cozinheiros, que biltres foram testemunhas de nossos crimes. Ó que grande glória para os governantes que trouxessem à luz alguns cristãos que tivessem devorado uma centena de crianças (*Apologeticum*, II,5).

O advogado cartaginês, com um tom de sarcasmo, questiona a metodologia de confissão aplicada pelos magistrados:

Bem, julgais um cristão um homem culpado de todos os crimes, um inimigo dos deuses, do Imperador, das leis, da boa moral de qualquer natureza. Contudo vós o obrigais a negar, porque, assim, podeis absolvê-lo, o que sem sua negação não podeis fazê-lo. Vós agis rápido e desmereceis as leis. Quereis que ele negue sua culpa, porque podeis sempre, mesmo contra sua vontade, isentá-lo de censura e livrar-lhe de toda culpa em referência a seu passado. De onde vem essa estranha perversidade da vossa parte? Como não refletis que uma confissão espontânea é mais digna de crédito do que uma negação obrigada? Considerai que, quando compelido a negar, a negação de um homem pode ser feita de má fé, e se absolvido, ele pode, agora e ali, logo que o julgamento termine rir da vossa hostilidade; e um cristão igualmente (*Apologeticum*, II,17).

De forma provocativa, Tertuliano, indaga a seus interlocutores, sobre a prova dos crimes praticados. Sempre com muita perspicácia, busca demonstrar a injustiça cometida contra seus pares, em que confronta a magistratura imperial:

Quem encontrou algo por pequeno que seja sobre uma criança chorando, de acordo com o boato popular? Quem procurou o juiz porque encontrou, de fato, as ensangüentadas fauces dos Ciclopes e das Sereias? Quem achou quaisquer traços de impureza em nossas viúvas? Onde está o homem que quando encontrou tais atrocidades as ocultou? Ou será que no ato de levar os culpados à presença do juiz foi subornado para não proceder a acusação? Se sempre mantemos nossos segredos, quando se tornaram conhecidos do público nossos atos? (*Apologeticum*, VIII, 5).

Apesar de os cristãos terem seu caráter mudado, tornando-se melhores cidadãos, ainda assim existe uma resistência quanto à aceitação destes por parte da sociedade. Como se estes, através de sua nova postura, agredissem a sociedade a qual pertenciam anteriormente. Mas isto se daria devido à cegueira dos que ainda não conheceram o “Cristo”. Censuram os cristãos, nasce o que o apologista cartaginês chama de “aversão” (*exprobrationem*), para exemplificar esta relação, pois,

Que pensarmos disto: a maioria do povo tão cega bate suas cabeças contra o odiado nome de "Cristão"? Quando dão testemunho de alguém, eles confundem com aversão o nome de quem testemunham. "*Gaio Seius é um bom homem*" - diz alguém... "*só que é cristão*". E outro: "*Fico atônito como um homem inteligente como Lúcio pode de repente se tornar cristão*". Ninguém considera necessário apreciar se Gaio é bom ou não, e Lúcio, inteligente ou não. O que conta no caso é se é cristão ou se é cristão embora sendo inteligente e bom. Outros, no caso de pessoas a quem conheceram antes de se tornarem cristãos, que conheciam como mundanas, vis, más, aplicam-lhes a marca da qualidade que verdadeiramente apreciam. Na cegueira de sua aversão, tornam-se grosseiros em seu próprio julgamento favorável: "*Que mulher era ela! Que temerária! Como era alegre! Como ele era jovem! Que descarado! Como era amigo do prazer! - E pena, se tornaram cristãos!*". Assim, o nome odiado é usado preferencialmente a uma reforma de caráter. Alguns até trocam seus confortos por este ódio, satisfazendo-se em cometer uma injúria para livrarem sua casa dessa sua mais odiosa inimidade. O marido, agora não mais ciumento, expulsa de sua casa a esposa, agora casta. O pai, que costumava ser tão paciente, deserda o filho, agora obediente. O patrão, outrora tão educado, manda embora o servo, agora fiel. Constitui grave ofensa alguém reformar sua vida por causa do nome detestado. Bondade é de menos valor do que o ódio aos Cristãos" (*Apologeticum*, III. 1, 3,4).

A irracionalidade no trato da questão marca a relação entre a população em geral e os cristãos. A cegueira se dá pelo simples fato de serem chamados de cristãos, mas o que estaria mais uma vez na raiz desta questão seria a omissão das autoridades que teriam a obrigação de informar a população. Logo, a população irá clamar nas arenas e nos circos pela morte dos cristãos, pressionado assim os magistrados que para satisfazer a plebe atenderá seus pedidos. Tertuliano busca de forma incisiva demonstrar uma visão diferente em relação aos mártires em confronto com aquelas construídas pelos romanos.

3 A construção da imagem dos cristãos na visão de Tertuliano

Para Tertuliano, os cristãos estariam sendo mal compreendidos, pois de forma nenhuma estes pretendiam afrontar o Império Romano. Até porque estes também são e se sentem cidadãos romanos, cientes de suas obrigações para com o Estado. Um traço desta postura está na atitude que tem estes cristãos, que, nas palavras de Tertuliano, buscam orar e pedir ao Deus dos cristãos que abençoes o Império e o Imperador¹:

Sem cessar, oferecemos preces por todos os nossos líderes. Pedimos por uma vida longa, pela segurança do Império, para a proteção da casa imperial, para os bravos exércitos, por um senado fiel, por um povo virtuoso, e, enfim, por todo o mundo, seja quem for homem ou Imperador, como um imperador desejaria. Essas coisas eu não posso pedir senão a Deus, de quem sei que as obterei, seja porque somente Ele as concede, seja porque Lhe peço sua dádiva, como sendo um servo Dele, rendendo homenagem somente a Ele, perseguido por Sua doutrina, oferecendo a Ele por Seu, própria recomendação, aquele custoso e nobre sacrifício de prece feito por um corpo casto, uma alma pura, um espírito santificado (*Apologeticum*, XXX, 4,5).

Assim como

formamos uma união e uma comunidade para assediar a Deus com súplicas como um assalto. Essa violência é grata por Deus. Rogamos também pelos Imperadores, por seus ministros e autoridades, pela situação do mundo, pela a paz e pela demora do fim (*Apologeticum*, XXXIX, 2).

Para confirmar tal postura, o defensor dos cristãos faz questão de demonstrar que os perseguidos por ocasião da sua doutrina têm nesta mesma doutrina ordenações para abençoarem aos que lhes perseguem:

Aprenda através deles que uma grande benevolência está sobre nós a ponto de suplicarmos a Deus por nossos inimigos e desejarmos bênçãos a nossos perseguidores. Quem, portanto, são os maiores perseguidores dos cristãos, senão as muitas festas com traições as quais somos carregados. Além disso, muitas vezes e claramente a Escritura diz: “Reze pelos reis, juízes e poderes, então tudo estará em paz com você”. Pois quando há distúrbios no Império, se o tumulto é sentido por seus outros membros, certamente nós também o sentimos, já que nós não somos dados à desordem (*Apologeticum*, XXXI, 2).

Em outro momento da obra, o apologeta cristão faz questão de defender a postura de não jurarem pelo *genius* do Imperador, enfatizando que jurarem pela sua segurança é muito mais necessário e benéfico, haja vista o que isto implica:

¹ Para Tertuliano, estes cristãos estavam cumprindo suas obrigações para com o Império, haja vista que estes oravam constantemente ao seu Deus, em favor da *sallus* do Imperador.

Além disso, enquanto nos recusamos jurar pelo gênio de César, nós juramos por sua segurança, a qual é muito mais importante que todo seu gênio. São vocês ignorantes do fato de que esses gênios são chamados “*Daimonas*”² e que o diminutivo “*Daimonia*” é aplicado a eles? Nós respeitamos na pessoa do imperador a ordem de Deus, que o pôs acima das nações (*Apologeticum*, XXXII, 2).

Logo, o autor busca defender a moral e o comportamento dos cristãos, amparando sua defesa nas escrituras³ *christianas*, citadas indiretamente nos seus escritos, como fica evidenciado, no seguinte trecho: “se nos manda amar os inimigos, a quem podemos odiar? Assim mesmo, se quando nos ofendem se nos proíbem de devolver a ofensa, para não igualarmos de fato a eles, a quem podemos ofender?” (*Apologeticum*, XLII, 1).

A busca de unidade da parte dos cristãos reflete em seu crescimento dentro do Império: “[...] somos um corpo, porque compartilhamos uma doutrina, pela unidade do modo de viver e pelo vínculo da esperança” (*Apologeticum*, XXXIX, 1). Mesmo que este crescimento não seja tão grande quanto o indicado por Tertuliano, que buscando evidenciar tal aumento do número de fiéis exagera em seus dados. Assim, estes buscam partir de uma identificação comum:

Pois, quando mais adequado a chamar de irmãos quem reconhece o mesmo Deus como Pai, quem beber do mesmo espírito de santidade, que proceder da mesma origem de idêntica ignorância, se assombrou diante da mesma luz da verdade? (*Apologeticum*, XXXIX, 9).

O testemunho de ser cristão destacado pelo autor é exemplificado por praticarem a *koinonia*⁴, também para que estes se façam perceber de forma a diferenciar o padrão cristão dos padrões romanos, inclusive no âmbito espiritual,

Quem tem aprendido isso Dele, amamos a condescendência e tememos a severidade; vocês, entretanto, depreciam um ao outro; por tanto, para nós todos os males do século vêm de Deus, sem acaso, como advertência; para vocês, como castigo (*Apologeticum*, LXI).

No tocante ao cotidiano da vida destes cristãos, segundo o autor, estes visam demonstrar de forma prática os seus ensinamentos, até por que:

² Com referência aos termos em questão, “*Daimonas*” e “*Daimonia*”, “Demônio” e “Demoníaco”. Vale ressaltar que tem com Tertuliano dentro do processo de desenvolvimento do latim cristão, um sentido específico, pois se sabe que estes termos no grego clássico, são utilizados para designar “espíritos”, não necessariamente malignos, como no sentido atribuído por Tertuliano.

³ Indiretamente é citadas o Sermão do Monte (Mt. 5-7).

⁴ O termo em questão significa “comunhão”. Com base nos ensinamentos escritos cristãos, as próprias casas dos cristãos são tidas enquanto *Eclésia*, ou seja, “Igreja”. Os textos aqui referenciados indiretamente estariam nos livros de Atos 2,42-47 e na Epístola de Tiago.

Essas casas são como depósitos de misericórdia, pois que não se gasta em banquetes, nem com bebidas, nem em inútil taberna, senão em alimentos e enterrar aos necessitados, e ajudar os meninos e meninas órfãs e sem casa, e também aos servos velhos, igualmente aos náufragos, e aos que são maltratados nas minas, e nas ilhas em prisões, e isso ocorre porque seguem a Deus, se convertem em protegidos da religião que confessam. Pois é preciso praticar a caridade antes que alguns nos proibam (*Apologeticum*, XXXIX, 6).

Este testemunho é fundamental para entendermos a obra do apologista, pois é a principal estratégia de divulgação da nova fé pelo Império. Testemunho este demonstrado exemplarmente por intermédio dos mártires e de seus suplícios públicos em nome da fé cristã.

Considerações finais

Tendo em vista as opiniões de Tertuliano e compreendendo seu contexto sócio-político em Roma, que era de perseguição ao cristianismo, podemos perceber que autor se aproxima da perspectiva da pedagogia transformadora de Paulo Freire (FREIRE, 1983; FREIRE, 1997), que norteia hoje uma das possibilidades de ensino religioso. Logo a busca pela autonomia de pensamento reflete necessariamente em uma liberdade de expressão e de consciência.

Vale ressaltar que podemos aprender muito com Tertuliano, pois em nenhum momento o nosso autor refletiu a partir do exclusivismo ou de uma postura fundamentalista e radical, muito comum no cristianismo posterior a ele. Partindo sempre do diálogo e do processo de conscientização, busca superar a ignorância, e assim despertar os seus interlocutores para a necessidade de uma convivência mais harmoniosa, plural e pacífica, dos cristãos e não cristãos (VENTURINI, 2006) neste caso os romanos, muito mais condizente com a filosofia religiosa cristã originalmente.

Não foi necessário ao autor negar sua fé, este simplesmente apelou para a capacidade racional e acreditou que o ensino pode transformar pessoas e situações, e assim modificar panoramas que aparentemente são irreversíveis para algo possível. Ao acreditar nisto o apologista cartaginês dá um salto gigante para o processo de aceitação do cristianismo enquanto religiosidade, pois ao partir do pluralismo e, não do exclusivismo, este abre portas para a legalização do cristianismo e sua posterior aceitação pelo estado de direito romano, num âmbito legalizado e oficial.

Logo é possível partindo do exemplo de Tertuliano de Cartago, (com) viver com o diferente sem necessariamente negar sua fé ou ter de se afastar da essência teológica. O padrão e o conhecimento do outro pode ser respeitado mesmo com limitações e diferenças em relação ao meu, o que fará a diferença é como abordar este conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BARNES, T. D. Legislation Against the Christians. *The Journal of Roman Studies*, London, v.58, p.32-50, 1968.
- BARRILE, A. R. *Introdução*. In: TERTULIANO. *Apologetico*. Trad. A. Resta Barrile. Italia: Arnaldo Mondadori, 1992.p.V-XX.
- CADIZ, Luiz M. *Historia de la Literatura Patristica*. Buenos Aires: Nova, 1954.
- CASTILLO GARCIA, C. *Introdução*. In: TERTULIANO. *Apologeticum*. Trad. Carmem Castillo Garcia. Madrid: Gredos, 2001, p. 7-40.
- CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Os Pais da Igreja*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- GLOVER, T.R. *Introduction*. In: TERTULIANO. *Apology*. Trad. T.R. Glover. London. Harvard University Press, 1984.p.IX-XXVII.
- MORESCHINI, Cláudio. NORELLI. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina 1: de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PATLAGEAN, Eveline. A História do Imaginário. In: LE GOFF, J.(org.) *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.p. 391-427.
- RICCIOTTI, GIUSEPPE. *La "Era de los Mártires"*. Barcelona: ELER, 1953.
- TERTULIANO. *Apologeticum*. Trad. Carmem Castillo Garcia. Madri: Gredos, 2001.
- TERTULIANO. *Apologetique*. Trad. Jean Pierre Waltzing. Paris, 1929.
- TERTULIANO. *Apologetico*. Trad. A. Resta Barrile. Italia: Arnaldo Mondadori, 1992.
- TERTULIANO. *Apology*. Introducción, traducción y notas de Julio Andión Marán. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.

TERTULIANO. *La apologia contra los gentiles/En defensa de los cristianos*. Traducción del Latín y prefacio por Fr. Pedro Manero. Madrid: Impresor Hartzenbusch, S/D. (Colección Crisol N°. 121).

VENTURINI, RENATA L.B. Paganismo e cristianismo no mundo romano. In: *Ensaaios sobre o cristianismo: história, filosofia e educação*. Maringá: EDUEM, 2006.

WALTZING, Jean P. Introdução. In: TERTULIANO. *Apologetique*. Trad. Jean Pierre Waltzing. Paris, 1929. p.VII-LX.

O MOVIMENTO PEDAGÓGICO CATÓLICO PARA O CINEMA: PADRE GUIDO LOGGER, A PSICOLOGIA DO ESPECTADOR E A EDUCAÇÃO CINEMATOGRAFICA NA TEORIA

*Geovano Moreira Chaves**

Resumo

Esta comunicação tem por objetivo analisar a atuação do Padre Guido Logger como intelectual teórico e crítico cinematográfico e seu projeto de educação pelo cinema de meados do século passado. Salientamos que o Padre Guido Logger corresponde a um representante importante para a difusão no Brasil das mensagens do Papa Pio XI na encíclica *Vigilant Cura* de 1936, e além disso por defender a idéia de um cinema pautado em uma noção de moral cristã, propondo assim um projeto de educação pelo cinema, cursos de cinema e cine-fóruns, além de ser dirigente e participante de cineclubes católicos, movimentando assim a atividade cinematográfica em Belo Horizonte e por que não também no Brasil. Os aspectos psicológicos do espectador, assim como a educação cinematográfica na teoria, também eram elementos que faziam parte do objeto de análise e engajamento do Padre Guido Logger.

Palavras-chave: Padre Guido Logger; educação pelo cinema, cineclubes católicos, atividade cinematográfica em Belo Horizonte; educação cinematográfica na teoria

Em 1965, o Padre Guido Logger publicou um livro intitulado “educar para o cinema”. Neste livro, o Padre traçou as trajetórias do que ele considerava como uma idéia correta de cinema a ser absorvida pelo público cristão em geral. Com base nesta publicação de Guido Logger, e também na pesquisa que estamos iniciando pelo programa de doutorado em história e culturas políticas da UFMG, a princípio, vamos discorrer sobre alguns dos principais pontos que o Padre destaca no livro sobre o cinema, em seguida, procuraremos demonstrar como o Padre Guido Logger foi parte, como intelectual cristão teórico e crítico de cinema, além de dirigente cineclubista e professor de cinema, de um projeto transnacional da Igreja Católica para o cinema, ou seja, destacaremos este projeto da Igreja para a sétima arte visando demonstrar como o Padre nele se inseriu. Vamos então aos argumentos do Padre.

O lado positivo do cinema, para Padre Guido Logger, reside no fato de que, pelo cinema, podemos participar da vida dos homens, de grupos humanos e ambientes que não são nossos. O cinema, segundo o Padre, faz-nos conhecer o desconhecido e amá-lo. Desta forma, o Padre vê o cinema como uma mensagem de Deus e que nos ajuda e descobrir a nós mesmos, fazendo-nos estar com outros, e assim o Padre acredita que o “cinema tem o poder de nos

* Doutorando em História e Culturas Políticas pela UFMG, bolsista CAPES. E-mail: geovanochaves@gmail.com

libertar de limitações e incertezas, resolver problemas de nossa existência, levantá-los acima das provações e, às vezes, dar respostas a perguntas cruciantes”. (LOGGER, 1965: 8).

A problemática do cinema, segundo o Padre, começa quando se trata de imoralidades menos reconhecíveis, ou de tendências que solapam ou embrutecem a consciência moral. O cinema e, aliás, todas as diversões estão repletas dessas imoralidades disfarçadas, numa dosagem maior ou menor, afirma o Padre. (LOGGER, 1965: 9).

Ele também entende que o cinema pode favorecer a delinquência juvenil, e neste aspecto, Guido Logger entende que é dever de todos os Bispos de todo o orbe católico se unirem para fiscalizar esta universal e poderosa arma de diversão e ensino, para fazerem prevalecer, como motivo de proibição do mau cinema, ou ofensa feita ao sentimento religioso e moral e a tudo que é contrário ao espírito cristão e aos princípios éticos, não se cansando de combater tudo que contribui para enfraquecer e extinguir, no povo, o sentimento de decência e honra. (LOGGER, 1965: 13-14).

O Padre analisa também aspectos da psicologia das crianças, dos adolescentes e adultos, e assim estabelece como caminho para se combater as problemáticas do cinema no comportamento moral a questão da educação cinematográfica. A psicologia do espectador, na concepção do Padre, deveria ser saneada por meio de uma pedagogia cinematográfica, e é a partir de então salientamos o fato de o Padre ter sido parte de um projeto da Igreja Católica para o cinema que era bem mais amplo, que se iniciou nos Estados Unidos do começo do século XX, chegando ao Brasil por meio da encíclica *Vigilant Cura* de 1936, de forma oficial, mas, de forma extra-oficial, podemos considerar que os católicos brasileiros já manifestavam uma preocupação em se educar o público para o cinema um pouco antes. Foi esboçada pelos teóricos da Igreja, críticos de cinema, uma teoria específica para a sétima arte, teoria esta que o Padre Guido Logger absorveu, fez parte, e que pretendemos, a partir deste momento, compreender como ela chegou até o Padre, por meio de um longínquo percurso e movimento da Igreja Católica voltados para o cinema.

Acreditamos que a compreensão das posturas do Padre Guido Logger em relação ao cinema, só se faz possível mediante a análise do projeto da Igreja Católica como um todo, e no caso, Guido Logger seria resultado e também, em partes, elemento executor deste projeto. Vejamos.

As primeiras sessões do cinematógrafo já despertaram interesse por parte dos católicos

em relação aos assuntos do cinema,¹ e sua posição frente a ele foi ressaltada ao longo do século XX, inclusive sendo objeto de preocupações por parte das encíclicas papais, da forma como concebe Vivian Malusá. (MALUSÁ, 2008).

Contrariando as expectativas dos setores conservadores que queriam restringi-lo ao papel de agente de propagação da fé, o cinema, de acordo com Cláudio Almeida Aguiar, “ia consolidando sua vocação comercial, diversificando-se em gêneros que iam das Paixões de Cristo à pornografia, passando por documentários de viagens, aventuras, contos de fadas e ‘filmes de truque’ que incluíam, entre outros personagens, o próprio demônio”. (ALMEIDA, 2002:36).

No bojo de sua consagração como principal meio de diversão das massas, o cinema, na concepção de Cláudio Almeida Aguiar, “ia tornando-se alvo de uma veneração que, em séculos anteriores, estivera reservada aos ícones”. (ALMEIDA, 2002:37). Produzidas pelo contato quase direto de seus modelos com uma película fotossensível, as imagens cinematográficas, da forma como concebe o historiador, pareciam dotadas da mesma força das imagens “aqueiroetas”. Em seus dizeres: “Como as Verônicas, as imagens cinematográficas pareciam substituir a presença de “estrelas” e líderes políticos que tentariam substituir Jesus Cristo e outras divindades como objetos de veneração popular”. (ALMEIDA, 2002:37-38).

Tais concepções então levaram os católicos a manifestarem uma preocupação com o cinema de forma mais sistematizada, e assim surgiram várias formas de organização católica voltada para a tentativa de manter o cinema sob os desígnios da orientação da Igreja.

No entanto, a ideia de um organismo internacional mais sistematizado, que tivesse como objetivo agrupar as iniciativas católicas no domínio do cinema e confrontar as suas experiências, aconteceu pela primeira vez, segundo José Américo Ribeiro, em 1928 na cidade holandesa de Haia,² por ocasião do Congresso da *L'Union Internationale dês ligues Féminines Catholiques*, com representantes de quinze países. Nesta reunião, propôs-se a criação do *Office Catholique Internationale Du Cinema – OCIC*, tendo sido nomeado seu primeiro presidente em uma nova reunião no mesmo ano, desta vez em Colônia, sendo que

¹ Inclusive, a primeira manifestação de censura cinematográfica que se tem notícia em território nacional foi realizada em São Paulo em 1908, no teatrinho do Grêmio São Paulo, mantido pela Igreja Católica. Neste local, alguns padres já cortavam trechos de fitas impróprias aos princípios da moral católica. In SIMÕES, Inimá. *Roteiro da Intolerância: a censura cinematográfica no Brasil*. São Paulo: Editora SENAC, 1999, p. 21.

² Para Hernani Heffner, na cidade de Haia, em 1928, realizou-se o “Congresso Nacional do Cinematógrafo”, e neste congresso foi recomendada a criação de um órgão internacional de coordenação dos esforços católicos no campo do cinema, enfatizando a necessidade de censura como instrumento de resguardo da moral, estando aí a origem do OCIC. In HEFFNER, Hernani. Contribuições a uma história da crítica cinematográfica no Brasil. *Acervo: revista do Arquivo Nacional*, v.16, n.1, jan/jun 2003, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, p. 39.

em 1929, por ocasião do então já “2º Congresso Internacional do Cinema”, em Munique, se elaborou o primeiro estatuto do *OCIC*. No “3º Congresso...”, realizado em 1933 em Bruxelas, os estatutos foram reformulados e se criou uma secretaria permanente nesta mesma cidade. (RIBEIRO, 1997: 157).

Também na década de 1930, foi criada, nos Estados Unidos, a *Legion of Decency*, por iniciativa dos bispos católicos daquela nação, que julgaram as várias comissões de censura estaduais e municipais que já existiam insuficientes. Empenhada em mobilizar os fiéis para aquilo que considerava o “bom combate contra o mau cinema”, a *Legião da Decência* obteve um grande sucesso, sendo inclusive convidada pela indústria cinematográfica a se aproximar de Hollywood, para lá manter a vigilância. (SIMÕES, 1999: 32-34).

Tal situação se deve ao fato de que a consolidação do cinema como um instrumento de diversão popular nos Estados Unidos foi acompanhada pelo preconceito das elites contra o gosto popularesco, que, de acordo com Cláudio Aguiar de Almeida, na concepção dos católicos deveria ser disciplinado e censurado. Exercidos também por diversos grupos além dos católicos, as pressões pela disciplinarização e censura cinematográfica foram constantes no cinema americano do início do século, do modo como analisa o autor. (ALMEIDA, 2002: 222).

Os produtores cinematográficos relutaram e muito questionaram a censura, prejudicial a seus negócios, conseguindo, inclusive, algumas vitórias. No entanto, como descreve Cláudio Aguiar Almeida, em 1933, “os bispos norte-americanos assumiram a vanguarda do movimento em defesa da censura, organizando em âmbito nacional a *Legião da Decência*”. (ALMEIDA, 2002: 223). Esta *Legião*, segundo o historiador, “iniciou uma forte campanha contra os filmes que julgava imorais, promovendo abaixo-assinados de cidadãos que se comprometeram a não assistir aos filmes que por ela eram taxados”. (ALMEIDA, 2002: 223). Cláudio Aguiar Almeida destaca que, com o apoio de judeus e protestantes, a *Legião da Decência* “conseguiu angariar onze milhões de assinaturas em dez semanas, forçando os produtores a cederem a suas reivindicações”. (ALMEIDA, 2002: 223).

Ressaltamos que, neste período histórico, o cinema americano já exercia uma hegemonia no mercado mundial, inclusive brasileiro, e tudo o que lá acontecia referente ao cinema fazia ecos por aqui. Isto justificava, de acordo com os argumentos de Cláudio Aguiar Almeida, “o empenho dos católicos americanos no saneamento de filmes, uma vez que censurados nos Estados Unidos, também não seriam exibidos nos outros países”. (ALMEIDA, 2002: 223-224). Tal situação, para o autor, também serve de explicação para o empenho e êxito da *Legião da Decência* americana em censurar alguns filmes considerados imorais, de

acordo como que esta *Legião* acreditava ser o correto a ser seguido. (ALMEIDA, 2002: 223-224).

No que se refere aos impactos da *Legião da Decência* no Brasil, percebe-se que a mobilização dos católicos norte-americanos em prol da moralização do cinema, da forma como concebe o historiador, era acompanhada com atenção pelos redatores de *Vozes de Petrópolis*, importante revista brasileira de cinema do contexto,³ tema, inclusive, da tese do autor.⁴ Os católicos norte-americanos eram considerados pelos redatores de *Vozes de Petrópolis*, do modo como percebe Cláudio Aguiar de Almeida, um exemplo a ser seguido e imitado pelos católicos brasileiros. O sucesso da *Legião da Decência*, segundo o autor, tornara mais urgente um posicionamento dos católicos brasileiros e dos redatores de *Vozes de Petrópolis* no sentido de sanear o cinema brasileiro também. (ALMEIDA, 2002: 224-225).

Cláudio Aguiar de Almeida admite ser por este motivo exatamente, como já havia acontecido com os europeus e norte-americanos, que “o clero brasileiro posiciona-se em relação ao cinema, num momento em que buscava reagir a uma das suas maiores crises: a turbulenta separação entre Estado e Igreja instituída pela República em 1889”. (ALMEIDA, 2002: 38). Popularizando-se no Brasil, o cinema, na análise do historiador, “converteu-se em elemento estratégico da guerra entre os católicos, que lutavam pela recristianização da sociedade brasileira, e anticatólicos, que se opunham frontalmente ao crescimento do poder e da influência da Igreja”. (ALMEIDA, 2002: 38).

A encíclica *Vigilant Cura*, considerada por Cláudio Almeida Aguiar uma resposta positiva à pressão que a *Legião da Decência* exercia na tentativa de controlar o cinema nos Estados Unidos (uma vez que ela foi dirigida a princípio ao Episcopado norte-americano), serviu também como aparato e documento oficial para enfatizar e legitimar a necessidade dos católicos brasileiros, sobretudo os redatores da revista *Vozes de Petrópolis*, de moralizar e adequar, de acordo com os princípios contidos na *Vigilant Cura*, o cinema brasileiro.

Inimá Simões, por sua vez, acredita ser bem provável que a *Legião da Decência* tenha oferecido subsídios para a elaboração da encíclica *Vigilanti Cura*, que “representava uma visão retrógrada da Igreja diante do cinema e de sua influência junto ao público”. (SIMÕES, 1999: 34).

³ A revista *Vozes de Petrópolis* foi um adendo do Centro de Boa Imprensa, fundado em 1910, e tinha como meta combater não apenas a “má imprensa”, mas também novos instrumentos de diversão e difusão de imagens como o cinema, que faziam grande concorrência à Igreja, ocupando um espaço até então preenchido pelas missas e festas religiosas.

⁴ Tomando os periódicos *Vozes de Petrópolis*, *União* e *Tela* como seus principais objetos de análise, Cláudio Aguiar Almeida demonstrou que, entre 1907 e 1937, os católicos de *Vozes de Petrópolis* ajudaram a consolidar um corpo de doutrinas e rituais de condução das massas que foram posteriormente apropriados pelo Estado Novo.

O argumento de Inimá Simões se faz bastante pertinente a nosso propósito, uma vez que a Encíclica *Vigilant Cura* foi dirigida pelo papa Pio XI ao Episcopado norte-americano, como percebe-se:

VIGILANTI CURA

Aos Veneráveis Irmãos Arcebispos, Bispos e demais Ordinários dos Estados Unidos da América, em paz e comunhão com a Sé Apostólica: sobre o cinema.

Veneráveis Irmãos: Saudação e Benção Apostólica.

Elogio da “Legião da Decência”

1. Acompanhamos com vigilante solicitude, como exige o Nosso ministério apostólico, cada obra dos venerandos antístites e de todo o povo cristão; por isto Nos foi sumamente consoladora a notícia de ter já sazonado frutos salutares e porfiar ainda mais ricas vantagens aquela providente iniciativa, que fundastes há mais de dois anos e cuja realização confiastes de modo especial à “Legião da Decência”, com o fito de, qual santa cruzada, reprimir os abusos das representações cinematográficas.

2. Isso Nos oferece o ensejo, há tanto tempo almejado, de externar mais amplamente Nosso parecer sobre este assunto, relacionado tão de perto com a vida moral e religiosa de todo o povo cristão. Antes de tudo Nos congratulamos convosco por ter esta Legião, guiada e instruída por vós e apoiada pela valiosa cooperação dos fiéis, já prestado, neste setor do apostolado, tão relevantes serviços; alegria tanto mais intensa quanto, angustiados, registrávamos que a arte e indústria do cinema chegara, por assim dizer, “em grandes passos fora do caminho”, ao ponto de mostrar a todos, em imagens luminosas, os vícios, crimes e delitos. (PIO XI, 1936).

Inimá Simões também sugere que, além da *Legião da Decência*, também o *OCIC* foi um organismo internacional muito influente na culminância das encíclicas que continham orientações voltadas para o cinema. (SIMÕES, 1999: 34).

A publicação das encíclicas *Vigilanti Cura* (1936) e *Miranda Prorsus* (1957), no entendimento de Vivian Malusá, ajudaram a traçar as diretrizes da Igreja Católica para a atuação no meio cinematográfico, tornando-as mais sistematizadas, podendo ser expandidas para vários outros países majoritariamente católicos. (MALUSÁ, 2006: 306).

Assim sendo, a encíclica *Vigilanti Cura*, lançada pelo Papa Pio XI, em 1936, a princípio direcionada aos Estados Unidos, corresponde a uma manifestação oficial da Igreja Católica Apostólica Romana em relação ao cinema. Nesta encíclica, a Igreja define sua posição em face da atividade cinematográfica, traça diretrizes para a ação dos católicos e conclama a necessidade de se instituir uma classificação moral dos filmes.

Tratando de problemas que diziam respeito a “todo o orbe católico”, a encíclica *Vigilant Cura*, no entendimento de Cláudio Aguiar Almeida, pareceu dialogar com o Nazismo, com o Fascismo e outros regimes autoritários, além de Hollywood. (ALMEIDA, 2002: 229).

É sabido que, como no caso do Estado Novo de Getúlio Vargas, estes regimes utilizavam o cinema como instrumento de sacralização e estetização da política. (ALMEIDA, 2002: 229). O autor salienta também que “os católicos foram capazes de reconhecer o

processo de transformação do cinema num agente de propagação de ‘religiões políticas’, encarando o cinema como uma arte sagrada que deveria contribuir para reaproximar os homens da imagem de Deus”. (ALMEIDA, 2002: 229-230).

Ao reconhecer o papel que o cinema exercia na formação das consciências e o papel desempenhado pelos Estados Unidos no mercado cinematográfico mundial, o papa Pio XI narra na encíclica um pequeno histórico da mobilização dos católicos norte-americanos, que resultara na efetivação da *Legião da Decência*. A *Legião*, da forma como foi concebida pelo Papa, não deveria ser percebida como uma “cruzada de breve duração”, mas como uma “incessante e universal vigilância” movida pelo propósito de “defender a todo custo [...] em todo o tempo e sob qualquer forma que seja [...] a moralidade da recreação de um povo”. (PIO XI, 1936).

Na linhagem de várias gerações de pensadores católicos, muitos deles destacados em sua tese por refletirem sobre os impactos das imagens nas consciências, Cláudio Aguiar Almeida argumenta que o papa Pio XI refletiu especificamente sobre a imagem cinematográfica na encíclica *Vigilant Cura*. Classificando o cinema como “o meio mais poderoso [...] para influir sobre as multidões”, a *Vigilant Cura* destacava como “uma das maiores necessidades de nosso tempo” a tarefa de “trabalhar para que o cinematógrafo não continue a ser uma escola de corrupção, mas se transforme, ao contrário, em precioso instrumento de educação e elevação da humanidade”. (ALMEIDA, 2002: 229-230).

Não só os bispos, mas também os católicos leigos e “homens honestos” de outras religiões deveriam mobilizar-se numa “vigilância organizada em torno de dois grandes objetivos: “elevar a cinematografia aos fins da educação e as exigências da consciência cristã”, e ‘influir [...] sobre toda a produção para que ela não exerça ação nociva aos fins religiosos morais e sociais’”. (ALMEIDA, 2002: 226-227).

Nos dizeres de Paulo Emílio Salles Gomes, em texto de 1957, “a encíclica tornou-se o texto básico em questões cinematográficas, e até hoje sua influência é poderosa”. (GOMES, 1981: 71).

Esta influência foi marcante no cineclubismo católico, que, em várias vezes, como destacaremos no seguimento do texto, faz valer das reflexões do Papa Pio XI na encíclica para justificarem suas posições e atitudes em relação ao cinema e ao público, resultando na conclusão de se educar cinematograficamente este último.

Notamos esta influência de forma mais direta a partir do fato de que a encíclica *Vigilant Cura* tinha como objetivo orientar e solicitar uma vigilância constante por parte dos fiéis à atividade cinematográfica, estabelecendo seus critérios para a definição do que seria

um bom e um mau filme, como podemos notar nos seguintes trechos da mesma:

21. Os malefícios dos maus filmes

É geralmente sabido o mal enorme que os maus filmes produzem na alma. Por glorificarem o vício e as paixões, são ocasiões de pecado, desviam a mocidade do caminho da virtude; revelam a vida debaixo de um falso prisma; ofuscam e enfraquecem o ideal da perfeição; destroem o amor puro, o respeito devido ao casamento, as íntimas relações do convívio doméstico. Podem mesmo criar preconceitos entre indivíduos, mal-entendidos entre as várias classes sociais, entre diversas raças e nações.

22. Os bons filmes e seus frutos

As boas representações podem, pelo contrário, exercer uma influência profundamente moralizadora sobre seus espectadores. Além de recrear, podem suscitar uma influência profunda para nobres ideais da vida, dar noções preciosas, ministrar amplos conhecimentos sobre a história e as belezas do próprio país, apresentar a verdade e a virtude sob aspecto atraente, criar e favorecer, entre as diversas classes de uma cidade, entre as raças e entre as várias famílias, o recíproco conhecimento e amor, abraçar a causa da justiça, atrair todos à virtude e coadjuvar na constituição nova e mais justa da sociedade humana. (PIO XI, 1936).

Estes critérios são perceptíveis na conduta do cineclubismo católico, que os levou em consideração ao desenvolver suas atividades.

No entanto, para compreendermos o papel dos cineclubes como veículos de educação cinematográfica, (Padre Guido Logger era um dirigente cineclubista) entendemos que se faz necessário uma breve retomada considerando alguns momentos marcantes da “entrada” das ideias contidas na encíclica *Vigilant Cura* em território nacional, assim como destacar também outra encíclica muito importante para nossas pretensões, a saber, a *Miranda Prorsus*.

Neste sentido, no Brasil, retomamos os argumentos do Padre Guido Logger, uma vez que ele considera que já existia, desde 1932, a classificação moral dos filmes, que era realizada na capital federal, orientada por Jonatas Serrano. Este serviço foi oficializado em 1938 pelo Cardeal Dom Sebastião Leme, conforme as diretrizes da encíclica *Vigilant Cura*, tomando o nome de Secretariado Nacional de Cinema da Ação Católica Brasileira. (LOGGER, 1959, 11-12).

No entanto, o Padre argumenta que houve uma reforma no organismo central do apostolado leigo oficial, e o Secretariado passou a ser um dos departamentos com atribuições mais amplas. Em 1950, com a extinção de todos os departamentos da Ação Católica Brasileira, Padre Guido Logger atesta que foi criado, no Secretariado Nacional da Ação Católica Brasileira, o Serviço de Informações Cinematográficas (SIC), que prosseguiu o trabalho executado anteriormente pelo departamento. (LOGGER, 1959, 11-12).

O Secretariado Nacional de Cinema servia de guia aos espectadores católicos em prol “da elevação do nível moral e cultural da arte cinematográfica”, orientados pelos princípios da

encíclica *Vigilanti Cura* e também buscando “entrar em entendimento com os poderes competentes a fim de que seja oportunamente melhorada a legislação referente aos problemas criados pelo cinema no meio social”. (LOGGER, 1959, 11-12).

Em 1957, uma outra encíclica, a *Miranda Prorsus*, escrita pelo Papa Pio XII, amplia os aspectos de preocupação da Igreja a respeito do cinema, não se restringindo mais apenas a uma posição frente à classificação moral dos filmes, mas também no que diz respeito a outros segmentos da atividade cinematográfica, como os empresários de cinema:

Os espectadores, por meio dum ou doutro bilhete de entrada, como se fosse boletim de voto, fazem escolha entre o cinema bom e o mau. Mas grande fica ainda a parte de responsabilidade para os empresários das salas cinematográficas e para os distribuidores dos filmes. os artistas, os produtores e os diretores. Conhecemos as dificuldades que têm actualmente que defrontar os empresários por numerosas razões, e também por causa da expansão da televisão; mesmo porém no meio de circunstâncias difíceis, devem-se lembrar que a consciência não lhes permite apresentar filmes contrários à fé e à moral, nem aceitar contratos que os obriguem a projectar. Em numerosos países comprometeram-se louvavelmente a não aceitar os filmes julgados prejudiciais ou maus: Nós esperamos que essa oportuníssima iniciativa se possa, estender a toda a parte, e que nenhum empresário católico hesite em dar-lhe a sua adesão. (PIO XII, 1957).

Como os críticos:

Muito útil será nesta matéria a acção do crítico cinematográfico católico. Não deixará de insistir nos valores morais, tendo na devida conta os juízos que lhe permitirão com segurança evitar o perigo de cair num deplorável relativismo moral ou de confundir a hierarquia dos valores. (PIO XII, 1957).

As salas de exibição:

É óbvio que as salas cinematográficas dependentes da autoridade eclesiástica, devendo garantir aos fiéis e particularmente à juventude espectáculos educativos e ambiente são, não podem apresentar filmes que não sejam irrepreensíveis sob o ponto de vista moral. (PIO XII, 1957).

Como também os distribuidores:

As recomendações que demos aos empresários, aplicam-se também aos distribuidores. Estes, financiando até não raro as produções, terão maior possibilidade, e por conseguinte mais grave dever, de apoiar o cinema moralmente são. Distribuir filmes, de facto, não pode de modo nenhum ser considerado mera função técnica, porque - como já recordamos repetidamente - não se trata de simples mercadoria, mas de alimento intelectual e escola de formação espiritual e moral das massas. O que distribui e o que aluga filmes participam portanto dos méritos ou das responsabilidades morais em tudo o que diz respeito ao bem ou ao mal causado pelo cinema. (PIO XII, 1957).

Os atores:

Não exígua parte da responsabilidade no melhoramento do cinema toca também ao actor, o qual, se quer respeitar a sua dignidade de homem e de artista, não pode prestar-se a interpretar cenas licenciosas, nem conceder a sua cooperação a filmes imorais. Quando, portanto, o actor tenha conseguido notabilizar-se pela sua arte e pelo seu talento, deve valer-se da fama merecidamente ganha para despertar no público sentimentos nobres, dando em primeiro lugar, na sua vida privada, exemplo de virtude. (PIO XII, 1957).

E, por fim, os directores e produtores:

As mais graves responsabilidades – embora em planos diversos – são, porém, as dos produtores e directores de produção. A consciência de tais responsabilidades não deve constituir obstáculo, mas antes encorajamento aos homens de boa vontade que disponham dos meios financeiros ou dos talentos requeridos para a produção de filmes. Não raro as exigências da arte imporão, aos produtores e directores de produção responsáveis, difíceis problemas morais e religiosos, os quais para bem espiritual dos espectadores e perfeição da própria obra requererão critério e orientação competentes, antes mesmo que o filme esteja realizado ou durante a sua realização. (PIO XII, 1957).

As reacções provocadas pelo impacto da imagem cinematográfica, sobretudo manifestada por meio das encíclicas, são justificáveis, como sugere Inimá Simões. Segundo o autor, “o cinema tirou a família de casa e a levou para as salas de espetáculo, fato este responsável por gerar novas formas de sociabilidade. O cinema abalou neste sentido a autoridade da Igreja Católica na formação de corações e mentes”. (SIMÕES, 1999: 30). Sobretudo muitos filmes americanos, como ressalta Inimá Simões, eram vistos como exemplos de “cosmopolitismo dissolvente”, “ao mostrar a mocinha aloprada, que fumava cigarros, dançava o *shimmy* e dirigia, encarnando estilos de vida incompatíveis com o modelo de mulher cristã brasileira que a Igreja queria moldar”. (SIMÕES, 1999: 30).

Para tanto, era necessária uma “educação cinematográfica” do público, de acordo com os princípios católicos. Na década de 1950, José Américo Ribeiro indica que havia um amplo movimento de renovação cristã, iniciado sob orientação do Papa João XXIII, no qual o movimento cineclubista católico iria se inserir, seguindo as diretrizes do *Institute des Hautes Études Cinématographiques (IDHEC)*, sempre insistente na necessidade de se educar o público. (RIBEIRO, 1997: 48).

Em 1952, chega ao Brasil uma missão do *Office Catholique International du Cinéma (OCIC)*, para oferecer cursos e seminários e estimular a formação de cineclubes nas instituições ligadas à Igreja, com base no que as encíclicas papais estipularam sobre a atividade cinematográfica. Entre os principais nomes do "cineclubismo católico" que se consolida no período estão os Padres Guido Logger, Edeimar Massote e Humberto Didonet,

todos eles responsáveis por dirigirem os cineclubistas a partir da proposta de educação cinematográfica difundida pela Igreja Católica como um projeto político-pedagógico.

Ressaltamos que, desde a década de 20, no Brasil, o cinema já era visto por muitos como um meio de se “educar” a população. Seja como divulgador ou veículo de propaganda da ideologia nacionalista, religiosa, seja no sentido de se tentar uma elevação de sua sofisticação estética e de conteúdo, muitos procuraram atribuir sentido ao cinema, moldá-lo de acordo com os interesses que lhes eram convenientes.

No que se refere à proposta de se educar o público para se ter deste modo uma visão sobre o cinema compartilhada, os cineclubes católicos adotaram esta proposta, visando assim tornar a visão sobre o cinema por eles tida como coerente, ou mesmo correta, uma visão mais geral. Os cineclubistas desta época se posicionaram, cada um a seu modo, como aqueles que tinham o domínio sobre o que de fato representava o cinema, e, por meio desta proposta educacional, tiveram como intenção construir, assim, uma visão comum do cinema e seus impactos no meio social de acordo com suas linhas de raciocínio.

Com base em todo este projeto por nós elucidado, em discussão e com base em outros pesquisadores que também já se referiram ao tema, entendemos que a atuação do Padre Guido Logger como intelectual teórico e crítico cinematográfico e seu projeto de educação pelo cinema de meados do século passado, muito se deu em função de seu engajamento em um projeto político pedagógico da Igreja Católica para o cinema como um todo.. Salientamos que o Padre Guido Logger corresponde a um representante importante para a difusão no Brasil das mensagens do Papa Pio XI na encíclica *Vigilant Cura* de 1936, e além disso por defender a idéia de um cinema pautado em uma noção de moral cristã, propondo assim um projeto de educação pelo cinema, cursos de cinema e cine-fóruns, além de ser dirigente e participante de cineclubes católicos, movimentando assim a atividade cinematográfica em Belo Horizonte e por que não também no Brasil. Os aspectos psicológicos do espectador, assim como a educação cinematográfica na teoria, eram elementos que faziam parte do objeto de análise e engajamento do Padre Guido Logger.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *Meios de comunicação católicos na construção de uma ordem autoritária: 1907/1937*. São Paulo: USP, Tese de Doutorado em História defendida em maio de 2002.

GOMES, Paulo Emílio Sales. *Catolicismo e Cinema in Crítica de Cinema no Suplemento Literário*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

HEFFNER, Hernani. Contribuições a uma história da crítica cinematográfica no Brasil. *Acervo: revista do Arquivo Nacional*, v.16, n.1, jan/jun 2003, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

SIMÕES, Inimá. *Roteiro da Intolerância: a censura cinematográfica no Brasil*. São Paulo: Editora SENAC, 1999.

LOGGER, Guido. *Educar para o cinema*. São Paulo: Vozes, 1965.

LOGGER, Guido. Organização, Dificuldades e Critérios na Censura do CIC. *Revista de Cultura Cinematográfica*, v.III, n.13, ago./set. 1959.

MALUSÁ, Viviam. Disponível em:
<http://www.mnemocine.com.br/cinema/historiatextos/cinemacatolico.htm> . Acesso em: 04/06/2012.

MALUSÁ, Vivian. *O cineclubes do Centro Dom Vital: Católicos e cinema na capital paulista. Estudos de cinema – SOCINE*. São Paulo: Anablume, 2006.

Papa Pio XI. Apostolado *Veritatis Splendor*. *VIGILANTI CURA*. Disponível em:
<http://www.veritatis.com.br/article/1240>. Acesso em: 22/10/2012.

Papa Pio XII. Apostolado *Veritatis Splendor*. *MIRANDA PRORSUS*. Disponível em:
<http://www.veritatis.com.br/article/1264> . Acesso em: 16/06/2012.

RIBEIRO, José Américo. *O cinema em Belo Horizonte: do cineclubismo a produção cinematográfica nos anos 60*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

EDUCAÇÃO: SUGESTÕES COM IMPLICAÇÕES ONTOLÓGICAS

*Iêda de Oliveira Caminha Silva**

Resumo

Nosso objetivo é propor o uso da linguagem mito-simbólica na educação, compreendendo ser uma linguagem na qual o educando estabelece um diálogo em que são construídas respostas as questões humanas mais profundas. Através da linguagem mito-simbólica o mundo concreto concebido como real é organizado pelo poder subjetivo que o símbolo possui de desvelar a objetivação do mundo. A metodologia da pesquisa é descritiva, qualitativa e para análise será usada a hermenêutica simbólica de Gilbert Durand. A educação é via de transmissão de conhecimentos culturais. A cultura se move pelos processos simbólicos. Assim, compete à educação apontar um saber ontológico ao ser que contemplem suas necessidades de como fazê-lo refletir acerca do relacionar-se com ele, com o outro e com a transcendência de forma que proporcione equilíbrio a ele mesmo e aos que com ele coexistem. Considera-se que quando se faz uso da linguagem mito-simbólica transita-se pela via de uma educação da sensibilidade, que tem sido destruída por toda sorte de exclusão, dor e sofrimento que muitos educandos padecem. Com a linguagem mito-simbólica o sensível, a intuição, a percepção é reavivada e pode fazer surgir novas perspectivas à existência.

Palavras-chaves: educação. Mito-simbólica. Ontológico.

Introdução

Esta pesquisa surgiu no momento em que vivenciei em sala de aula uma experiência preciosa. Recordo muito bem quando fui dar aula de ensino religioso no fundamental I, especificamente no primeiro ano. Ao falar sobre família e tentar mediar o ensino do valor da família pelo desenho percebi que uma criança não conseguia fazer nada, além disso, ela ficava dispersa.

Insisti que a criança realizasse a tarefa do desenho, mas o garotinho me disse que não tinha ninguém. Não desisti afinal ele estava ali e pedi mais uma vez para que ele realizasse o proposto. Após algum tempo ele fez o que pedi. Eu perguntei quem era e ele disse: é minha irmã, bem novinha. Ele falou isso com uma alegria e sorriso especiais. Naquele momento aquele menino se autoconstruiu apesar de suas dificuldades do meio; tendo em vista o fato que me chamou a atenção, o saber com a professora dele sua história, seu pai estava preso e a mãe o rejeitava, ele se sentia sozinho. Imaginem uma criança se sentindo sozinho?

* Mestre em Ciências das Religiões (UFPB) - iedaocs@gmail.com

Essa pesquisa partiu de uma vivencia, mas foi no viés da investigação bibliográfica onde procuramos encontrar resposta para nossas indagações. Ou seja, fui movida pela práxis, no desejo de entender e incorporar conhecimentos desse momento, para que em outros momentos, possa experienciar ainda com outros alunos amados a esperança de uma reconstrução da vida em busca de uma existência salutar.

Compreendo que o ser humano vive em estado de permanente construção é a '*neotonia*' (inacabamento humano) muito mais uma criança que está no inicio de sua vida. No íntimo os seres humanos possuem em seu ser necessidades relacionadas aos domínios da existência, gerando uma constante busca de soluções.

O nosso desejo e questão problema com essa pesquisa foi encontrar respostas para o que vivenciamos. Porque aquela tarefa de desenhar alguém que era importante para ele, fez o se semblante e comportamento mudar? Afinal não é o que nós professores queremos, uma educação que na construção do ser humano proporcione entre outras coisas importantes para a vida também a felicidade?

Construímos o nosso objetivo de propor o uso da linguagem mito-simbólica na educação desde a mais tenra idade; compreendendo ser uma linguagem na qual o educando estabelece um diálogo em que são construídas resposta as questões humanas mais profundas. Nosso trabalho consistiu em uma pesquisa bibliográfica descritiva e pelo diálogo com Gilbert Durand, Marcos Ferreira Santos, Maria Cecília Sanches Teixeira; e outros que também são importantes referenciais teóricos para a construção de nossas proposições do uso da linguagem mito-simbolica como proposta para mediar o ensino.

A proposta de nosso trabalho é trazer sugestões, caminhos e possibilidades para a educação do ser humano que proporcione ao educando condições de construção do seu eu; ainda que exista na mente do educando a idéia que as respostas devem chegar a eles como receitas prontas.

Mas o que me impressionava era a sua recusa de, pelo menos, considerar a possibilidade de que um mesmo problema pudesse ser resolvido por caminhos diferentes. [...] O equivoco está em se ensinar ao aluno que é disto que a ciência, o saber, a vida, são feitos. E com isto, ao aprender as respostas certas, os alunos desaprendem a arte de se aventurar e de errar, sem saber que, para uma resposta certa, milhares de tentativas erradas devem ser feitas. Espero que haverá um dia em que os alunos serão avaliados também pela ousadia de seus voos" (ALVES, 1994, p. 28-29)

Então, podemos nos encorajar como educadores, pesquisadores, mediadores e também nos aventurar cientificamente por caminhos de voos ousados, mas que também pode nos encher de alegrias ao ensinar o educando a voar, ao sinalar para ele que ele pode alçar voos.

Entretanto para mediar esse conhecimento, é necessário aprender a voar.

1 Razão e sensibilidade

A partir do pressuposto de que o paradigma da racionalidade não consegue responder todos os aspectos da vida humana; e que o ser humano possui necessidades que compreendem dimensões da existência, as quais carecem de respostas para que o ser humano tenha uma existência plena. Na dimensão biológica uma pessoa necessita de tudo que está relacionado a sua realidade bio – psíquica, ou seja, o que lhe proporciona prazer, que podemos traduzir por exemplo como comer. Já na dimensão afetiva, a necessidade de se relacionar com o próximo, seja familiar em primeira instância ou de convívio com seus iguais em outros espaços em que se sintam aceitos; é fator também fundamental para a existência. Existe também a dimensão espiritual que compreende o sentimento do sagrado e religioso. São necessidades que percorrem as dimensões do ser e precisam ser preenchidas para que o ser humano encontre equilíbrio.

O que sucede hoje em pleno século XXI é uma busca da humanidade por resposta as suas questões em que a era da razão não soube responder, assim, com uma força que mais parece um vulcão em erupção, o fenômeno religioso se apresenta tento em vistas as necessidades do espírito humano. Desde a segunda metade do século XX busca-se uma educação imaginária, compreendendo imaginário como uma realidade e não uma irrealidade ou ficção. “Parto do pressuposto de que, numa perspectiva Durandiana, que é a nossa, é através do imaginário que nos reconhecemos como humanos, conhecemos o outro e aprendemos a realidade múltipla do mundo.”(TEIXEIRA, 2006,p.217)

Como diz o poeta, vejamos um pouco dos caminhos da imaginação, o que é inerente ao ser humano. Na busca por significados o homem imagina.

As coisas que não existem são mais bonitas [...] Para apalpar as intimidades do mundo é preciso saber: a) que o esplendor da manhã não se abre com faca b) O modo como as violetas preparam o dia para morrer c) Porque é que as borboletas de tarjas vermelhas têm devoção por túmulos d) Se o homem que toca de tarde sua existência num fagode, tem salvação e) Que um rio que flui entre dois jacintos carrega mais ternura que um rio que flui entre dois lagartos f) Como pegar a voz de um peixe g) Qual o lado da noite que umedece primeiro etc. Desaprender oito horas por dia ensina os princípios. (MANOEL DE BARROS, 2000, p. 8-9)

Digamos que a imaginação percorre o ser ‘como um rio que flui entre dois jacintos da realidade via ambiente sociocultural e sua subjetividade ou pelas ciências da razão e conhecimentos humanos e a subjetividade que habita na sua psique que possui implicações

existenciais. Assim esse rio imaginário ‘carrega mais ternura que um rio que flui entre dois lagartos. Compreendemos que a guerra entre razão e sensibilidade não ajudam o educando.

A criança é um ‘embrião espiritual’ cujo objetivo é humanizar-se, encarnar o humano. (MONTESSORI, 1996, p.135-148). Entretanto para que aconteça isso o ambiente social deve ser propício e responder as necessidades fundamentais da criança além de facilitar a sua libertação espiritual e assim desperte nela o desejo de trabalhar que são características vitais e poderes próprios dela que podem transformá-la em uma ‘criança nova’ ou ‘homem novo’ conforme Montessori (1996).

O educando que vive na condição limite de sua existência e busca por um conhecimento que respondam as suas indagações, pelo diálogo e espelho da linguagem mitossimbólica poderá se construir ou se construir. O educador – mediador pode proporcionar esse um diálogo entre os educandos e o saber que fomentem uma explosão e implosão ao mesmo tempo em que sejam vistos os vestígios da ação pedagógica.

Contemplamos a possibilidade de uma pedagogia, cuja linguagem possa ser uma possibilidade para a educação na formação educacional; compreendendo que são as ideias que transitam na sociedade que legitimam justificando tanto o discurso como a vida dos grupos, culturas e sociedades em forma de normas e sistemas, denotam a ação pedagógica de uma determinada época.

“À medida que o império da razão vem perdendo a sua força, o imaginário e o simbólico passam a ocupar lugar de destaque na cena social. Já é comum afirmar-se que vivemos numa ‘civilização de imagens’”. (WUNENBURGER e ARAÚJO, 2006, p.7) A ação pedagógica em nosso mundo contemporâneo não deve descartar essa possibilidade de educar pelo imaginário; ainda que existam educadores que se dedicam tão somente a educação pela razão.

O imaginário possui natureza simbólica e habita na psique do ser humano. É ontológico ao ser humano o imaginar. Com a razão tenta-se explicar as coisas que acontecem, mas com a imaginação busca-se sentido para a existência.

O raciocínio, a razão, outra função da mente, permite sem dúvida analisar os fatos compreender a relação existente entre eles, mas não cria significados. [...] A ciência, como conhecimento, pode ser obtida seguindo-se os mais variados caminhos. Nas ciências humanas, durante muitos anos, optou-se por um caminho calçado naquele das ciências naturais e que se acreditava ser objetivo. Atualmente [...] com o progresso da física, consideraram como impossível estudar o ser humano como se esse fosse um objeto, e talvez mesmo desinteressante. Nessa perspectiva, um estudo baseado na observação sensível dos fatos aparece como muito mais adequada para a obtenção de um conhecimento, aprofundado de um objeto tão complexo quanto o ser humano. (PITTA, 1995, p.1)

São muitos educadores e pesquisadores que se dedicam ao estudo do imaginário. Falo de imaginário e não apenas de imaginação, tendo em vista que a imaginação reside na esfera da psique; o imaginário viaja transcendentemente pois é o capital e ou o resultado do pensar e do inconsciente da humanidade. “Entre a assimilação pura do reflexo e a adaptação limite da consciência à objetividade, constatamos que o imaginário constituía a essência do espírito, isto é, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte.” (PITTA, 2006, p. 2)

Segundo Wunenburger e Araújo (2006) na teoria do imaginário procura-se diferenciar os processos e as representações da formação das imagens na psique. Pelo menos três níveis de formação dessas imagens: ‘**Imagética**’, ‘**Imaginário**’ e ‘**Imaginal**’.

A) No nível ‘**imagética**’, seria o conjunto das imagens mentais e materiais que se apresentam representando o real, como as imagens televisivas, cinematográficas, fotográficas, etc, quando se apresentam como uma coisa representada.

Como exemplos do nível imagético têm um trabalho realizado por Gomes-da-Silva e Gomes (2010) que fala dessa compreensão de adotar as imagens ficcionais como possibilidade metodológica para descobrir o sensível no coletivo.

O Olimpo, os mitos divinos e heroicos, o teatro da tragédia, portanto, a ficção, no nosso caso, deixa de ser apenas representação do mundo para não só criar outra realidade, virtual é verdade, mas que sensibiliza, provoca emoções e une os receptores criando vínculo social. Assim, entendemos a informação estética na pluralidade de imagens que exacerbam sensações, mesmo que essas imagens sejam apenas máscaras de Dionísio. (GOMES-DA-SILVA e GOMES, 2010, p. 86)

B) No nível ‘**Imaginário**’, engloba as imagens que substitui um real ausente, abre-se a um campo a negação ou denegação do real bem como um jogo de possibilidades. Para esse imaginário podemos contemplar o uso das lendas, fábulas, histórias afins.

As lendas são contempladas no universo simbólico da linguagem, pois elas nos colocam em contato com a dimensão transcendental de uma dada cultura, entendendo, contudo, que o símbolo é portador de um sentido, representando o lado oculto das coisas do mundo e do ser humano. Nesse sentido, a lenda aparece como um símbolo oral da linguagem poética. [...] Portanto, a lenda concerne essencialmente a um fato acrescido da imaginação popular, ou seja, é uma narrativa imaginária que possui raízes na realidade objetiva. (GOMES, FRANÇA, COSTA e BRENNAND, 2010, p.124-125)

C) No nível ‘**Imaginal**’(do latim *mundus imaginalis* e não *imaginarius*) seria as representações metafóricas, ‘sobre reais’. Imagens que nos coloca sem modelos na experiência. São schèmes, formas geométricas, imagens arquetípicas ou primordiais, conteúdo sensível ao pensamento.

o imaginal, enquanto correlação da imaginação criadora, realiza o plano superior do simbolismo que atualiza imagens epifânicas com um sentido que nos ultrapassa e que não se deixa reduzir nem à reprodução nem a ficção. Esta representação designam imagens primordiais, com alcance universal, que não dependem apenas das condições subjetivas daquele que as percebe, que a ele se adere, mas que se impõem ao seu espírito como realidades mentais autônomas, como factos noéticos. (WUNENBURGER e ARAÚJO, 2006, p.24)

Conforme Durand (2001) sua opção é uma fenomenologia que é contra o psicologismo ontológico de tipo reflexivo. Analisa e classifica estruturalmente os diversos conteúdos possíveis do imaginário em que os três reflexos dominantes é fio condutor psicológico. São esses reflexos que são ontológicos, são eles próprios do ser humano e são representados nas imagens simbólicas agrupadas em dois régimes. O regime diurno¹ da antítese e o outro o regime noturno²² o dos eufemismos propriamente ditos.

“Durand considera que a pedagogia gira em torno da dinâmica dos símbolos, constituindo-se em uma verdadeira sociatria que doa, com precisão, para uma determinada sociedade, as coleções e as estruturas das imagens que ela exige, em seu dinamismo evolutivo.” (TEIXEIRA e ARAÚJO, 2011, p.18).

A pedagogia pode modelar o social ou formar o homem ser integral cultivando sua humanidade tendo em vista que a pedagogia exerce ‘pressão pedagógica’ e assim dirige a filosofia, as ideologias e utopias, inclusive a cultura em um determinado espaço em que opera conforme Durand (1997).

Conforme Sanchez-Teixeira (2010), pode-se extrair da obra de Durand três lições: A)O imaginário precisa ser reconhecido entre todas as atividades em que devem ser integrados razão e emoção. B) A razão simbólica é a âncora da pedagogia do imaginário bem como o cultivo da sensibilidade e afetividade para a abertura da imaginação para o mundo. C) O aluno deve aprender a devanear e ser levado a reconhecer o poder do imaginário em que ele pode se exprimir e construir seu cotidiano.

Uma ação pela ‘pedagogia do imaginário’, não pode ser vista “como terapêutica ainda que possa contribuir para o processo de individuação, processo psíquico e lento mais que leva a realização mais completa das qualidades coletivas do ser humano. Nem fática que têm a ética como seu principal fundamento. Nem lúdica, cujo objetivo não é ‘aprender brincando’ querendo reforçar apenas o prazer e os estímulos dos sentidos. Nem também uma educação da

¹Régime diurno das imagens refere-se “a dupla polarização das imagens, em torno da antítese luz-trevas e o dualismo das metáforas noite e dia, um dualismo que estrutura toda literatura do Ocidente”.(DURAND, 2001,p.65)

² Régime noturno das imagens “estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo”. (DURAND, 2001, p.197.)

alma um processo que vai do âmbito mais estreito do ser humano com suas experiências e suas preocupações pessoais em direção aos acontecimentos arquetípos que dão significados existência. A ‘pedagogia do imaginário’ seria um comportamento criativo” (TEIXEIRA, 2016, p. 222-224) Buscamos uma pedagogia que integrem razão e emoção. Uma pedagogia que contemplem as narrativas míticas que dão sentido a existência “A narrativa oferece uma razão de viver e na sua ausência se instaura um trauma psíquico.” (TEIXEIRA, 2006, p224).

O aluno ao construir um diálogo com suas necessidades vitais e espirituais que possuem implicações míticas, simbólicas, ou melhor, dizendo ontológicas poderá organizar o mundo real ao responder as suas indagações fatores extremamente necessários à construção e reconstrução na formação do humano.

É exatamente a fantástica transcendental, ou seja, a transcendentalidade da consciência imaginante que, para além da ‘pedagogia do meio’ e das incidências do momento, impede o determinismo, tanto do arquetipo, como do meio sociocultural. No entender de Durand, a imaginação ao transcender ao dado, tem uma ‘liberdade soberana’, que se manifesta em seu poder de ‘inverter’ os arquetipos (TEIXEIRA, 2010, p. 12)

Pela imaginação, o ser humano tem a possibilidade de se libertar dos determinismos do meio e assim pode transcender ao criar as suas saídas na luta pela vida apaziguada da sua existência.

Pela imaginação, o ser humano tem a possibilidade de se libertar dos determinismos do meio e assim pode transcender ao criar as suas saídas na luta pela vida apaziguada de sua existência. É uma vocação ontológica a criação humana, assim o ser humano ao reeducar sua imaginação poderá “alternar no mesmo individuo, ou na mesma sociedade, os régimes da imagem e as suas estruturas” (DURAND, 1997, 396).

O educando pode desaprender e aprender o novo; pode esquecer o que já conhece para lembrar o que esquece e assim com outras possibilidades de autoconstrução do eu “Educação é isso: o processo pelo qual os nossos corpos vão ficando iguais às palavras que nos ensinam. Eu não sou eu: eu sou as palavras que os outros plantaram em mim.” (ALVES, 1994, p. 33-34).

2 Linguagem mito simbólica

Mito e símbolo são leituras inseparáveis, pois se interpenetram pela linguagem mito-simbólica. O símbolo em si possui um caráter que desvela o inexprimível, com sua linguagem

transcendente; falamos de linguagem com esse poder simbólico cujos mitos estão presentes intrínsecos na vida, nas narrativas, na mais simples fala em um grupo, sociedade ou indivíduo.

É tão séria, a necessidade humana das narrativas míticas que “no eterno movimento do devir um mundo está morrendo e outro está nascendo. Nesse mundo em gestão as narrativas míticas que atribuímos sentido à vida já não servem às expressões humanas. As metáforas, imagens e símbolos já não conseguem mais comunicar os sentimentos e significados que tenham originalmente no tempo em que foram criados” (TEIXEIRA, 2006,p.221)

O mito é possuidor de uma riqueza simbólica com capacidade de dar sentido para o ser humano, penetra as entranhas humanas e supre suas necessidades existenciais tendo em vista que consegue falar e ao ser humano numa linguagem que a linguagem subjetiva não consegue. Compreendemos que as sociedades e culturas possuem seu imaginário e que esse imaginário cultural é possuidor de mitos que organizam e direcionam a vida. Ou seja, o imaginário próprio da realidade do educando. O mito não é criado e sim vivido, insistindo constantemente por aparecer e apontar ordem ao ser.

No dizer de Gomes (2010), na construção da sociedade moderna tentaram suprimir o símbolo tentaram aniquilar a pessoa transformando-a em robô, animado apenas pela consciência social estabelecida ou artificial. Uma tentativa que polarizou os mitos que sustentam a modernidade, momento que é chamado por alguns de pós-modernidade. Outros mitos e símbolos começam a circular, são matrizes imaginárias de uma nova ‘sensibilidade’.

Aquele momento com o aluno me marcou profundamente principalmente no que se refere à resposta que percebi no seu comportamento após a realização da tarefa. Acredito que nós enquanto professores, queremos o aluno feliz. Realmente educação tem que ser para a vida. Não estamos à procura de um momento futuro, a hora é urgente! Hora de um agora que contribua com o ser que se constrói. Compreendo que é o momento em que esse ser, que se constrói quando usa o raciocínio e cria. Isso traz nossa memória o mito de **Hermes**.

Deus grego que patrocina a troca de informações, a comunicação, a condução a mediação entre mundos distintos, os caminhos e a conciliação de contrários, resultando numa racionalidade hermesiana pautada nos princípios de: recondução de limites, trajetividade, co-implicação (relação recursiva entre os polos: complementar, concorrentes e antagonistas), mitopoiésis (elaboração pelo mito), neotonia (inacabamento humano) razão sensível e transdisciplinaridade. (FERREIRA-SANTOS, 2005, p. 91).

No caso do nosso aluno, nos limites do abandono e sofrimento descobri-o no mito da família, da casa, do aconchego ou podemos dizer do sentimento de pertencer ou em outra

forma de perceber a família na condição de ter alguém como respostas a sua necessidade de afeto para apaziguar suas desesperanças. A realidade familiar do educando era totalmente contrária a realidade proposta pela nossa sociedade; mas o aluno pode construir outra perspectiva para sua psique pelo fato de ter alguém, de pertencer e se sentir pertencido por alguém que para ele por sua leitura de família lhe era importante.

Podemos conceber que a situação contrária nos limite da existência, que vivia o garoto, no momento da realização da tarefa em classe o aluno foi reconduzido ao seu limite e na relação entre o que aprendeu sobre como seria uma família e o que a ele era oferecido por uma família desestruturada, seguiu-se uma reconstrução, uma nova forma de perceber esse mito da família. Assim o garoto reagiu para o seu bem ainda que sem compreender, como no ato de desenhar na aula de ensino religioso. A transdisciplinaridade e sensibilidade da situação do garoto, incluído a realidade cultural, social e escolar foram ferramentas para a construção de um eu mais vital. Comprendemos que as narrativas míticas, que estão em ação, no contexto em que o indivíduo está inserido é fonte de sentido existencial. “A finalidade das narrativas míticas é criar uma cultura comum que dê sentido ao mundo. Sem uma narrativa mítica a vida não tem sentido” (TEIXEIRA, 2006, p.216)

No dizer de Durand (1988) mitos vivos, que estão em evidência em determinado grupo e outros camuflados que estão se reerguendo como os mitos de Hermes, Dionísio; etc. Conforme são esses mitos são as ações socioculturais onde eles estão se mostrando. As ações e comportamentos desses mitos, com suas narrativas orientam a existência do ser humano em uma determinada sociedade.

Conforme Durand (1988, 1994) vários mitos se superpõem em uma cultura, alguns são atualizados e outros são potencias míticas. A polarização mítica, ou uma corrente mítica é um esboço do imaginário com seus mitos, sonhos, utopias, desejos que vão tomando forma negativa ou positiva pelo uso dos sujeitos sociais e logo serão racionalizadas e transformadas em sistemas filosóficos e ideológicos.

No dizer de Ferreira-Santos (2005), Hermes na qualidade de psychopompo (condutor de almas) possui o papel de conduzir Psyche ao Olimpo e assim no papel de mediador reconduz pysicshe ao Sagrado. O professor pode pela linguagem mito-simbolica conduzir o educando ao seu sagrado, compreendendo esse sagrado nas dimensões existenciais precisas ao ser humano.

Então, no mundo moderno que nasce que correntes míticas afloram, ainda que timidamente? Que deuses se fazem ouvir no panteão pós-moderno? Penso que já não é possível identificá-los. As ‘vozes pedagógicas’ do sedutor amoroso e perverso Eros, do desordeiro exuberante e prodígio Dionísio, do ardiloso, conciliador e infantil Hermes; todos os mitos noturnos que retornam após longo tempo adormecidos no inconsciente coletivo e que tem, em comum a ligação, a coesão, a aproximação, a conciliação dos contrários. (SANCHES-TEIXEIRA, 2006, p.221-222)

A neurociência mostra o potencial das imagens e que o cérebro pensa primeiro por imagens e que a razão está enredada por emoções e sentimento. Assim quando o ser humano perde a capacidade emotiva pode ser fonte de comportamentos irracionais, conforme Antônio Damásio (1996).

A linguagem mito-simbólica é uma possibilidade de diálogos, de “reconstrução” e “renovação” do eu destruído. Essa linguagem pode levar o ser humano por caminhos de transcendência na medida em que o poder dos símbolos que emanam dos mitos se desvende pela criação do educando ao expressar pela arte uma realidade expressa além da consciência e inconsciente. “O símbolo é primeiramente e em si mesmo figura e, como tal, fonte de ideias.” (DURAND, 1988, p. 14). A imaginação aqui ganha experiência a medida que se expressa pela criação de mãos que criam.

3 Pedagogia do imaginário e a linguagem mito simbólica

A educação compreende um espaço em que saberes devem ser transmitidos, assimilados, adquiridos. Os conhecimentos construídos pela humanidade ao longo de sua existência. Para Durand (2008) as Ciências Humanas, passam por crise epistemológica. Teixeira (2006) diz que a epistemologia clássica é constituída pela ruptura ontológica de forma absoluta entre o espírito e a matéria, estabelece uma única ciência, mas para Durand o imaginário humano e sua cultura não são reduzidos a estruturas absolutas e que existe integração entre imaginário e razão. “O caráter basal da linguagem simbólica induz a pistas para a construção pluri,trans e metadisciplinar de uma Antropologia do Imaginário, apoiada num projeto de unidade da ‘Ciência do Homem’ .” (GOMES, 2010,p. 104).

O educando em espaço escolar procura adquirir conhecimentos diversos, mas também nesse mesmo espaço o educando está sendo construído e atuam ao mesmo tempo o subjetivo e a objetividade do meio social e cultural, ambos ontológico ao ser humano. Não podemos separar a mente com seu subjetivo, suas imagens, e estruturas imaginárias do objetivo que o

meio possui. Ambos completam o ser entendendo que tudo que homem é e faz foi construção da humanidade.

Para tanto a educação deve estabelecer um diálogo com o completo do ser. O que chamamos a atenção é para a veia mítica que a humanidade possui tanto nos níveis da subjetividade como objetividade. A educação deve tocar a criança e na medida em que a toque ela possa ser renovada “tocar a criança é tocar no ponto mais delicado e vital, onde tudo se pode decidir e renovar, onde tudo está pletórico de vida, em que se encontram encerrados os segredos da alma, porque ai se elabora a criação do homem”. (MONTESSORE, 1972, p. 12)

O educador pode mediar à educação pela arte, mas não é arte pela arte; mas por a ela confiar à possibilidade de levar o aluno à reconstrução do seu eu pelo desvelar de após vivenciar, e experienciar todo potencial mítico-simbólico que a sociedade e o grupo possuem pela criação.

Com a superação do “cientificismo” na filosofia, após a primeira grande guerra, surgem às múltiplas experiências poéticas, redescobre-se o ocultismo, a literatura negra, o surreal entra em evidência chamando o símbolo e evocando a atenção de todos sobre ele ser um modo autônomo de conhecimento. Assim o símbolo é restabelecido enquanto instrumento de conhecimento na Europa do século XX. (SILVA e GOMES, 2011, p.206)

Já os mitos possuem relatos simbólicos com significados para a existência seja individual ou coletiva.

Todavia, devemos compreender que “a escola não é uma criadora de mitos, esperamos que, quando muito, por meio de uma pedagogia do imaginário ela possa contribuir para a veiculação de mitos mais agregadores e mais equilibradores do imaginário sociocultural” (TEIXEIRA, 2006, p.222). Assim podemos compreender a escola como espaço de construção do imaginário sociocultural e desta forma permitir ao educando a construção do eu interior por meio de uma linguagem ontológica ao ser.

Montessori defende que os professores deveriam aproveitar os poderes imaginativos da criança, o seu ‘devaneio poético’, diria Bachelard, o entusiasmo e a motivação que certas narrativas despertam junto das crianças para que elas se sentissem atraídas pelo domínio da razão abstrata (WUNENBURGER e ARAÚJO, 2006, p. 70).

A imaginação não pode ser descartada, ou usada como algo pouco importante, mas como fator de grande importância com o empenho do cosmos ou de forças advindas do inconsciente coletivo. “o símbolo é concebido como uma síntese equilibradora em que a alma

individual se uni à psique da espécie e oferece soluções apaziguadoras aos problemas apresentados pela inteligência da espécie” (DURAND, 2001, p102) O ser humano possui inteligência suficiente para perceber a inadequação em sua vida, bem como a inteligência para construir a superação das inadequações.

Se pensarmos no início do século XX, podemos perceber como o mito de prometeu (aquele que pensa antes de fazer, possuidor do pensamento previdente) era mito ordenador da modernidade no avanço da industrialização, da apologia da ciência, na idéia do titã que, roubando a centelha de fogo divino, traz o fogo para os mortais. (FERREIRA-SANTOS, 2004, p.74)

A razão como a dona da ‘verdade’, aquela que explica tudo, afinal Prometeu pegou o fogo divino; era o pensamento que dominava o início do século XX. Mas o homem continua a imaginar, ele não para de pensar, devanear, pode-se dizer é adiante, para frente que o ser humano caminha.

Observamos nas palavras de Mafesoli (2001) em que disse que as reflexões de Gilbert Durand recuperou aquilo que ficou esquecido com a modernidade, indicando o real pela força que o imaginário possui na construção do espírito. “O imaginário é o estado de espírito que caracteriza um povo”. (MAFESOLI, 2001, p.75). O imaginário possui a face da interdisciplinaridade, caminha pela filosofia, teologia, sociologia, psicanálise, psicologia, etc. Assim como a proposta de educar na atualidade cujo papel e necessidade atuais em que o conhecimento se multiplica e os recursos tecnológicos nos quais o educando possui para aprendizagem são facetas que o educador não pode ser ingênuo e não perceber exigindo do educador uma vida de constante pesquisa e busca por conhecimento.

Conforme Ferreira-Santos (2005) A educação não pode continuamente se pautar em uma base racional, a propósito é uma educação da sensibilidade, um racionalismo poético a partir de Gastón Bachelard, que dialoga ‘razão e sensibilidade’, ‘conceitos e imagens’, ‘rigor reflexivo e vigor vivencial’, ‘intelecto e imaginação’.

4 Mitohermeneutica e educação

No dizer de Ferreira-Santos (2012) em uma entrevista, ele se refere em uma mitohermeneutica comparada como estilo de pensamento e ação a compreensão da cultura, da arte, do fenômeno social pelas vias do mito; um estilo de reflexão, na educação em que através de trabalhos com uma concepção de uma educação mais sensível, e que numa aliança entre razão e sensibilidade é necessário ter um diálogo na forma de atuar entre educador e

educandos que ultrapasse os modelos reflexivos e abstratos, mas por a mão na massa e pela arte educação e música há essa possibilidade de trabalho com maior sensibilidade. Na experiência dele que trabalha a mais de trinta anos, desde os anos oitenta pelas várias expressões da arte o que chamava a sua atenção era o fato de que se querendo entender o que acontecia no processo criativo me chamava atenção os mitos de origem as narrativas míticas que o ajudava a entender o que acontecia com os alunos.

Aqui humildemente descrevo o que diz Durand (2008) em seu livro *Ciência do homem e tradição*. Digo humildemente, pois enquanto pesquisadora caminho nas primeiras pegadas do conhecimento durandiano e lembro os que têm dedicado toda sua vida a este campo epistemológico.

Um conselho aos jovens pesquisadores [...]é efetivamente ‘ler os poetas’, ou seja, nada desprezar da cultura, não cortar pretensiosamente a Ciência do léxico cotidiano e do canto ou do lamento dos homens expresso pelos poetas, os mantenedores do mito. Os poetas permitem que a tampa que abafa nosso etnocentrismo tecnocrático, burocrático e cientificista seja erguida. Em vez de ‘coroar com hera’, calçar as sandálias aladas etc.(DURAND, 2008, p272)

A mente é um espaço de construção, nela há energia, que ao ser colocado em ação, produz no educando um efeito transformador, ela imagina e assim a pessoa e seu jeito de ser são construídos. Compreendemos que para o humano ser construído a imaginação é indispensável. Cabe ao professor mediar e proporcionar um diálogo com os educandos que leve o aluno a construir um diálogo com suas necessidades que possuem implicações míticas, portanto simbólicas e assim seu eu e mundo real seja organizado pelo poder particular da linguagem mito-simbólica. “O mito configura uma realidade em que o mundo próprio e o mundo externo se interpenetram sobre que objeto for: físico, psíquico ou social” (GOMES, 2009, p.61)

Para caminhar pelo caminho proposto pela via do desenho em que levamos o aluno a criar, ou seja, ao desenhar alguém na sua vida e este não conseguia desenhar o pai que estava preso, nem a mãe que o rejeitava, mas desenhou a irmã que ele podia amar e se doar, era alguém na sua vida. O aluno ali percebeu que tinha alguém e seus olhos brilharam.

O educando está inserido em um contexto cultural e absorve o que interpreta do meio, ou seja, fica no seu subjetivo tanto o que interpreta do que observa no mundo objetivo, quando o que traz do inconsciente coletivo; isso exige dele na realização dessas exigências como resultado o sentido de existência.

Ferreira-Santos (2005) nos leva a pensar em um conceito de cultura mais processual, em que ressalta o ser humano que cria e que não é apenas um reprodutor, ou criador inicial, mas além de **criar** pode transpor a criação para diversas formas de comunicar o que foi criado. Assim, o ser humano, pode **transmitir**, pode também se **apropriar** do que fora criado e transmitir não só pela sua cultura ao ser ‘impregnado simbolicamente pela cultura’. Desta forma o ser humano pode: criar, transmitir, se apropriar e pode buscar **sentido** ao interpretar o que foi criado, transmitido, apropriado, e sentido; pelo intercâmbio intenso entre a pessoa que cria, transmite, comunica, se apropria e interpreta e fazem isso em um determinado lugar, e em determinada paisagem e que pelo intercâmbio entre as pessoas e o entorno é determinante ou quase determinante’ como sinais de sentido a existência humana.

Este estilo mitohermenêutico, isto é, o trabalho filosófico de interpretação simbólica de cunho antropológico, que pretende compreender as obras da cultura e das artes a partir dos vestígios (Vestigium) – traços míticos e arquetipais – captado através do arranjo narrativo de suas imagens e símbolos na busca dinâmica de sentidos para a existência. (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.65)

Ainda conforme Ferreira-Santos (2005) mitohermenêutica, é uma postura filosófica que procura conciliar a razão como a sensibilidade e suas características podem ser resumidas nas noções de *humanita; Sensus; Cordis; Complexus; Amicitia; Intellectus amores; Razão sensível e corazón*. Vejamos abaixo um pouco destas características, ainda conforme ferreira-Santos (2005)

Humanita, como o potencial humano cuja característica latina é tentar atingir a plenitude em relação ao outro. Coisa que existe no latino.

Sensus, sensibilidades e sensualidades acentuadas que reafirma a sensório motricidade e a corporeidade e tem a percepção como fundamento da construção de sentido.

Cordis, em que constantemente mante-se a atitude de levar em conta as emoções e os laços afetivos numa ordem lógica.

Complexus, Possui caráter de mediar os polos contrários uma dialética sem síntese e busca a conciliação muito além das antíteses iniciais sem solução numa pseudo síntese.

Amicitia, Possui a ética como o valor absoluto tanto da prática cotidiana das ações quanto dos laços afetivos das comunidades em uma razão afetiva.

Intellectus amores, É o empenho amoroso da razão em que o objeto torna-se desejo, compreendendo que na medida em que conheço o outro eu me conheço.

Razão sensível, o argumento e o intelecto privilegiam em um esquema lógico o estético e o sensual, além de adotar um esquema simbólico criativo e compreensivo do

mundo. Procura-se conciliar razão e sensibilidade a partir dos laços afetivos entre as pessoas e os objetos, em um mundo que é cheio de possibilidades.

Corazón, a razão sensível é co-implicativa e são valorizados o ambíguo, o ambivalente e o polissêmico embutidos nas línguas latinas.

A busca pela compreensão do outro momento em que também conheço um pouco de mim mesmo, tanto através da linguagem das narrativas míticas, como pela criação do artista que ao criar (um potencial humano) que é ontológico do ser podem ser reconhecidos o indivíduo e a cultura do mesmo, assim podemos compreender o eu e o outro ocorrendo pela *poiesis* uma *autopoiesis*. Quando crio expresso eu e o mundo sociocultural em que vivo.

Pela criação, obra das mãos do que faz da forma que consegue e independente se é belo ou não pelo que olha sem ter criado tem toda força do mito-simbólico. “O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério.” (DURAND, 1988, p.15). O homem, em tudo simboliza e o símbolo é uma ponte de sentido que explica a realidade objetiva pela realidade subjetiva do símbolo tendo em vista que o símbolo possui implicações culturais veladas ao ser humano que vive em determinada cultura.

“Portanto, temos uma cultura material expressa em objetos, mas igualmente, uma dificuldade moderna em lidar com o aspecto imaterial porque este se relaciona com os dados da sensibilidade e suas lógicas internas”. (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.73) Mas isso não serve para impedir os educadores de buscar saídas e sim deve ser incentivo tendo em vista que na medida em que, conheço o outro conheço um pouco de mim, assim como o contrário também.

Uma educação sensível media por meio da arte, da ciência e da religiosidade, mediando também uma releitura do mundo. Quer seja pela literatura, ou oralidade existem as estâncias do sagrado; todas essas são expressões do ser no mundo e seus momentos de vivência com o sagrado. A educação deve possuir um olhar sensível ao interpretar a vida dos que estão vivenciando-a e dos que já não estão aqui, mas deixaram seus relatos históricos ou em tempos míticos, sem jamais esquecer que como uma malha existe um simbolismo fixado ainda que não perceptível sem um olhar interpretativo adequado.

A mitohermenêutica se aproxima da mitodologia de Gilbert Durand (1982) que a partir de hermenêuticas instauradoras de sentido para uma fantástica transcendental cuja base são mitemas (unidades semânticas mínimas) e mitologemas (unidades mínimas de ação mítica na narrativa) por meio das ressonâncias ou redundâncias que indicam o mito e suas ‘pregnâncias simbólicas’, corrobora Ferreira- Santos (2005).

5 Hermenêutica simbólica e educação

O educador pode usar como ferramenta uma hermenêutica que o leva a compreender os símbolos que estão em evidencia em um contexto sociocultural e compreender um pouco da realidade do aluno, ao perceber como os símbolos se organizam em uma cultura e assim compreender melhor o imaginário do educando.

A hermenêutica simbólica de Durand é um método próprio ao estudo do imaginário, válido para qualquer mensagem que emana do homem e está estruturado em níveis de complexidade: a Arquetipologia, busca entender como se estruturam os dinamismos figurativos dos 'reflexos dominantes' (deglutição, copulativa e postura). (GOMES, 2010, p.105)

É certo que com a razão o ser humano analisa os fatos e então procura compreender a relação entre estes fatos; mas é com a imaginação que o ser humano cria sentido no seu mundo. Gilbert Durand (1988) não separa a razão e o imaginário; Indicando um trajeto antropológico para a humanidade que são a relação de trocas incessantes no imaginário das pulsões subjetivas e o a objetividade do meio sociocultural. Durand (2001) com a hermenêutica redutora em que trata da arquetipologia e propõe o método de convergência. São quatro direções que ao serem observadas podemos compreender como os símbolos se organizam em uma cultura ou na vida de um ser humano.

Na estruturação do imaginário Durand traz a idéia de schème, arquétipo, símbolo e mito. O schème trata da tripartição dos gestos humanos, de uma reflexologia que correspondem às ações de dividir, subir que estão na estrutura diurna do imaginário; e Schème da deglutição, assimilação, aconchego, proteção, bem como ao schème da copulação, do ritmo que correspondem à estrutura do imaginário noturno. Os schèmes são reflexos do sensório-motricidade que estão no inconsciente humano e são schèmes são inatos.

Aquele meu aluno precisava saber que tinha alguém. O schème que leva em conta as emoções e afeições, naquele momento o que estava em evidencia era o do aconchego e proteção sob a figura reflexa da deglutição forte em nossa cultura uma necessidade da família, da casa, do aconchego. O afetivo com suas necessidades a serem supridas. O interessante é que o próprio aluno pela construção da tarefa se apazigua.

Ao apresentar os arquétipos, Durand (2001) diz que estes são as representações dos schèmes, podemos ter um exemplo quando observamos no schème da divisão na compreensão de luta e assim o arquétipo presente é de guerreiro. Os arquétipos tanto são do capital genético de cada espécie como pode ser adquirido com o meio, os quais são chamados de genotípicos e

fenotípicos por Durand (1985). Os genotípicos se manifestam precocemente, que são repetidos compulsivamente pelos bebês logo ao nascerem. Já os arquétipos fenotípicos, a verticalidade e o andar precisam de aprendizado e se modelam pelo adulto por isso demoram a se manifestar. Acontece que o arquétipo está além do sociocultural e do histórico fazem parte da constituição da espécie e são imagens primordiais.

O símbolo pode ser representado e expresso no mito, apesar do símbolo ser concreto é pela imaginação simbólica que o símbolo irá ultrapassar o racional e passará a valorizar o inapreensível. O símbolo é elemento presente que ecoa dos ritos, das artes, das literaturas; etc.

O mito é a base, uma elaboração, que busca colocar em ordem ao mundo, dando sentido a realidade. O mito faz a mediação entre o ser e o mundo por suas narrativas sejam elas religiosas, artísticas, ideológicas. Etc. O mito está presente de forma patente ou não.

Se há um mito diretor na dimensão patente da sociedade, há outro mito diretor na dimensão latente e que deixa indícios nas obras emergentes que acompanham as contradições do mundo instituído. Nesse sentido uma cultura dionisíaca acompanha a revolução cultural expressas nos modernismos literários, no surrealismo plástico e nas formas anárquicas de autogestão. O movimento de um polo ao outro é conduzido por Hermes, o psicopombo mediador condutor. (FERREIRA-SANTOS, 2005,p.76)

No dizer de Almeida (2011), a ocupação da hermenêutica simbólica é procurar compreender e traduzir o sentido de uma obra pela interpretação de textos e discursos. Assim em um texto, na fala de um aluno pode estar expresso quem é o aluno para ele mesmo que ao se perceber se autoconstrói pelo que raciocinou ao fazer uso de seu imaginário. Há ‘bidimensionalidade’ do imaginário educacional, “Imaginário sócio-cultural com suas ideologias, utopias, e metáforas; e o imaginário arquetipal, com seus mitos, símbolos, arquétipos-imagens arquetípicas.” (WUNEMBURGER e ARAÚJO, 2010, p. 21) pela imaginação pode ser construída a coerência do ser humano conforme Wunemburger e Araújo (2006).

Nossas sugestões são proposições ontológicas do imaginário humano. A’ razão sensível’ “sem dúvida, e, modificar o olhar, sobre as coisas e, modificar o olhar arrancar a própria mão, tornar reto o andar dos pés cansados, e descobrir que o diálogo é a condição primeira do conhecimento: descobrir e se descobrir no outro” (FERREIRA-SANTOS, QUE 2004, p.215). No mundo que rodeia o ser humano, na vida do educando, na cultura que está inserido está cheio de um conhecimento que só pode ser visto com sensibilidade no olhar.

A hermenêutica simbólica pode ser instrumento de articulação entre a razão do educando e a subjetividade sociocultural. “A hermenêutica simbólica dá conta de articular o

biopsíquico e o sociocultural, porque ela pode partir indistintamente da cultura ou do natural psicológico, uma vez que o essencial da representação e do símbolo está contidos entre, esses dois marcos, reversíveis”. (GOMES, 2010, p.104)

Compreendemos o mito como o coração de uma cultura, como canal de vida e explicação de sentidos em determinada grupo, expomos o mito nesse breve momento como o pensamento que afirma uma cultura ou sociedade.

No universo do educador e do educando o mito se faz presente, nas palavras e na memória que resulta o ser, assim como as imagens guardadas nos constroem, são elas que possuem esse poder vital e salientamos aqui as imagens míticas e seu valor simbólico que através do mundo concreto concebido como real, organiza pelo poder subjetivo que o símbolo possui e desvela a objetivação do mundo. Apesar de vivermos em tempos pós-modernos percebemos o mito em ação desde o homem arcaico impregnando pensamentos, forma de ser e viver.

Há continuidades entre as antigas mitologias e os relatos culturais modernas, como a literatura, artes, ideologias, história. Tal constatação resgata a importância do mito na forma de engendramos e compreendermos a realidade, pois formulamos constantemente narrativas com estruturas e imagens míticas, ainda que não estejamos plenamente conscientes disso. (ALMEIDA, 2011, p.15)

Nessa perspectiva percebemos em nossas pesquisas que a linguagem simbólica e mítica é uma possibilidade de mediar o ser humano gerando oportunidade de resolver suas necessidades existenciais. O mito com suas narrativas, possui esse poder estruturante, pois, o mito é fotografia que ao ser vista traz a memória lembranças inconscientes e conscientes; no mito o ser humano, a cultura, um grupo tanto pode se perceber como se apresentar.

As formas de pensamento podem variar. O indivíduo geograficamente inserido em um contexto pode perceber a realidade de uma forma que outra pessoa em outro contexto terá outra forma distinta, mas são apenas maneiras de pensar simbolicamente que são os recursos criados pelo próprio ser humano para responder seus questionamentos vitais.

Hermenêutica simbólica, que pode ser compreendida como a mediação simbólica do ser humano consegue mesmo, com a alteridade e com o mundo, em que as linguagens simbólicas desenvolvidas para tal intento são o mito, a religião, as artes, a história e as ciências. Todas essas formas de pensamento, são formas diferentes, mas igualmente válidas, pois são formas simbólicas (ALMEIDA, 2011, p.17)

Conforme Teixeira (2006) As sociedades e indivíduos atribuem sentido para a existência a partir do contexto sociocultural em que está inserido e para isso fazem uso do

simbolismo em seu trajeto antropológico. Durand compreende que existem níveis que são matrizes que estruturam o ser percebendo que nessas matrizes estão os elementos simbolizantes do símbolo. No nível psicofisiológico que é o natural do ser humano estão presentes as dominantes reflexas. No nível pedagógico, o meio, que se desdobra nas faces da família e do lúdico lugar em que o afetivo é primordial e acompanha o ser humano até a idade adulta. Já no nível cultura, o símbolo se veste do sistema e se fecha no ambiente cultural se escondendo de seu sentido ‘real’.

Teixeira (2006) articula que as sociedades estão impregnadas por regras em que o pedagógico possui a função natural de confirmar o afetivo parental que são formas tanto do maternal quanto do paternal, do ancestral o que para Durand a pedagogia é participante de dois régimes simbólicos: diurno e noturno, mas é a coerção social que determina a estrutura imaginária. A maneira de viver é codificada em conceitos que são socializados e traduzidos em sistemas, que também viram regras para outros viverem tendo em vista que esses sistemas modelam os arquétipos em símbolos. Assim em uma sociedade sempre haverá imagens dominantes. Um exemplo disso são as sociedades modernas ocidentais cuja mentalidade é diurna e separa a razão da imaginação.

Quer no nível das Ideias educativas, quer no nível das práticas discursivas dela decorrentes, a imaginação e suas obras, consubstanciadas no conceito de imaginário, foi submetida a dois tipos de reações opostas: a primeira, de tradição aristotélica-tomista e cartesiana, pretende, à luz de um raciocínio dogmático, disciplinar as diversas produções imaginativas (leia-se também criativas), submetendo-as a uma grelha de prescrições miméticas; já a segunda, filiada a uma ideologia espontânea e naturalista de inspiração rousseauiana, idealiza a imaginação, ao ponto de esperar dela uma ‘criatividade’ ilimitada porque caleidoscópica. (WUNENBURGER e ARAÚJO, 2006, p. 29)

Conforme Durand (1998) a imaginação simbólica restabelece o equilíbrio biológico vital quando se apazigua com a fatalidade da morte melhorando sua situação no mundo; também restabelece o equilíbrio psicossocial e o antropológico ao constatar a universalidade dos mitos se instaurando o *homo simbolicus*, assim diante de uma ‘entropia’ positiva do universo, ocorrerá uma energia que ordenará o equilíbrio do universo.

Finalmente, sem invadir a área das revelações religiosas e da fé, a antropologia simbolista, seja de Mircea Eliade, seja da poética do devaneio, resulta nesta inevitável constatação: tanto o regime diurno como o regime noturno da imaginação organizam os símbolos em tarefas que sempre reconduzem a uma infinita transcendência que se coloca como valor supremo. (DURAND, 1998, p. 108)

Considero que a educação precisa de saberes, ideias que possam contribuir na formação do ser. O temos em vista e que realmente queremos é o equilíbrio humano, estruturado por aquilo que é próprio da humanidade.

Considerações finais

Não temos a pretensão de esgotar as sugestões, mas apenas sugerir a linguagem mito-simbólica que permite ao educando elaborar sentidos como perceber o ser de relação que é, e encontrar equilíbrio para sua vida, assim o ser humano pode acalmar ou por em ordem sua existência. O ser humano é ontologicamente simbólico, pois é *symbolicum* por natureza.

Através do pensamento simbólico, numa linguagem em que é possível a construção de um ser equilibrado psicossocialmente é da competência do educador à compreensão da linguagem sócio-cultural-religiosa, eu diria mitológica em que o educando está inserido, tendo em vista que apenas a linguagem com seus signos possui um alto grau de complexidade que na maioria das vezes não é compreendida pelo educando. Mas o uso de uma linguagem sensível é uma proposta que pode ajudar educador e educando na tarefa de educar e formar o ser humano em sociedade.

Seja pela pedagogia do imaginário, quer por uma mitohermenêutica, ou pela arquetipologia Durandiana ou sua hermenêutica instauradora pode-se fazer uso desse imaginário bidimensional na educação. A linguagem mito-simbólica compreende o ontológico do ser, o pensamento simbólico é próprio do ser humano com a possibilidade de restaurar o equilíbrio do ser.

Consideramos que o mais interessante ou poderíamos dizer sério é que reconheçamos o Imaginário em todos os saberes, em todas as disciplinas em que razão e sensibilidade se integrem.

Descobrir o que não é palpável, mas que reina é um caminho para nos conhecermos e conhecermos o outro e vice-versa. Vale buscar, escavar os segredos, que vislumbram a existência e dá significado a humanidade. Tomemos isso como uma arqueologia do humano por suas criações, história, utopias, ideologias, etc.

Permitam-nos um diálogo com as alternativas possíveis, caminhos com possibilidades em que o ser pode responder questões profundas da sua existência. Compreendemos que quando o ser humano se perceber sua total humanidade e igualdade com o outro humano possa ocorrer uma transcendência da humanidade.

Um caminho em que professor e aluno possam ambos se conhecer e se construir no processo educativo. Assim, o mundo concreto concebido como real seja organizado pelo conhecimento do saber que existe no mundo subjetivo do simbólico em desvelar a objetivação do mundo.

Na realidade a educação transmite os conhecimentos culturais, mas pode também contemplar as necessidades das profundezas humanas como indicar caminhos do educando se relacionar com ele, com o outro e com o transcendente de forma que o equilíbrio aconteça. Para tanto usemos a sensibilidade e imaginação percebendo que o imaginário é estruturante do ser humano.

O ser humano é inacabado, e se constrói no cotidiano, com a linguagem mito-simbólica ele poderá se construir de forma sensível nas suas relações com ele e os outros uma das exigências da humanidade tanto pela sua necessidade gregária, como das exigências socioculturais em que vive. Além do ser humano também poder transcender no sentido humano e com o seu transcendente.

Faz-se necessário um diálogo entre o sociocultural e a subjetividade. Um diálogo criativo para que o educando possa transcender epistemologicamente em sua consciência imaginante e possa construir a si mesmo. A linguagem mito-simbólica pode falar ao mais íntimo do ser tendo em vistas suas implicações ontológicas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério de. Mitocritica e Mitanálise: no campo da hermenêutica simbólica. In Eunice Simões Lins Gomes. (Org) *EM BUSCA DO MITO: A Mitocritica como método de investigação do imaginário*. João Pessoa. Editora Universitária, 2011. P. 15-38

BARROS, Manoel. *O livro das ignoranças*. 10^a ed., Rio de Janeiro: Record, 2001.

DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e mitologia*. Lisboa: Presença, 1982

DURAND, Gilbert. *Imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo. 1988.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997- 2001.

DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia do imaginário*. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O novo espírito antropológico*. São Paulo: TRION, 2008.

FERREIRA – SANTOS. Marcos. *Crepusculario: Conferências sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi*. São Paulo. Zouk, 2005

FERREIRA – SANTOS. O espaço crepuscular: Mitohermenêutica e jornadas interpretativas em cidades históricas. In: Danielle Perim Rocha Pitta. (org.). *Ritmos do imaginário*. Recife: Editora Universitária UFPB, 2005. p. 59-99.

FERREIRA – SANTOS. Práticas crepusculares. In: PITTA, Danielle Perim Rocha (org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Editora Universitária. UFPE. 2005. p 59-99

FERREIRA – SANTOS. Mitohermenêutica comparada. Entrevista ao IAEN. Disponível em: Acesso maio de 2012.

FERREIRA – SANTOS. EDUCAÇÃO E RAZÃO SENSÍVEL NA PAISAGEM ESCOLAR. Mesa redonda: Educação e Razão Sensível na Paisagem Escolar. (Anais do Congresso: Educação de Surdo). INES 2004.

FERREIRA – SANTOS. Profundidades da argila: exercício plásticos e práticos da mitohermenêutica. In Lúcia Maria Vaz Peres (Org) *IMAGINÁRIO O “ENTRE-SABERES” DO ARCAICO E DO COTIDIANO*. Editora e gráfica Universitária.

GOMES, Eunice Simões Lins. *A catástrofe e o Imaginário dos Sobreviventes: quando a imaginação molda o social*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB. 2009

GOMES-DA-SILVA Pierre Normando; GOMES, Eunice Simões Lins. *Malhação: Corpo Juvenil e Imaginário Pós-moderno*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

GOMES, Eunice Simões Lins Gomes. FRANÇA. Dilaine Soares Sampaio de França. COSTA. Claudiana Soares da. BRENNAND. Igor Gusmão de Goes. AS LENDAS NOS LIVROS DIDÁTICOS: uma análise mítica. In. Marcos Ferreira da Silva e Eunice Simões Lins Gomes. (org) *Educação e religiosidade: Imaginários da diferença*. Editora UFPB. João Pessoa. 2010.

MAFFESOLI, Michel. 2004 “O imaginário é uma realidade”. In: *Revista Famecos. Porto Alegre*: n. 15. Agosto: 74-81

MONTESSORI, Maria. *L' éducation et la paix*. Trad. Por. Michel Valois. Paris. 1996 (1949).

PITTA, D. Perin Rocha. *Iniciação a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand*. Recife. UFPE 1995.

POSTUMAM, N. *O fim da educação: redefinindo o valor da escola*. Rio de Janeiro. Graphia. 2002.

SANCHEZ-TEIXEIRA, Maria Cecília. Pedagogia do imaginário e função imaginante: redefinindo o sentido da educação. *Revista Olhar de Professor*. Editora UEPG, Ponta Grossa, 9(2): 215-227, 2006.

SANCHEZ-TEIXEIRA, Maria Cecília. A OBRA DE GILBERT DURAND: Para pensar uma pedagogia do imaginário. [Palestra proferida no Seminário: Diálogos com Gilbert Durand – 50 anos de ‘Estruturas Antropológicas do Imaginário’, promovido pelo centro de estudos do Imaginário, Cultura e Educação] CICE/FEUSP. 2010.

SANCHES-TEIXEIRA, Maria Cecilia Sanchez e ARAÚJO, Alberto Filipe. Gilbert Durand: *Imaginário e Educação*. Niterói: Intertexto. 2001.

SILVA. Iêda de Oliveira Caminha. GOMES. Eunice Simões Lins. A SIMBOLOGIA DA ÁRVORE: UMA ANÁLISE DAS IMAGENS MÍTICAS. *Revista de Teologia das Religiões da UNICAP. RELIGIOSIDADES POPULARES DIÁLOGOS E INTERPRETAÇÕES*. 2011. P. 205-218.

WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. EDUCAÇÃO E IMAGINÁRIO: *Introdução a uma filosofia do imaginário educacional*. São Paulo: Cortez. 2006.

A INTERFACE DA RELIGIÃO NA EDUCAÇÃO VIA RITOS ESCOLARES

*Jailson da Silva**

Resumo

Esta pesquisa tem como propósito apresentar uma reflexão sobre o imaginário presente nos ritos escolares. No contexto escolar buscamos identificar, quais os ritos presentes e qual o imaginário que estes ritos despertam considerando as imagens corporais e verbais construídas durante o dia-a-dia, em sala de aula e nas dependências das escolas. O modo como os alunos se comportam nas práticas celebrativas no cenário da escola, tais como o primeiro dia de aula, mudança de um para vários professores, datas comemorativas, fardamento escolar, fila para o lanche e rituais cívicos. Constituídos em práticas que fazem parte do arcabouço simbólico educacional brasileiro, evidenciando a trama de relações entre imaginário, cultura e sociedade. A metodologia empregada será a pesquisa descritiva, e bibliográfica. De modo que estamos trabalhando no campo simbólico, desenvolvendo uma pesquisa com a análise fundamentada na teoria geral do imaginário de Gilbert Durand e dos ritos presentes no cotidiano do espaço escolar. Entendendo o rito como sistema simbólico onde as experiências exigem significados entre aquilo que é vivenciado e o imaginado.

Palavras-chave: Educação. Ritos. Imaginário

Introdução

O desígnio desse artigo é analisar o imaginário dos ritos no espaço escolar, considerando a influência da religião interconectada a educação via ritos escolares. Tendo em vista que neste espaço coexiste uma diversidade significativa de seres humanos, com seus costumes, suas tradições, tudo aquilo que é intrínseco, próprio do ser, e o que trás para o espaço escolar do ambiente familiar.

Com base nessas considerações, propomos realizar uma pesquisa que pretende ressaltar, o valor dos ritos para o ser humano, considerando as marcas significativas deixadas por eles tanto no individual como no coletivo; compreender o ambiente escolar como espaço de troca de conhecimento e conseqüentemente aprendizado; bem como entender a finalidade dos ritos no contexto escolar.

Para desenvolver nossa pesquisa recorreremos à pesquisa bibliográfica, construímos sistematicamente, por meio de apontamentos e fichas, comentários, citações, resumos e

* Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: jailsondasc@gmail.com

observações pessoais úteis para o desenvolvimento de nosso estudo. “A pesquisa bibliográfica é meio de formação por excelência. Como trabalho científico original, constitui a pesquisa propriamente dita na área das Ciências Humanas” (CERVO e BERVIAN, 1996, p, 48).

A proposta deste trabalho é (ré) pensar a escola considerando o universo cultural e social da escola atrelado à religião por meio dos ritos, na qual se realizam as práticas simbólicas organizadoras da realidade através dos ritos. Investigamos os ritos que constituem a prática escolar e fazem parte do arcabouço simbólico educacional brasileiro, evidenciando a trama de relações entre rito, cultura, sociedade e religião.

Direcionamos nossas investigações para o campo simbólico, desenvolvendo uma pesquisa com uma análise fundamentada na teoria geral do imaginário de Gilbert Durand e dos ritos presentes no cotidiano do espaço escolar. Entendendo o rito como sistema simbólico onde as experiências exigem significados entre aquilo que é vivenciado e o imaginado.

Tendo como base conceitual os ritos e o seu valor simbólico no espaço escolar, procuramos ser alusivo à reflexão de pensadores de diversas áreas do conhecimento, dos quais entendemos como referencial impar para nossa pesquisa, dentre eles, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Aldo Natale Terrin, Maria Angela Vilhena, Carlos Rodrigues Brandão, Rubem Azevedo Alves, Paulo Freire e outros. Com isso conseguimos estabelecer um método e um corpo teórico para a realização desta pesquisa científica, cuja estrutura delinearé a seguir:

No primeiro momento - **O RITO** - apresentamos o conceito e classificação dos ritos, considerando sua finalidade e os aspectos culturais, sociais, e religiosos indispensáveis para o estudo do rito como instrumento para a compreensão do ser humano. A proposta é entendermos, do ponto de vista sociocultural e religioso, o sentido do rito em sua formação, da mesma maneira entendendo o valor e significado dele para vida humana. Etimologicamente, rito vem do latim *ritus*, que indica ordem estabelecida.

É um ato ou conjunto de comportamentos, individuais ou coletivos, que segue certas regras destinadas a serem repetidas segundo um esquema previamente determinado. Para classificação seguiremos o ponto de vista de Terrin (2004) que são eles: Os ritos de natureza fenomenológico-religiosa, histórico-religiosa, os ritos ligados ao ciclo da vida, os ritos com fundo sociocultural e religioso, ritos com conotação mística.

No segundo momento - **O ESPAÇO ESCOLAR** - apresentamos o ambiente escolar no sentido de estrutura física, propício para o desenvolvimento educacional, escola e educação no sentido de complemento um para o outro, o conceito de escola e o seu papel social, no sentido de origem, fins e objetivos, traremos a ideia da educação formal e não

formal, os processos educacionais agrafos e escritos, bem como o sentido dos ritos presente no cenário escolar, destacando as correlações entre a escola, a religião e a sociedade.

Mostramos que a escola é o lugar onde aprendemos a conviver com outras pessoas, nela também recebemos formação e somos preparados para a sociedade. Por fim é justamente nesse ambiente onde através dos ritos tão presentes e manifestos em vários eventos que acontece no espaço escolar que buscamos identificar o rito como ato de educar.

No terceiro momento - **O RITO NO ESPAÇO ESCOLAR** – No contexto escolar é possível encontrarmos uma enorme variedade de ritos, basta analisar o calendário escolar (início do ano letivo, carnaval, páscoa, dia das mães, festa junina, semana da pátria, dia dos pais, dia do estudante, dia do professor, encerramento do ano letivo, formatura, natal). Diante desses eventos verificamos até que ponto os ritos escolares no imaginário dos educandos ganha sentido religioso. Evidentemente que não são todos os eventos que ganham aspectos religiosos, mais alguns sim é possível detectarmos um sentido religioso. O ser humano dar sentido ao mundo por meio da imaginação, logo, implica entrar no plano simbólico onde os gestos do corpo, a linguagem nos ritos ganham representações simbólicas. Entendemos que os ritos proporcionem uma relação entre a religião e a educação formal.

1 Conteúdo

1.1 O rito

Originalmente, o termo “rito” significa ato ou ação ligado à prática de comportamentos repetidos, tanto individuais como coletivos, cumprindo regras pré-estabelecidas. Segundo Benveniste, *rito* vem do latim *ritus*, que indica a ordem estabelecida e, mais atrás, liga-se ao grego *artýs*, como o significado também de “prescrição, decreto”. (BENVENISTE, 1969, *apud* TERRIN, 2004, p. 18).

O rito no que diz respeito ao seu sentido conceitual torna-se bastante complexo na medida em que envolve diferentes aspectos. Por estar presente em vários campos do conhecimento, tende a ser conceituado e interpretado de acordo com cada dimensão. Portanto logo há dificuldades quando tratamos de sentido, podendo ser concebido como uma realidade ‘poliédrica’, por ser um fenômeno complexo da realidade humana.

Quando, hoje, falamos do rito e dos ritos no mundo das religiões ou mesmo em outros âmbitos, logo nos defrontamos com dificuldades semânticas e entramos num labirinto inextricável de compreensões diversas e, às vezes, totalmente diferentes entre si quanto ao que seja rito e aos elementos que o qualificam no nível teológico, fenomenológico, histórico-religioso, antropológico, linguístico, psicológico e sociológico, etológico e biológico (TERRIN, 2004: 17).

De fato, existem diversas definições para rito. Um dos mais completos diz que o rito, em sentido amplo, é um ato ou conjunto de comportamentos, individuais ou coletivos, que segue certas regras destinadas a serem repetidas segundo um esquema previamente determinado. Etimologicamente, rito vem do latim *ritus*, que indica ordem estabelecida. Segundo sua etimologia sânscrita (*rita*), a palavra "rito" designa o que é conforme à ordem. “O rito refere-se, pois, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si” (VILHENA, 2005, p. 21).

A palavra rito do latim *ritus*, palavra utilizada para designar o convencional ou formal. Eram justamente nesses atos formais ou convencionais da antiguidade em que eram praticados os ritos, cujo objetivo era inculcar nas mentes dos que vivenciavam os ritos o sentimento de pertença aquele grupo. No dizer de Eliade (1992) nos ritos de passagem as crianças quando nasciam era vista apenas como uma existência física, nem a família e nem a comunidade o reconhecia, apenas quando através dos ritos realizados após o parto que conferiam a essas crianças o estatuto de “vivos”. Na atualidade o registro de nascimento é que confere a criança esta “viva”.

Compreendemos que o termo rito é empregado para denominar uma regra, ordem e método, ou seja, os ritos orientam, pois carregam em si os hábitos necessários que comprometem a vida, deste modo para tanto é a realização de uma cerimônia que educa para a vida pessoal e coletiva. As orientações para a vida seja ela em que esfera for, são inseridas por rituais carregados de grande valor, através de normas pré-estabelecidas pelo grupo no sentido de manter vivo a memória, a tradição, sua cultura.

Entendemos que ao estudar o rito temos a oportunidade de conhecermos quais são os elementos que os formam, sustentam e articulam enquanto estruturas básicas para suas realizações, ao mesmo tempo a ação que se configura e incide na vida das pessoas, nos grupos e nas culturas. Partimos do pressuposto que através dos ritos temos a oportunidade de compreender a nós mesmos.

Ele pode revelar profundas semelhanças entre grupos humanos capazes de perpassar temporalidades, localizações, formações culturais. Quando e onde quer que nos deparemos com um grupo humano organizado em sociedade, ali encontraremos práticas rituais (VILHENA, 2005, p. 13).

Neste momento, salientamos que ao falarmos em conceito de rito presumivelmente podemos perceber com frequência o rito com sua funcionalidade de colocar em ordem o caótico. Tendo como componente em suas realizações práticas, os gestos, as cores, os sinais, os símbolos, as palavras e os sons de forma padronizada. “O rito nos permite viver num mundo organizado e não caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível” (TERRIN, 2004, p. 19).

É importante ter em mente que o rito passa a inserir nas pessoas o hábito cerimonial, um sentimento preconizado, de compromisso, ligados a conduta humana, seja pela orientação, ordem, sentido, método, diretriz. O rito na medida em que são externados através dos eventos, os elementos que o compõe o ritual se reveste de um teor simbólico. Dessa forma, o rito estabelece uma conexão entre os objetos utilizados, as figuras ali representadas, os gestos, as palavras pronunciadas e os participantes do ritual.

É nessa tendência que vamos trilhando nosso caminho, o rito nos apresenta profundas possibilidades reais de colocar sentido à vida. Essencialmente o rito, permite uma transposição do real, na medida em que as regras estabelecidas são cumpridas e se dar o devido valor aquele momento. Nos processos de legitimação de valores sociais e conteúdos simbólicos os ritos ganham um significado especial. De fato, existem diversas definições para rito, mesmo tendo vários seguimentos da ciência abrangendo o conceito de rito, com olhares diferenciados existem pontos em comum que é o conceito de ordem que é muito importante, pois revela a força organizadora do rito.

Quanto à classificação dos ritos seguiremos os passos do professor Aldo Natale Terrin, professor de Antropologia e História das Religiões. Segundo Terrin (2004) existem vários critérios para se classificar os ritos sendo similares aos que entram na definição. No entanto antes de classificá-los se faz necessário fazer a distinção entre rito, ritual, cerimônia, ritualizar, ritualização e ritualismo. Que o próprio Terrin faz sobre esses termos aparentemente iguais.

Quando se usa o termo “rito”, projeta a uma ação realizada em determinado tempo e espaço. (Trazendo o exemplo do batismo na tradição judaica, um rito específico que torna acriança em adulta de forma simbólica, a exemplo do cristianismo onde o batismo torna acriança num cristão). O “ritual” projeta a uma ideia geral, da qual o rito é uma instância específica. (seria algo abstrato com caracterizações mediante entre o rito e a ação). A “cerimônia” projeta o que constitui o fundamento verdadeiro de qualquer rito (no sentido social e secular, pelo viés da história antiga rito era cerimônia).

O “ritualizar” projeta outro vocábulo que pode gerar equívoco. (é o mecanismo pelo

qual se criam os ritos, na medida em que o comportamento passa a agir de forma natural, repetitiva). O “ritualismo” projeta uma entonação negativa ao processo. (sem teor simbólico, meramente superficial, mecânico).

É pertinente observar a distinção entre rito, ritual, cerimônia, ritualizar, ritualização e ritualismo, pois o exame criterioso de certas práticas é fundamental, pois não é qualquer ação uniformizada que respalda um rito. Os elementos que compõem um rito são importantes, devem-se observar os gestos, os símbolos, as linguagens, os comportamentos, por meio deles que o ritual terá coerência e sentido.

Voltando para classificação na perspectiva de Terrin, temos:

(a) “A natureza fenomenológico-religiosa do rito”. A conotação fenomenológica dos ritos religiosos carrega consigo a intenção primeira, de cunho original em sua essência, o rito aponta para um ato de adoração de forma intencional e direcionada. Acoplando em si, o real a dimensão na experiência e não na teoria, ou seja, uma interação do real com o sobrenatural. O rito em si mesmo, com considerações fenomenológicas, dar vida a esse trânsito comunicativo do ser humano com o sobrenatural.

(b) “Classificação histórico-religiosa dos ritos”. De forma rigorosa ainda pelo viés da fenomenologia, na sua natureza a prioridade está na intenção global dos celebrantes, enquadrado nas intenções dos crentes. Tipologicamente existem os ritos apotropaicos, os ritos eliminatórios e os ritos de purificação, que na escola sociologia francesa, em especial Durkheim, é chamada de “ritos negativos”. A finalidade é manter longe aquilo que lhe trás dano, seja um elemento ou um ser perigoso. Diante do perigo são feitos, por exemplo, acendimentos de fogo, círculos mágicos, batida de tambores, e outras ações a fim de expelir o mal.

Quando se refere à aquisição de proteção e a força está ligada aos “ritos apotropaicos” já o afastamento do mal e das forças negativas, refere-se aos “ritos eliminatórios” crendo na possibilidade de mandar o mal embora, seja o pecado ou alguma outra coisa. “Os ritos de purificação” por sua vez recaem no campo moral, onde se faz necessário passar pelo jejum, mortificações etc., utilizando elementos como o fogo e a água, realização de sacrifício, e mudanças de comportamentos.

“os ritos de ofertas de alimentos” que são as ofertas de primícias, ou seja, a entrega dos primeiros frutos como gratidão. “ritos sacrificiais” ligados ao sacrifício de animais, “os rituais de repetição do drama divino” considerados ritos completos, articulados, logo perfeitos. “ritos de transmissão da força sagrada” tido como o último na categoria histórico-religiosa, a ideia é manter a força em determinado lugar ou atribuí-la a certas pessoas,

enquadra-se os ritos de benção e de consagração, imposição de mãos assumindo essa função.

(c) “Os ritos ligados ao ciclo da vida” profundamente ligado a vida sociocultural do ser humano em seus grupos. Começamos pelos “ritos de passagem” abrange etapas fundamentais na vida do indivíduo, nascimento, iniciação, casamento, morte. Seja nas sociedades tidas como tradicionais ou não tradicionais, por meio de certos rituais o indivíduo torna-se adulto adquirindo direitos e ao mesmo tempo deveres por responder pelos seus atos.

“Os ritos cíclicos” passam pela contemplação de uma renovação regenerativa, um retorno ao tempo original presente pelos fenômenos naturais tornando-se clássico na medida em que esta presente em todas as religiões, a ponto de por meio deles foi possível criar o calendário. “Os ritos de crise” acontecem em situações emergenciais, tanto em situações externas como, por exemplo, uma catástrofe, ou internas por meio de uma doença.

“Os ritos de curas” tem uma grande relevância como os demais já observados, esse tipo de rito abraça o campo bastante propagado que são as chamadas práticas psicossomáticas, as buscas em tornar o sagrado disponível e proveitoso, visando à cura do corpo, da alma e da psique. Por exemplo, o xamanismo, o exorcismo, práticas de iogue.

(d) “Ritos com fundo sociocultural e religioso” numa dimensão mais específica do social, encontra-se “os ritos de inversão” desempenhando ações perturbadoras tanto no social como no religioso esses ritos simplesmente invertiam os valores morais. “os ritos de rebelião” voltados para os conflitos sendo reprodução do encenado pelo ritual. “os ritos de gracejo” gracejo tem conotação de expressar um momento religioso.

(e) “Ritos com conotação mística” encontram-se os ritos de meditação e transe, questionam-se que essas formas sejam práticas ritualistas, eles de fato possui mais uma conotação mística do que propriamente uma ação em forma de ritual.

Na tentativa de resgatar uma classificação mais próxima dos ritos não podíamos deixar de lado a contribuição de Terrin, que em sua obra “o rito antropologia e fenomenologia da ritualidade” trás a memória aquilo que entendemos como aspecto fundamental na vida do ser humano que é o rito. Terrin (2004) o rito perpassa os tempos, continuando vivo, estabelecendo ordem e sentido.

Consideramos assim que o rito seja ele religioso ou não tem proposições cerimoniais que estão ligados às raízes humanas em um tempo que não pode ser determinado, mas traz em si implicações ontológicas do ser, tendo em vista todo um sistema simbólico de que os ritos de um modo geral estão carregados.

O processo desenvolvido através do rito é revestido de um teor simbólico para o desenvolvimento dos costumes, portanto ele se torna possuidor de um aspecto religioso e

antropológico. O rito é uma ação e se desenvolve em primeira instância pela expressão humana no tempo e no espaço através do corpo.

Para obtermos a compreensão do fator corpo e de sua importância na prática do rito, ele proporciona a via de acesso para que o homem exista no mundo. Portanto através das ações corporais encontramos expressos anseios, necessidades, emoções, conflitos, necessidade de ser bem-querido, de pertencer a um grupo e construir uma identidade social.

Dessa forma, todas as ações dos ritos são desenvolvidas para determinado objetivo, para uma finalidade. Nessa direção há ritos que podem ser conscientes ou inconscientes, de forma explícita ou implícitas, ações essas que acontecem em algum lugar e em algum tempo. “Os ritos, portanto, para serem vividos e compreendidos, devem ser localizados em suas dimensões espaciais e temporais”. (VILHENA, 2005, p. 22).

O rito trás consigo a convergência harmoniosa do homem com ele mesmo, com os outros, com a natureza, com o cosmo e o sagrado. Algo que é vivido e realizado em determinada religião ou cultura. Considerando a indicação de uma ordem cósmica. Esse conceito de ordem é muito importante, pois revela a força organizadora do rito.

O rito cadencia o dia-a-dia, estando presente no tempo, nas estações do ano, cada lugar é marcada por um determinado ritmo, cada pessoa age de acordo com seu estilo de vida, portanto seu ritmo. Assim, dentro do meio sociocultural ou religioso, se estabelece um campo simbólico que viabiliza acréscimo de valores e estabelece relações.

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentaria a nós como hostil, violento, impossível (TERRIN, 2004, p. 19).

Todo esse processo desencadeado pelo rito, nos trás uma concepção de que sem o rito não conhecíamos os outros e nem a si mesmo. É importante perceber o rito numa diversidade extrema, tanto pelo viés dos sentidos, quanto às formas, suas finalidades, acepções, conteúdos.

Com efeito, ao estudar o rito, temos a oportunidade de conhecer um pouco mais do ser humano dentro de uma cultura; além de perpassar os tempos, a geografia como também a própria cultura. O rito, que contempla as sociedades e grupos humanos desde os tempos mais arcaicos aos mais modernos, é uma unidade antropológica de sentidos e significados diversos de uma grande riqueza humana, revelando uma humanidade possuidora de um imaginário que vai além do imaginário individual e cultural.

Desde o início dos tempos históricos, sabe-se que todas as culturas e civilizações criaram seus próprios ritos. Nas culturas ágrafas que não tinham um sistema de escrita, nas religiões primitivas encontramos os ritos de passagem com aspectos sociais que é inerente a todas as culturas. Um exemplo contundente do que estamos falando é dos povos tribais, através de um processo alongado, que vai desde a concepção e só termina quando a criança é admitida na tribo. A mãe, que se torna impura pelo fato de ter dado à luz, passa por uma série de ritos de purificação para então ser inserida novamente no convívio com os demais.

Evidenciando assim um rito próprio da cultura marcando profundamente os laços de identificação e pertença. Tudo vai sendo moldado por esses processos via ritos, seja o nascimento, a entrada na idade adulta, o casamento e a morte. Essas etapas, criadas nas diversas culturas sob a forma de ações nos rituais, regulam a conduta humana e torna viável a vida social. “Estudar o rito é uma das mais fascinantes vias de acesso para a compreensão dos seres humanos em suas culturas” (VILHENA, 2005, p. 13).

O rito proporciona de forma ordenada mecanismo para que o ser humano ou a própria comunidade onde ele habita possa de acordo com as circunstâncias e as necessidades encontrar-se, criar e recriar seus costumes, desejos, hábitos, valores. Desse modo, o rito é visto como reação de ajustamento e adaptação ao ambiente físico e social. Dialética que nos permite pelo estudo perceber as ligações existentes entre cultura, sociedade e o rito.

No dizer de Nasser (2006) a linguagem como instrumento de comunicação para a humanidade possibilitou para que houvesse ordem e crescimento na formação dos grupos sociais, das sociedades, no contexto da espacialidade e no contexto da temporalidade. Podemos dizer o mesmo do rito que desempenha um papel fundamental dentro da sociedade como forma de trazer a ordem em meio ao caos, permitindo que o ser humano possa relacionar-se com ele mesmo, com o outro e com as divindades.

Passemos, então, à explicação dos aspectos sociais do rito. A conduta humana é impregnada de ritos, pois as regras de uma sociedade são cheias de direitos e deveres; do que se deve ou não ser feito, para que seja aprovado pelos demais do grupo. O ser humano é gregário, um ser de relações e em seu interior possui a necessidade da aprovação para conviver em grupo sem ter que sentir-se a margem da sociedade. “Quando e onde quer que nos deparemos com um grupo humano organizado em sociedade, ali encontraremos práticas rituais”. (VILHENA, 2005, p. 13).

De forma bastante abrangente um olhar sobre o rito num sentido geral remete a práticas de ritos religiosos e ritos socioculturais. Os religiosos seguem um padrão assim como as de práticas socioculturais. Na vida social, os ritos se intercalam por meios de costumes. A

noção de rito está quase sempre associada a um procedimento tradicional. Não existe sociedade humana sem rito, a humanidade sem rito é inconcebível.

Segundo Filoramo e Prandi (1999) Os fatos observados numa perspectiva antropológica cultural e social, estabelecem conexão entre fatos sociais e estruturas sociais. A análise dos fatos religiosos privilegia os ritos enquanto ação que envolve o coletivo, ratificando seus valores. Os ritos identificam e consagra os papéis presentes em determinada sociedade.

Refletindo sobre o rito no sentido antropológico e funcionalista, entendemos que os antropólogos atribuem uma importância singular ao ritual, por se tratar de um caminho para se compreender as religiões, como também por meio da religião encontra-se um elo para compreender a própria sociedade. A religião passa a ter um sentido profundo para os antropólogos em uma sociedade e para se compreender uma religião a melhor maneira é através dos ritos.

A necessidade de se encontrar na vida é fundamental para os seres humanos, dentro desse anseio a vida vai se caracterizando sobre o prisma de questões existenciais, tais como Quem eu sou? De onde eu venho? Para onde eu vou? Tais questões dizem respeito à própria existência. Diante dessas angústias em face do tempo e da morte para o ser humano, tem no rito a possibilidade de envolver-se com os mistérios da vida, o sentimento de se relacionar com Deus ou os deuses e o que está para além, essa busca pelo sagrado, torna-se patente.

Portanto tudo aquilo que se relaciona com o sagrado possui a primazia, dando sentido e direção. Por meio do ritual torna-se possível um contato com o transcendente, serve como reavivamento de um acontecimento sagrado original. O ritual é um conjunto de práticas que se concretizam no mundo do sagrado e é um caminho que trás crescimento humano, cada povo busca relacionar-se com a divindade que sustenta a vida do universo. “Continuamente ‘tocado’ pela essência divina no decorrer da história, o ser humano concretiza sua relação com o *sagrado* na vida através de símbolos, ritos e expressões estéticas culturalmente pré-estruturadas” (USARSKI, 2006, p 35).

O rito permite essa conexão entre o ser humano e o sagrado, os ritos vêm para dar movimento e sentido prático à ideia de Sagrado. Aqui entramos no binômio sagrado e profano. Ressaltamos sagrado atrelado ao religioso não no significado religioso, mas no sentido no que se refere ao grau de importância que é impossível de ser medido, mas na realização de prática individuais e coletivas em uma sociedade convergem em valores de sentidos.

Eliade (1992) é um dos que adotaram essa noção de sagrado. Sendo um estudioso de religiões, reconhece em Otto um referencial a ponto de cita-lo em seu livro *O sagrado e o profano*. “Dotado de grande refinamento psicológico e fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões, Rudolf Otto conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico dessa experiência”. (ELIADE, 1992, p.12). Eliade não se deteve em estudar termos como Deus e religião. Este vai busca compreender as experiências religiosas dos seres humanos de uma forma mais ampla.

No dizer de Eliade (1992) nas sociedades arcaicas existia a tendência de se viver perto dos objetos sagrados, a ideia do sagrado associado ao poder, o sagrado como realidade por excelência, o necessário, o que realmente importa. Seja pelo rito, mito, crença ou figura divina na medida em que exprime a experiência do sagrado trás consigo o que é verdadeiro, significativo, importante.

Esse homem que assume um comportamento de respeito em relação ao sagrado é chamado por Eliade (1992) homem arcaico. O rito torna para o homem arcaico um meio de mediação pelo qual esse homem pode interagir com o sagrado numa dimensão profunda, com um teor simbólico imensurável e arraigados de sentidos que vão além do imaginado.

Pois bem, os ritos estão presentes em todas as religiões do mundo, não existe religião sem rito. São os ritos que dão cadencia as liturgias, e credibilidade as instituições, através dos festejos, as danças, do batismo, da iniciação, das orações, dos sacrifícios, consagração de pessoas ou lugares, passando a certeza de pertença daquela tradição religiosa, criando laços e identidade. Fazendo com que o individuo sinta-se bem consigo, com o próximo e com o transcendente.

No rito é possível relembrar um acontecimento sagrado, tornar presente, ser vivenciado. No animismo quando o curandeiro expulsa do corpo os espíritos maus e cura doenças com plantas, no hinduísmo às margens do rio Ganges aonde, a cada dia, milhões de indianos hinduístas vêm banhar-se fazendo orações para purificar-se, no judaísmo que cada semana, desde a tarde de sexta-feira até à tarde de sábado, celebra-se o *sabbath* em família, no budismo quando se festeja a morte de Buda homenageando os espíritos dos ancestrais, no cristianismo quando é celebrada a ceia repartindo o pão e o vinho trazendo a memória o sacrifício de Jesus Cristo, no islamismo quando rezam cinco vezes ao dia voltado para Meca.

Pensando na modernidade, compreendemos que o rito carrega em si a sacralidade colocando em ação o sentimento de fé. No dizer de Vilhena (2006) a fé é inerente à modernidade, pois sem ela não há como funcionar o sistema moderno e podemos na sociedade moderna observar padrões de comportamentos intrincadamente atrelado a sentidos

religiosos. Quando por exemplo a cerimônia de casamento em uma sociedade moderna.

Na mesma sociedade se manifestam várias formas de pensamento, todavia o casamento por muitos é realizado e oficializado sem na primeira vista possuir implicações religiosas, mas para os cônjuges possui um grau de sacralidade singular e para a vida concede, portanto sentido de valor imensurável a existência. Percebemos assim o sagrado e seu sentido de condução do espírito humano. O rito carrega a sacralidade, portanto “O rito refere-se, pois, à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si” (VILHENA, 2005, p. 21).

São justamente essas dimensões profundas para o ser humano que os ritos proporcionam que passamos a pensá-lo no espaço escolar. O desenvolvimento do humano e do mundo passa também pelo conhecimento adquirido no ambiente escolar e conseqüentemente posto em prática torna a vida melhor. Um ambiente repleto de ritos que faz com que as coisas funcionem, e muitos desses ritos ganham aspectos religiosos, daí o nosso interesse, pois entendemos que a religião esta interconectada a educação por meio dos ritos. Passamos então a analisar o espaço escolar para viabilizar nossa proposta.

1.2 O espaço escolar

A humanidade no decorrer da história criou várias formas de passar o conhecimento, nem sempre houve escolas da maneira como conhecemos. Para viver bem conosco e com os outros, na vida é fundamental o saber, pois o mesmo trará valores que precisamos colocá-los em prática e conseqüentemente viver melhor. Nas sociedades agrafas não existia a escrita e o conhecimento era transmitido de geração a geração por meio da oralidade, sempre por pessoas que narrava às experiências mais significativas, interpretavam os acontecimentos, relatava as conquistas, os sofrimentos, em fim, histórias e fatos da vida.

Os anseios e as necessidades eram compartilhados com seu grupo e dessa forma a consciência do ser humano começou a se desenvolver, os mitos, os símbolos e ritos cultivavam cada um a sentir-se um ser único, com individualidade, mas em interação social. A tradição faz com que todas as pessoas venham sentir-se ligadas às raízes familiares e às raízes humanas mais profundas, trazendo o sentimento e a experiência de pertencer ao universo.

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação (BRANDÃO, 1985, p 7).

Segundo Brandão (1985) a educação esta presente em todos os lugares que se estende da família a comunidade, em todas as esferas da sociedade, independente da posição social. Existe uma infinidade de formas para aprender, não necessariamente precisa ter classes de alunos ou livros, o ser humano nasce e sobrevive bastam às experiências do dia a dia por meio de outros de sua espécie para que seja transmitido o conhecimento e conseqüentemente o aprendizado. Portanto não há uma única forma de educação, e sim vários modelos de educação.

A educação é fundamental para a humanização, em formá-lo em cidadão, um ser educado. E nesse processo surge à escola, uma instituição idealizada para o ensino com seus métodos pedagógicos. São sistemas tidos como formais de educação, que entre outros motivos visam o crescimento do ser humano por meios de uma estrutura em níveis escolares.

Apresentamos o ambiente escolar no sentido de estrutura física própria para o desenvolvimento educacional. Espaço físico esse que no geral é composto por ambiente para a direção e secretária onde fica concentrado todo setor administrativo da escola, salas de aula, sala dos professores, refeitório ou cantina onde é feito as refeições pelos alunos, biblioteca para consulta de livros e revistas, sala de informática para pesquisa na rede social e no uso em trabalhos, quadra poliesportiva onde tem aulas de educação física e esportes. É fundamental entender a escola associada à educação no sentido de complemento um para o outro.

Entendemos o espaço escolar como sendo o lugar onde se proporciona conhecimentos e experiências. A escola enquanto instituição responsável pela transformação da sociedade, logo, precisa assumir o compromisso com a formação do cidadão, respeitando a diversidade humana e cultural. Nessa dimensão, alguns dos desafios da escola são o de levar o educando a ter uma compreensão da vida, ser um sujeito ativo, participativo expressando seus pensamentos e sentimentos, bem como ser solidário nas atividades humanas e saber agir nas adversidades da vida.

O ato de ver o mundo, por meio de uma relação direta entre o olho e a coisa vista, é um fenômeno natural, ou seja, é um ato ontologicamente afeito a qualquer ente vivo portador de visão. Ver não é uma sensação exclusiva do ser humano, é uma atividade de todo ser vivo, organicamente capaz de realiza-la (CARLOS, 2008, p. 21).

Um olhar sobre a escola nos leva a imaginar um espaço onde as pessoas que ali frequentam são educadas como ser humano, cidadão, responsável por seus atos, e participantes que buscam um mundo melhor e mais justo para todos. A escola torna-se um ambiente de confiança e amor, de trocas de conhecimentos, princípios de vida, valores morais

e dignidade humana. Onde boa parte da aprendizagem ao longo da vida se dar no ambiente escolar, a escola leva o indivíduo a reconhecer-se como pessoa e ser compreendido ao mesmo tempo descobrir possibilidades de conviver com outras pessoas e suas diferenças.

Depois da família a escola passa a ser o ambiente de formação do ser humano, desde infância, nos primeiros passos para o letramento se estendendo para fora, no convívio com a sociedade até os últimos dias de vida, portanto o ato de aprender será presente em todos os aspectos da vida. A escola é uma instituição possuidora de normas e padrões, são justamente as boas maneiras que vai fazer com que as coisas funcionem de forma ordeira. O fato é que há uma verdade, uma certeza: a escola é o lugar onde aprendemos a conviver com outras pessoas, de humanização, considerando o homem enquanto ser de relação.

Uma das qualidades mais importantes do homem novo e da mulher nova é a certeza que têm de que não podem parar de caminhar e a certeza de que cedo o novo fica velho se não renovar. A educação das crianças, dos jovens e dos adultos tem uma importância muito grande na formação do homem novo e da mulher nova (FREIRE, 1988, p 79).

As escolas são espaços organizados propostos para o ensino e a aprendizagem, uma troca de conhecimento onde os professores ensinam e os alunos aprendem e compartilham com suas histórias de vida. Por isso percebemos a escola como espaço do saber, e a educação de qualidade passa a ser um desafio, pois a escola é o local onde passamos boa parte das nossas vidas construindo nossa personalidade, nosso aprendizado e nossas amizades. É fundamental que a escola seja organizada e desenvolva estratégias para toda comunidade escolar, articulando ações coletivas. A garantia da construção do conhecimento passa pelo viés da formação do educando por meio de condições de igualdade para todos.

A educação promovida nas escolas trás possibilidades e contribuições de aprendizagem que serão levadas ao longo da vida. Esta relação adéqua perfeitamente em comparação ao o rito em sua dimensão constitutiva do desenvolvimento humano. A educação e o rito são essenciais e de grande importância para a formação do sujeito promovendo não só a sua entrada, mais a sua permanência na vida social. Tanto a educação como o rito esta presente em cada povo, seja na pré-história, na antiguidade, na idade média, na idade moderna, na contemporânea, ou pós-moderna.

Justamente na probabilidade de pensar a ordem e a disciplina em que o rito promove que nos conduz neste sentido a educação pensando no espaço escolar. Por serem fatores colaboradores viáveis para a transformação, que permitem uma projeção significativa e essencial no crescimento como cidadão, por serem ambos a educação e o rito meios de

processos para o progresso humano, tanto cultural, como social e individual. Portanto, os ritos no espaço escolar permitem aos educandos viverem inseridos em grupos sociais, voltados em estrutura de relações afetivas, estéticas, conceituais e de atos.

Neste sentido o comprometimento será um componente primordial para o crescimento do educando, tanto no individual quanto no coletivo. Uma conduta exemplar conduzirá os educandos para conseguir o êxito nesse processo. “Educação é isto: o processo pelo qual os nossos corpos vão ficando iguais às palavras que nos ensinam” (ALVES, 1994, p. 33). Ensinar a ver a escola como um espaço de modelo da ordem, do equilíbrio, da valorização, para tanto é necessário uma interação, um alto grau de envolvimento e compromisso por parte de todos.

Pensando no educando alguns elementos são fundamentais para o bom desempenho de cada integrante como, por exemplo, o uniforme que é a identificação ao grupo que pertence, a aparência pessoal é importante, bem como seu uniforme, você causará boa impressão apresentando-se arrumado, cabelos penteados, unhas cortadas e limpas, o uniforme deve estar sempre lavado e bem passado, tênis limpos ou sapatos engraxados, para evitar correria de última hora, deixar o uniforme preparado desde o dia anterior.

Na sala de aula o aluno deve procurar ser pontual, não brigar por causa de lugares, ao entrar na sala cumprimentar o professor e os colegas, quando o professor (a) estiver explicando não interromper, aguardar o momento de falar. Quanto ao material escolar manter sempre cadernos e livros encapados e limpos, procurar ter todo o material solicitado e devidamente identificado. Já com relação aos momentos fora da classe como ir aos banheiros e recreio aproveitar este momento para tomar água e ir ao banheiro, respeitar a sua vez na fila. Essas atitudes nos lembram do sentido do rito como fundamento de ordem em meio ao caos.

Como podemos ver do ponto de vista da funcionalidade é necessário a responsabilidade no cumprimento do dever, não importa a tarefa que nos caiba o importante é que de cada integrante no espaço escolar cumpra da melhor forma sua parte no processo educativo. Na perspectiva de uma educação de qualidade, os ritos proporcionam ao educando possibilidades para o crescimento, logo prepará-los para o exercício pleno da cidadania, são transformações promovidas para que o educando se torne sujeito de suas ações contribuindo assim para uma sociedade mais justa e solidaria. “As funções primordiais da escola são *conscientizar, questionar, transformar*” (SILVA, 1948, p. 36).

Vala ressaltar que todas às vezes quando falamos de escola nos vem na mente o espaço físico onde é transmitido o conhecimento aprovado pela maioria das civilizações como local específico para o aprendizado formal. É inconcebível ver a escola sem essa finalidade de

encaminhamento, recheada de propostas pedagógicas, que visam à formação do cidadão. Já a educação esta em toda parte, não precisa da escola para existir, cada sociedade tem seus métodos próprios de transferir o saber de geração a geração, princípios próprios que a vida se encarrega de ensinar, fazendo com que cada ser sobreviva e evolua na vida convivendo com a natureza, com os animais, com outros seres humanos.

Comprendemos que na narrativa das civilizações é possível constatar a presença tanto da educação como da religião. Chegamos agora na essência da questão proposta nesse artigo, a relação da religião na educação, trazendo a memória o rito como sistema simbólico onde as experiências exigem significados entre aquilo que é vivenciado e o imaginado. Percebe-se que no espaço escolar os ritos aguça o imaginário dos educandos e nesse contexto encontramos uma série de ritos que muitas das vezes ganha aspectos religiosos, daí o nosso tema a interface da religião na educação via os ritos escolares.

1.3 O rito no espaço escolar

Estudar a interface da religião na educação via ritos escolares está diretamente relacionado à minha história de vida, tanto como aluno como professor. Estudando o ensino médio numa escola com forte orientação religiosa, participei de alguns eventos na capela da escola. Os ritos da liturgia, que cercavam aqueles eventos, de alguma forma inconsciente, foram registrados em minha memória. Ritos inesquecíveis tais como os cânticos na abertura e encerramento da liturgia, a leitura da palavra e a comunhão.

Lembro que antes de iniciar as aulas havia uma música instrumental, de caráter religioso, que indicava que deveríamos ir para a sala de aula. Antes de começar a aula, os professores faziam uma reflexão sobre temas do cotidiano nos orientando para agir segundo os valores morais. Particularmente, havia uma professora que apagava a luz, mandava todos os alunos baixarem a cabeça e refletirem sobre suas ações durante o dia. No segundo semestre havia sempre os jogos interclasse, que possibilitava estreitar nossas relações de amizade.

Entendo que esses momentos, vivenciados naquela escola, de alguma maneira, me proporcionaram a fazer o curso de Teologia e, posteriormente, o curso de História. Tal formação marcou a minha prática docente no Ensino Religioso da Rede Municipal de João Pessoa, na Paraíba, atuando no Ensino Fundamental II e Educação de Jovens e adultos – EJA. Percebi nesta formação o desejo de continuar estudando, direcionando meus estudos para a área do ensino religioso no nível de mestrado.

Foi no mestrado que descobri a possibilidade de estudar os ritos escolares buscando compreender suas relações simbólicas. Em busca de um aprofundamento no conhecimento desses ritos, ingressei no grupo de pesquisa GEPAI – Grupo de estudos e pesquisa em Antropologia do Imaginário, que me permitiu realizar estudos sobre o sentido simbólico dos ritos. Onde nessa pesquisa direciono para o espaço escolar, por meio do sentido simbólico dos ritos, contribuir com a compreensão do humano, tema central do GEPAI. “Estudar o rito é uma das mais fascinantes vias de acesso para a compreensão dos seres humanos em suas culturas” (VILHENA, 2005, p, 13).

Ligado à linha de pesquisa: Religião, Cultura e Produções Simbólicas, decidimos pensar as relações entre essas noções a partir de um estudo sobre o sentido simbólico dos ritos, considerando, particularmente, o cenário da escola. Observamos que as práticas educacionais são vivenciadas por meio de ritos. Através do processo de iniciação, de passagem de uma etapa da vida para outra, o universo escolar possibilita as pessoas experiências que fortalecem a ideia de pertencimento e identificação a um determinado grupo cultural e social.

No contexto escolar é possível encontrarmos uma enorme variedade de ritos, neste sentido a questão que motivou a pesquisa foi a seguinte: Até que ponto os ritos escolares no imaginário dos educandos ganha sentido religioso? Objetivamos a partir daí ressaltar o valor dos ritos para o ser humano, considerando as marcas significativas deixadas por eles tanto no individual como no coletivo; refletir o ambiente escolar como espaço de troca de conhecimento e consequentemente aprendizado; bem como demonstrar no contexto escolar ritos que ganham sentido religioso.

Entendemos que os ritos proporcionem uma relação entre a religião e a educação formal. O ser humano dar sentido ao mundo por meio da imaginação e neste sentido, implica entrar no plano simbólico os gestos do corpo nos ritos ganham representações simbólicas. Ao analisar o calendário escolar encontramos uma série de eventos que faz parte do cotidiano escolar, entre eles temos (início do ano letivo, carnaval, páscoa, dia das mães, festa junina, semana da pátria, dia dos pais, dia do estudante, dia do professor, encerramento do ano letivo, formatura, natal).

Percebemos que no cotidiano do espaço escolar é possível identificar vários ritos vivenciados que podem ser analisados simbolicamente. É uma forma de identificar a religião interconectada na educação pelo viés dos ritos. A partir desse pressuposto antes de analisar estes ritos que ganham sentido religioso se faz necessário um entendimento do que venha a ser imaginação simbólica de Durand (1988), um estudo do imaginário e do pensamento simbólico nos relata exatamente como funciona essa estrutura no pensamento humano, para

podermos então entender a relação histórica da educação e religião por meio da imaginação relacionada aos ritos.

Neste “mundo” que é o mundo humano criado pelo homem, o útil e o imaginativo estão inextricavelmente misturados; é por essa razão que cabanas, palácios, e templos não são formigueiros, nem colmeias, e que a imaginação criadora ornamenta o menor utensílio, a fim de que o gênio do homem não se aliene nelas (DURAND, 1997, p. 397).

Segundo Durand (1988) imaginar é algo que faz parte da natureza do ser humano, para que isso seja posto em prática é preciso relacionar o uso do símbolo com o mundo do imaginário. Na busca de sentido para sua essência o ser humano faz, cria, inventa, reinventa coisas. É imprescindível a compreensão de que a razão é uma função da mente que analisa os fatos e compreende a relação existente entre eles. Mas a imaginação é o que dá significado aquilo que o homem faz, e neste sentido trás para o campo da liberdade, de transcender da matéria por meio da imaginação. É por essa razão que o homem sempre cria e dá sentido as coisas.

No dizer de Girard “Símbolo” provém do termo grego *symbolon*, derivado do verbo *sym-ballein*, que, em seu sentido primeiro, significa “lançar com, pôr junto com, juntar”. Segundo Cassirer (1994) o homem é um animal simbólico, neste sentido, é evidente que tanto o comportamento, bem como o pensamento simbólico é facilmente identificados como sendo característicos da vida humana e que todo o processo de civilização da raça humana de alguma forma passa pelo símbolo como sendo categoria intrínseca do ser humano como ser simbólico.

O uso de símbolos é uma das formas de expressar a capacidade que o ser humano tem de dar sentido às coisas, seja a linguagem, os mitos, a arte, a música a religião, em fim, é uma linguagem universal e tudo aquilo que está relacionada à produção humana vem por meio dos símbolos. A escola como lugar privilegiado de formação e aperfeiçoamento do ser humano, deve adicionar a esse processo um fator preponderante no sentido amplo do termo que é a imaginação simbólica dos educandos. “É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os mais característicos da vida humana e que todo o progresso da cultura humana está baseado nessas condições” (CASSIRER, 1994, p. 3).

Pensando no espaço escolar e entendo que o rito está inserido no contexto educativo, temos a oportunidade de perceber e reconhecer a religião atrelada à educação por meio deles, para tanto, os aspectos da existência humana como a imaginação e o símbolo servem como auxílio e respectivamente baseiam nosso estudo, que vislumbrar o interesse em entender como

os ritos na escola em vários momentos ganham aspectos religiosos. Visando tornar claro nosso pensamento começamos pelos ritos que não precisam de muito esforço para entender de pronto como sendo ritos com forte evidencia da religião no espaço escolar.

Começamos pela páscoa conforme Vilhena (2005) é um macroritual, do qual participam um grande numero de pessoas integrando um maior número de pessoas da sociedade, ou seja, não é um rito micro, diário e sim um rito sagrado religioso onde a sociedade de um modo geral participa. A festa da páscoa é um rito de passagem que é realizado antes do mundo judeu e antes mesmo da cristandade, mas sempre significou a passagem de um tempo de trevas para um tempo de luz. Na verdade a páscoa foi adaptada pelos cristãos do feriado pagão em que se comemorava no festival de Ostara deusa da primavera na mitologia grega.

Presente no calendário brasileiro a páscoa é uma das datas festejadas sempre no mês de abril e nas escolas brasileiras de um modo geral normalmente incluem alguma programação para comemorar e reatualizar este momento. Nesse caso é comum que os educandos junto com os professores preparem uma encenação da via sacra, que revive todo sofrimento e ascensão de Jesus Cristo, que se estende desde nascimento, vida, morte e ressurreição. Portanto fica bastante evidente a presença da religião no contexto escolar.

Outro momento marcante no calendário brasileiro e no contexto escolar é a festa junina. Como a páscoa, a festa junina é muito antiga, suas origens vem do Egito Antigo, devido ao inicio da colheita cultuava-se os deuses do sol e da fertilidade. Com domínio do Império Romano sobre os egípcios, esse costume se expandiu pela Europa, no processo de colonização do Brasil esses costumes foram herdados através dos Portugueses, porém no território brasileiro houve uma ressignificação quando o cristianismo tornou-se a religião oficial.

A festa passou a homenagear Santo Antônio, São João e São Pedro sempre no mês de junho, principalmente no nordeste que marca a colheita do milho. Uma festa marcada por aspectos sagrados e profanos, que além de reverenciar os santos e também envolvida por muitas comidas peculiares como a canjica, a pamonha e a tapioca, como também superstições e simpatias, as danças de quadrilhas, fogueiras, balões e fogos que animam esse período.

Nas escolas o espaço é transformado e os educandos se apresentam por cada série e salas de aula, neste momento têm um resgate histórico, cultural e religioso nesse espaço com as danças típicas, fazem concursos, arrumam as salas, enfeita o refeitório, a quadra de esporte com bandeirinhas coloridas, armam pequenas barraquinhas para vender comidas típicas e arrecadar dinheiro para formatura e outros eventos no colégio, passeio com a turma, em fim

participam e compreendem as crenças nos santos, a devoção, e conseguem diferenciar o sagrado do profano.

No final do ano letivo sempre no mês de dezembro temos a festa natalina, os educandos se preparam para as festividades, momento de reflexão, de avaliar o que foi feito de certo e errado, época própria para o recomeço, para revestir-se do desejo de esperança, almejar vida nova, ternura, alegria, futuro. As atividades propostas no espaço escolar para essa época envolvem os alunos que aprende a socializar e a valorizar o próximo, na medida em que estão envolvidos nos ensaios das peças, das cantatas, refletindo sobre as músicas sacras que falam de amor e valores.

Como são apreendidas pelos alunos as imagens, os símbolos, as palavras sagradas, gesticuladas e verbalizadas nesses rituais vão indicando aos educandos o sentido impar desses momentos para suas vidas. Mensagens essas que no imaginário são revestidas de uma riqueza profunda, mensagens puramente de ordem religiosa e míticas. Ao ponto de apontar e comprovar a presença do sagrado vivido na escola, evidenciando assim, nesse espaço a presença da religião conectada a educação considerando a imaginação simbólica dos educandos.

Duborgel oferece uma boa explicação sobre momentos como esses em que as imagens são captadas.

A imagem é “sobre-real”, na medida e no sentido em que a representação plástica torna menos sensível uma realidade apreendida na contingência de um olhar específico, e, contudo “comum”, do que uma realidade re-presentada em função da ordem do conhecimento. Assim, as imagens são um convite à observação, à identificação, ao reconhecimento, à descrição, à definição e à etiquetagem do mundo que elas espelham (DUBORGEL, 1992, p. 27-28).

Todos esses ritos citados como a páscoa, as festas juninas e natalinas, são ritos vividos por meio de uma prática de rituais estruturados simbolicamente comprovando assim, a presença da religião no espaço escolar. No entanto, queremos ressaltar que existem outros tipos de ritos praticados nas escolas brasileiras que ganham também contornos religiosos para seus participantes, que mostrarei em seguida começando pelos ritos de passagens.

Os ritos tidos como de passagem que são clássicos em todas as culturas da mais simples as mais complexas. São rituais que marcam as mudanças de idade, de lugar, de posição na sociedade, esses ritos ajudam e ratificam momentos marcantes na vida do ser humano. Quando um aluno passa de um ano para o outro, ele vivencia o rito de passagem, que se caracteriza pela transição de uma etapa para outra marcando uma conquista.

Os ritos de integração como a cerimônia de início do ano letivo, a acolhida feita pelo corpo de funcionários da escola demonstram para os pais, e para os alunos que esses ritos simbolizam o reconhecimento social do indivíduo e a sua integração no grupo onde ele encontra sua identidade e pertença naquele nessa nova fase da vida. Na medida em que ele é integrado ao grupo conseqüentemente passa a ter direitos e deveres e as normas vão trazer ao imaginário aspecto religioso, haja vista que envolve valores, conduta, hábitos éticos, proibições morais.

Os ritos ligados ao alimento com a merenda escolar é o momento onde ganha um valor simbólico de sagrado. O respeito pelo alimento, o momento de comunhão onde todos se reúnem para alimentar-se, o sentido de sagrado por ser vital para sobrevivência, sem ele não a vida. Outros ritos como dia dos pais e mães, onde há o respeito sagrado da família e dos seus genitores, que ganham um sentido sagrados para os alunos, mesmo em meio a degradação familiar é possível perceber na maioria deles um teor de gratidão por eles.

Considerações finais

No estudo da finalidade dos ritos presente no espaço escolar, utilizamos exclusivamente o método bibliográfico. O resultado veio a partir de um levantamento criterioso, e seletivo de bibliografias que visou teóricos que são tidos como referência em suas áreas. Neste sentido, construímos sistematicamente, por meio de apontamentos e fichas, comentários, citações, resumos e observações pessoais úteis para o desenvolvimento de nosso estudo. Compreendemos que tanto o rito como a escola possibilita ao ser humano estruturar os pensamentos que dão sentidos as ações humanas.

Ao longo da existência, seja nas mais remotas e isoladas culturas, a educação como o rito tem proporcionado uma chave especial que abre o caminho para as fases da vida. No espaço escolar encontramos os mais variados tipos de ritos, sejam eles formais ou não informais, simples ou sofisticados, sagrados ou profanos. São vários eventos que no espaço escolar por muitas vezes permite uma nova maneira de olhar as pessoas e as circunstâncias ao redor, e neste sentido é possível perceber a presença da religião atrelada à educação.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem Azevedo. *A alegria de ensinar*. São Paulo: Ars Poética, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- CARLOS, Erenildo João. *Educação e visualidade: reflexões, estudos e experiências pedagógicas com a imagem*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CERVO, A. Luiz; BERVIAN, P. Alcino. *Metodologia científica*. São Paulo: Makron Books, 1996.
- DUBORGEL, B. *Imaginário e pedagogia*. Lisboa: Horizontes Pedagógicos, 1992.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FILORAMO, G. e PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FREIRE, P. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 1988.
- GIRARD, Marc. *Os símbolos na bíblia*. São Paulo: Paulus, 1997.
- NASSER, M.C.C. *O uso de símbolos em sala de aula: sugestões para sala de aula*. SP: Paulinas, 2006.
- SILVA, E. Th. da. *Os (dez) caminhos da escola: traumatismos educacionais*. São Paulo: Cortez, 1990.
- TERRIN, A. N. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.
- USARSKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VILHENA, M. Ângela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CEMITÉRIOS: UM ESPAÇO RELIGIOSO E EDUCATIVO

*Kate Fabiani Rigo**

Resumo

A comunicação “Cemitérios: um espaço religioso e educativo” pretende apresentar o espaço cemiterial como uma ferramenta educativa para as aulas de Ensino Religioso, uma vez que o mesmo fornece inúmeros atributos para o estudo da religiosidade, da arte, da morte e da história. A comunicação tem o objetivo de apresentar uma metodologia que incentive novas práticas pedagógicas que atendam o adolescente contemporâneo que a cada dia está mais inserido na realidade virtual e distanciado do cotidiano real. Nosso suporte teórico está nos estudos de: James Fowler “*Estágios da Fé: a psicologia do desenvolvimento Humano e a busca de sentido*”, de Laude Brandenburg “*Religiosidades e Práticas Educativas*” e de Gisela Streck sobre “*Adolescência e Identidade: desafios educacionais em tempos de Pré-modernidade*”. Acreditamos que o estudo do cemitério irá contribuir na aproximação deste indivíduo com as questões ligadas a religiosidade, além de propiciar ao aluno e ao professor um espaço de troca, identificação e de reflexão sobre os mais variados temas e valores que perpassam nossas vidas e que são de fundamental importância para a composição dos futuros adultos que irão compor a sociedade do futuro.

Palavras-chave: Cemitérios. Educação. Religiosidade. Adolescência.

Pensar na escola como um espaço de educação e formação do indivíduo é uma tarefa que exige um plano de ação, a elaboração de um currículo e uma visão clara de que adulto almejamos para compor a sociedade do futuro. A partir da observação de alguns aspectos da sociedade pós-moderna e o seu reflexo no espaço escolar que apresentamos o nosso objeto de estudo, o cemitério, como ferramenta de ação educativa que irá auxiliar os educadores, principalmente das ciências humanas, na formação de um adulto mais sensível e mais preocupado com a sua vida e com o do próximo.

Acreditamos que o desenvolvimento da temática cemiterial no espaço escolar proporcionará uma significativa contribuição em diferentes campos como: na formação da identidade do adolescente, na possibilidade de criar e partilhar experiências significativas no espaço escolar, no desenvolvimento de valores e reafirmação de crenças, bem como na formação de um futuro adulto centrado na sua condição humana. Essa prática sobre a importância do resgate dos valores é reafirmada com pensamento de Streck:

* Doutoranda em Teologia e História na Faculdades EST. Bolsista CAPES, e-mail: kate@novaformacultural.com

“Em que medida a escola e o Ensino Religioso possibilitam espaços para que os alunos e alunas possam significar suas experiências e dar sentido a elas? Qual é o foco central da aprendizagem? Há uma preocupação pela condição humana? Pelo desenvolvimento de valores, princípios e crenças para que os adolescentes possam estabelecer um núcleo estável de sua identidade, uma noção de si, para poderem aprender a conviver com o diferente? Aprender a ser humano, a “reconhecer-se em sua humanidade comum”, é essencial para dar conta das novas demandas do século XXI.” (STRECK, 2007, p.205)

Para a análise do desenvolvimento cognitivo do adolescente utilizaremos como base inicial os estudos de Jean Piaget considerando o seu estudo sobre o pensamento operatório formal. Além das teorias de desenvolvimento de Erikson que ilustra o pensamento adolescente e a sua formação de identidade.

Quanto ao embasamento teórico de estudos ligados a fé, religiosidade, práticas-educativas e atuação com adolescente na área de Ensino Religioso usaremos como suporte teórico os estudos de: James Fowler “Estágios da Fé: a psicologia do desenvolvimento Humano e a busca de sentido”; o trabalho de Laude Brandenburg “Religiosidades e Práticas Educativas”; também utilizaremos a pesquisa de Remi Klein “O processo educativo-religioso: histórias “em jogo” e novos olhares “em formação” e por fim, Gisela Streck sobre “Adolescência e Identidade: desafios educacionais em tempos de Pré-modernidade”.

Para o estudo da temática cemiterial utilizaremos o livro “Um olhar: A arte no silêncio” de Clarisse Grassi que serve como recurso visual de ligação entre o cemitério e a sala de aula, por apresentar de forma didática as Alegorias Cemiteriais. Além da bibliografia básica produzida por Harry Bellomo, por Maria Elísia Borges e por Thiago Nicolau de Araújo que são fortes referenciais da pesquisa cemiterial no Brasil.

Durante a trajetória como docente tivemos a oportunidade de lidar com diferentes alunos, uma vez que trabalhamos na rede particular de ensino (em diferentes escolas de confissões religiosas distintas) e na rede pública de ensino. Esse contato com diferentes tipos de adolescentes, de diferentes cidades, diferentes realidades econômicas e de diferentes credos religiosos apresentou uma relação comum e preocupante entre todos: a falta de interesse por assuntos ligados a religiosidade e fé. Outro ponto relevante de observação está ligado ao planejamento pedagógico dessas instituições de ensino: todas constatavam que o adolescente estava desinteressado sobre as questões relativas à religiosidade e que os professores deveriam encontrar uma maneira de chamar a atenção do mesmo para os assuntos ligados a suas crenças, dentro das diversas áreas das ciências humanas.

Sempre se buscou apresentar aos alunos a utilidade prática dos assuntos desenvolvidos

nas diversas áreas das ciências humanas, seja na disciplina de História, de Geografia, de Arte, de Sociologia, de Filosofia, de Ensino Religioso e de Teatro. Desta maneira, acreditamos que é de extrema importância o resgate desse adolescente por meio de um assunto que possa gerar a curiosidade, o aprendizado, o desenvolvimento de múltiplas habilidades, o pensamento filosófico, a consciência religiosa e a contemplação artística. Assim apresentamos o cemitério como um recurso prático-pedagógico para as aulas de Ensino Religioso e demais ciências humanas.

O objetivo inicial desta prática de pesquisa em sala de aula está ligado ao ideal de despertar o interesse dos alunos por história, considerando que a mesma é vista como teórica demais para o mundo adolescente. O cemitério consegue estabelecer um elo entre a teoria histórica e a prática educativa com adolescentes. E a partir dela, aos alunos percebem que a história está presente em tudo, até mesmo no cemitério.

Trabalhar com a temática cemiterial em sala de aula é algo que exige planejamento, criatividade e principalmente habilidade retórica na hora de convencer a coordenação pedagógica e os pais a liberarem seus alunos/filhos a visitarem o espaço cemiterial com finalidade pedagógica. Essa necessidade de convencer a comunidade escolar que estudar questões relacionadas ao cemitério está ligada a idéia de “cegueira da morte” nas palavras de Edgar Morin: “Fazemos de conta que a morte não existe, pois a vida cotidiana é pouco marcada pela morte”. (1997, p.63)

Essa negação da morte se manifesta de diferentes maneiras como afirma Steyer:

O homem ao se deparar com a finitude da vida reage basicamente de duas maneiras distintas: com a negação ou a aceitação da morte terrena. A reação mais comum é a de negação do fato, pela qual a família do morto expressa seus sentimentos de revolta com o fim da vida através de inscrições, fotografias e objetos colocados nos túmulos que relembram a vida terrena. A aceitação da morte terrena aparece através de demonstrações de fé e de homenagens e saudações à vida do defunto. (STEYER, 2000,p.74)

Essa dificuldade de aceitar um tema considerado, “pesado”, para ser abordado para adolescentes em plena vitalidade corporal e mental está associado a falta de informações sobre a contribuição histórica, artística, cultural e religiosa que o campo santo pode oferecer e também a idéia de supersticiosa de que tratar sobre a Morte, pode acabar atraindo-a. Essa afirmação é feita com base em diversos relatos escritos de alunos que quando indagados sobre como a teria sido a reação dos pais quando avisados sobre o projeto. Cito abaixo um destes relatos realizados por meio do registro escrito com alunos do 9º ano do ensino fundamental de

uma escola da rede católica de ensino¹:

Meus pais acharam uma loucura. Pensaram que era um absurdo falar sobre isso com alunos da 8ª série .

Meus pais não gostaram por que trás coisas negativas para a vida.

Meus pais não aceitaram que eu fizesse a lápide com o meu nome porque acha que pode chamar a morte para mim.. E não gostam muito da idéia de estudar a arte cemiterial, falam que já que é geografia, deveria estudar os países e estados e não o cemitério.

Esses relatos demonstram o pensamento de Morin da “Cegueira da Morte” e evidencia a falta de conhecimento sobre a multiplicidade cultural existente no cemitério que faz com que os pais não consigam enxergar o cemitério como objeto de prática-pedagógica. E o interessante está no discurso de que o aprendizado de geografia se dá apenas por meio do estudo de países e estados, não há uma conscientização de que a aprendizagem se dá por meio da transversalidade que é discutido por Segura: “Numa aproximação conceitual do termo, pode-se dizer que o dicionário descreve transversal como algo que atravessa o outro lado. Falar de transversalidade curricular é referir-se a uma estratégia de atuação docente que implica outra forma de entender e organizar a aprendizagem. (2010, p.63)

Percebemos então que o cemitério pode ser um excelente aliado na prática educativa, pois nele podemos trabalhar diversos aspectos da história, os períodos distintos da arte, com conceitos da sociologia e suas diversas interações, com os conceitos de finitude, fé e religiosidade na disciplina de Ensino Religioso; com conceitos de percepção da morte.

Além disso, a literatura didático pedagógica propõe um debate sobre a necessidade de gerarmos novas práticas em sala de aula para atender o adolescente contemporâneo que a cada dia está mais inserido na realidade virtual e distanciado da realidade real. E o estudo do cemitério irá contribuir na aproximação deste indivíduo com as questões ligadas a religiosidade e com a idéia de Brandenburg sobre a escola ser um espaço de partilha, convívio e aprendizagem:

Integrando a abordagem da religiosidade no cotidiano escolar ou integrando o cotidiano na prática do currículo escolar, haverá avanços no processo de desenvolvimento da educação integral, e a escola estará dando sua contribuição também no reconhecimento da religiosidade na vida escolar e na vida das pessoas que ali estão. Desse modo, a escola poderá ser um espaço em que se aprende a viver juntos, em que se aprende a conviver e a conversar sobre as diferentes dimensões da vida, inclusive e principalmente sobre a religiosidade. (BRANDENBURG, 2010, p.58)

¹ Pesquisa realizada com alunos de uma turma do 9º ano de uma escola confessional católica da cidade de Porto Alegre durante o segundo semestre de 2011.

Montar uma metodologia sobre a utilização do cemitério como condutor de informação, reflexão e identificação é uma prática que será aperfeiçoada ao longo da pesquisa, considerando que esta já teve sua aplicação no desenvolvimento das disciplinas de História, Geografia, Arte, Sociologia, Teatro e Filosofia. O desafio desta proposta está em aplicar esta prática com suas devidas alterações para estabelecer um vínculo com adolescentes que não estão mais interessados no desenvolvimento de sua religiosidade que está associado ao conceito de fé. Essa ideia é apresentada por Brandenburg “a religiosidade envolve a área da fé. E a fé não é, necessariamente em seu início, religiosa. Ela simplesmente é fé.” (2010, p.55)

Consideramos importante destacar que o conceito de fé que melhor se aplicar a realidade adolescente está atrelado à conceituação de Fowler que diz:

A fé não é sempre religiosa em seu conteúdo ou contexto. Fazer essas perguntas seriamente a nós mesmos ou a outros não significa necessariamente fazer surgir respostas a respeito de crença ou comprometimento religioso. A fé é o modo e que uma pessoa ou grupo penetra no campo de força da vida. É o nosso modo de achar coerência nas múltiplas forças e relações que constituem a nossa vida e de dar sentido a elas. A fé é o modo pelo qual uma pessoa vê a si mesma em relação aos outros, sobre um pano de fundo de significados e propósitos partilhados. (FOWLER, 1992, p.15)

Acreditamos que este tipo de prática propicie ao aluno e ao professor um espaço de troca, identificação e de reflexão sobre os mais variados temas e valores que perpassam nossas vidas e que são de fundamental importância para a composição dos futuros adultos que irão compor a sociedade do futuro.

Pensar sobre a ideia de montar um mecanismo de ação prática que atenda as necessidades de amparo e direcionamento do adolescente contemporâneo que a cada dia pede atenção por meio de suas ações conturbadas e por meio de suas emoções desenfreadas. Essa ideia é comentada nos estudos de Macedo: “A intensidade das vivências deste momento e traduzida pelo uso da palavra “revolução”, uma vez que a adolescência é realmente uma transformação radical, uma agitação que se dá no cerne do EU. Nesta situação de “turbilhão emocional”, o EU se vê ocupando o papel de protagonista e de espectador”. (2004,p.67)

Essa falta de identificação é um dos fatores que agita mais ainda o adolescente e também é citado na pesquisa de Fowler que elaborou um trabalho que relaciona o desenvolvimento humano de Piaget e os estágios da fé:

No estágio operacional formal o pensamento cria asas. Capaz de transcender imaginativamente a experiência empírica, o pensamento formal pode construir estados ideais ou normas reguladoras. Em termos sociais, o pensamento operacional formal pode ser utópico. Com a sua capacidade de extrapolar ou imaginar a perfeição, a mente adolescente pode ser bastante dura para julgar amigos, pais, condições sociais ou políticas, ou julgar a si mesma. (FOLWER, 1992, p.68)

Percebe-se que a partir de então o adolescente começa a questionar tudo a sua volta como mecanismo de transgressão e de testagem para a construção de sua própria identidade ideal. Mas além de estar se definindo enquanto indivíduo está cercado de pressões externas que o abalam e que o agitam.

Novas expectativas, disciplinas qualitativamente diferentes e um grande número de decisões difíceis são as exigências com as quais a sociedade saúda o adolescente, agora mais próximo de sua masculinidade ou feminilidade. Ao tentar satisfazer e cumprir essas exigências, os jovens irão apelar para recursos ideológicos de seu ambiente que estejam disponíveis e com os quais sintam afinidade pessoal, especialmente aqueles que estejam corporificados em líderes carismáticos e convincentes. Buscam figuras de apoio e designarão pessoas que quanto mais são bem-intencionadas como inimigos temporários, em contraposição aos quais sua identidade possa ser acelerada. (FOLWER, 1992, p. 73)

A citação acima apresenta o primeiro indício de distanciamento do adolescente sobre os assuntos ligados a personagens e ideais que retomem a idéia de religião, religiosidade e fé. Já que antes esses valores eram vistos como modelo de inspiração e agora são modelos de aversão. Essa idéia de aversão a valores pode ser explicada a partir do estudo de Macedo:

Ter que entrar em contato com questionamentos inquietantes, tais como sua identidade pessoal, profissional e sexual, obriga o adolescente a lançar mão de estratégias para se defender de sentimentos tão intensos e perturbadores. Por isso é que, muitas vezes ele mostra-se o oposto do que se passa real e internamente. A arrogância, a prepotência, o comportamento desafiador, questionador e a onipotência, são características de posturas assumidas, inconscientemente, para que o olhar do outro seja desviado de um verdadeiro adolescente indeciso, inseguro, temeroso e assustado. É como se o adolescente estivesse frente a um dilema entre assumir uma postura corajosa, de um desbravador de si mesmo e do mundo, e outra mais “cautelosa” que por vezes se confunde com o modelo infantil de independência e fragilidade do qual quer se distanciar. Muitas vezes, a dificuldade de encontrar e de se encontrar nas soluções escolhidas traduz-se nas posições extremas que o adolescente acaba adotando, posições que se espelham contradições e dilemas internos. A frágil demarcação entre coragem e descuido pode ser exemplificada nos comportamentos autodestrutivos do adolescente. (MACEDO, 2004, p.75)

Refletindo sobre o pensamento de Macedo percebe-se a necessidade de acolhimento que o adolescente necessita e uma mudança no olhar do docente que com ele trata. Pensar

numa nova prática docente na área de ciências humanas com ênfase no Ensino Religioso não é somente uma possibilidade e sim uma necessidade.

Trabalhar com a temática cemiterial no espaço escolar é algo pouco explorado em nosso país. O espaço cemiterial possui inúmeros recursos de estudo e é uma excelente ferramenta pedagógica que pode resgatar o interesse do adolescente e para auxiliar o docente das Ciências Humanas com ênfase no Ensino Religioso a desenvolver uma atividade diferenciada e criativa com seus alunos.

Pensar no cemitério como um recurso de ensino aprendizagem é algo ousado no campo da educação, já que a mesma se cerca de inúmeras teorias, mas dificilmente coloca-as em prática. Para que aja aprendizado, acreditamos que é necessário resgatar a idéia de Reciprocidade de Bruner:

A vontade de aprender é um motivo intrínseco, ou seja, que encontra na prática tanto a fonte como a recompensa; torna-se um problema somente em condições especiais, como o de uma escola onde se determina um currículo confina-se os estudantes e segue-se um caminho fixo. O problema não está na aprendizagem em si, mas no fato de que as imposições da escola falhar em despertar energias naturais que sustentam a aprendizagem espontânea – a curiosidade, o desejo de competência, a aspiração de seguir um modelo e a dedicação à reciprocidade social. (BRUNER, 1975, p.125)

Sendo assim, trabalhar com o espaço cemiterial irá provocar a curiosidade do grupo juvenil e a formulação de inúmeras indagações que serão buscadas pelos próprios alunos. Além disso, o interesse também pelo desvendar do desconhecido que de acordo com Wadsworth: “O desconhecido e o não previsível podem provocar interesse e conflito cognitivo”. (1993, p.154)

Considerando que o cemitério é um espaço de memória coletiva, individual, religiosa e cultural, podemos usar a idéia de Zanella para relacionar a utilidade pedagógica de aprendizagem que o estudo do espaço cemiterial pode oferecer:

A memória é um fator bastante importante na aprendizagem, pois que, sem ela as aprendizagens se tornariam sem significado. É a memória o elemento que faz a ligação entre o ontem e o hoje e, embora não existam ainda conhecimentos substanciais acerca de seu funcionamento, sabe-se que através dela, pelo menos em parte, aquilo que foi aprendido fica retido e, de alguma forma, alguns fatos podem ser reativados pela lembrança. A memória é elemento importante porque permite a identidade do ontem, estabelecendo a relação com o hoje, o agora. A retenção significa o reconhecimento e a reaprendizagem, processos sempre presentes quando se fala em aprendizagem. (ZANELLA, 2003, p. 27-28)

O trecho de Zanella nos reporta ao início do desenvolvimento da hipótese quando fora abordado a questão da falta de religiosidade do adolescente está atrelada a contemporaneidade e a falta de memória religiosa que está sendo substituída pela ignorância dos elementos de base cristã. Deste modo, o ensino dos valores religiosos expressos no cemitério por meio dos túmulos pode ser uma excelente ferramenta de reativação da memória conceitual.

Com a utilização do espaço Cemiterial pode-se compartilhar histórias de vida que dentro de uma sala de aula possivelmente ficariam restrita ao pensamento individual. O compartilhar de histórias é um recurso de aproximação entre educador e aluno como expressa Klein: “Somos todos, enfim, histórias “em jogo” e, no processo educativo (em geral e não só religioso), almejamos que, a partir das histórias lidas, divididas e vividas, os nossos educandos se tornem cada vez mais sujeitos e protagonistas da sua própria história.” (2008, p.87)

Ao ler o texto de Streck, foi notório perceber a utilidade do espaço cemiterial aliar-se ao espaço escolar como metodologia de ensino-aprendizagem nas aulas de Ensino Religioso:

A escola e o Ensino Religioso podem ser um espaço de acolhimento, de afeto, onde a dimensão grupal tem um papel relevante, no sentido de ajudar a estabelecer uma noção de identidade individual e de aprender a conviver com a pluralidade e a diversidade do mundo pós-moderno. (STRECK, 2007, p.205)

Outra utilização do cemitério como ferramenta educacional é a partir da criação de Projetos disciplinares ou Interdisciplinares. Para Vasconcellos:

a educação, no autêntico sentido, qual seja, enquanto processo de humanização e personalização, de construção de identidade e cidadania, implica sempre em práticas (realização) que estão permeadas por algum nível de referenciação reflexiva (elaboração), tanto no que diz respeito à orientação da atividade (plano de ação) e à intencionalidade (finalidade), quanto de interpretação de um dado contexto (realidade). (VASCONCELLOS, 1999, p.124)

Por ser um espaço de amplas possibilidades, o cemitério permite o desenvolvimento de projetos tanto na área de ciências humanas quanto na área de ciências biológicas e exatas. Brandenburg também comenta sobre a prática de projetos como recurso didático:

O trabalho por projetos é uma proposta muito pertinente ao Ensino Religioso, pois pode organizar, encaminhar e responder perguntas que crianças e jovens tem sobre a dimensão religiosa, sobre a função que a religião desempenha na sociedade ou sobre as inúmeras formas de manifestação e vivência da dimensão religiosa na sociedade. (BRANDENBURG, 2009,P.87)

Pensando numa organização prática de planejamento foi criada uma metodologia própria intitulada “Pedagogia Cemiterial” e apresentada no IV Encontro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais que ocorreu em Piracicaba-SP no ano de 2010, conforme demonstrado abaixo:

- 1 Sondagem de interesse com a turma escolhida para a realização do cemitério como mediador de conteúdos curriculares.
- 2 Apresentar à turma a relação existente entre o conteúdo desenvolvido e o uso do cemitério.
- 3 Estabelecer um contato visual entre os alunos e o espaço cemiterial por meio de imagens fotográficas, considerando que muitos alunos jamais entraram em um cemitério.
- 4 Pedir uma análise pessoal sobre o que pensava e o que pensou sobre o cemitério após a explicação sobre a pesquisa cemiterial e a sua relação com o conteúdo selecionado.
- 5 Visita guiada ao cemitério local.
- 6 Debate dirigido no cemitério para estabelecer um momento de aprendizado mútuo.
- 7 Debate dirigido e relatório sobre a visita ao cemitério no espaço escolar.
- 8 Organizar com os alunos alguma culminância que envolva a comunidade escolar a fim de apresentar a todos o resultado desta prática educativa.

Com base nesses pressupostos, desenvolvemos a temática cemiterial em sala de aula e assim tivemos a oportunidade de realizar algumas ações no campo educacional, acadêmico e artístico. Deste modo, torna-se válido apresentar algumas destas ações práticas.

A primeira oportunidade de trabalhar com cemitério em sala de aula foi com uma turma de primeiro ano do ensino médio numa escola particular leiga, onde aliou-se o estudo da Grécia Clássica e seus reflexos modernos através das alegorias Cemiteriais na disciplina curricular de História, indicando e analisando a forma que a influência da arte grega se revela na escultura e arquitetura neoclássica no cemitério da Santa Casa de Porto Alegre. Inicialmente através de estudos de textos e imagens na própria escola e depois realizando um amplo trabalho de campo visitando o referido cemitério. A atividade evidenciou uma visita cheia de interesse, de perguntas, de análise e de apreciações. O resultado desta ação específica veio com a formação de um grupo extraclasse de pesquisa sobre o assunto.



Turma de 1º ano de ensino médio de uma escola laica particular em Porto Alegre no ano de 2010.

Com o avançar do grupo de pesquisa extraclasses se decidiu incorporar o elemento cênico no estudo e difusão da arte cemiterial e o resultado desta complementação cultural foi a criação do Grupo Cemiterium: Teatro e Pesquisa.



Apresentação cênica do Grupo Cemiterium em 2010 na cidade de Piracicaba-SP

Com o passar desta prática em sala de aula acreditamos que a pesquisa cemiterial não deve ficar apenas na discussão acadêmica, mas sim que ela deve ser difundida a alunos do ensino fundamental (séries finais) e do ensino médio a partir das aulas de História, Religião, Filosofia, Sociologia, Arte e Teatro. Esta prática fará com que consigamos atrair a atenção dos adolescentes novamente para assuntos que permeiam o campo da religiosidade, além de fazer com que a prática pedagógica das aulas de Ensino Religioso tenha o merecido destaque dentro da comunidade escolar.

Com base nesta experiência prática com adolescentes e o cemitério, acreditamos que a utilização do campo santo como tema de aplicação curricular na disciplina de Ensino Religioso pode resolver diversas ansiedades que afligem o educador. Essas preocupações estão em sintonia com a idéia da Unesco que considera que “ a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa – espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal e espiritual”. (DELORS, 2000, p.99)

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. São Paulo: Ars Poética, 1995.
- ARAÚJO, Thiago Nicolau de. *Túmulos Celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889 – 1930)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- ARAÚJO, Thiago Nicolau de. *Arte Cemiterial: uma análise dos elementos da arte antiga encontrados nos cemitérios do RS (1920 - 1940)*. In: Harry Rodrigues Bellomo. (Org.). *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, v. 1, p. 207-216.
- BAUMAN, Zygmund. *O mal-estar na pós-modernidade*. São Paulo: Jorge Zahar, 1998.
- BELLOMO, Harry R,(org.) *Rio Grande do Sul: aspectos da cultura*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1994.
- BELLOMO, Harry R.(org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.
- BORGES, Maria Elizia. *Arte funerária no Brasil : (1890-1930) ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto* .Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2002.
- BRANDENBURG, Laude Erandi. *Práxis educativa no Ensino Religioso: confluência entre teoria e prática*. In: KRONBAUER, Selenir Gonçalves; STROHER, Marga Janete. *Educar para a convivência na diversidade: desafio à formação de professores*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BRANDENBURG, Laude Erandi, WACHHOLZ, Wilhen (orgs). *Contribuições do luteranismo para a Educação*. São Leopoldo: Sinodal-EST, 2010.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano e busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2002.
- BRUNER, Jerome S. *Uma nova teoria de aprendizagem*. Rio de Janeiro: Bloch; Brasília: Instituto Brasileiro do Livro, 1975. 3ed.
- CAMPOS, Dinah Martins de Souza. *Psicologia da aprendizagem*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CAVALCANTE, Márcia H. K. e SOUZA, Rui Antônio. *Ensino Médio: mudanças e perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- DELORS, J. et al (org). *Os quatro pilares da educação*. In: DELORS, J. *Educação um tesouro a descobrir*. São Paulo: Cortez, Brasília, DF, 2000, p. 89-101. (Relatório para a UNESCO da comissão internacional sobre educação para o século XXI).
- ERIKSON, E. H. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FOWLER, James. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

GRASSI, Clarissa. *Um olhar...A arte no silêncio*. Curitiba: Grassi, 2006.

KLEIN, Remí . *O processo educativo-religioso: histórias em jogo e novos olhares em formação*. In: KRONBAUER, Selenir C. G.; SIMIONATO, Margareth F. (orgs). *Formação de Professores: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Paulinas. 2008.

MACEDO, Mônica Medeiros K.(org) *Adolescência e Psicanálise: interseções possíveis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

MACEDO, Mônica Medeiros K ; FENSTERSEIFER, Liza e WERLANG, Blanca Susana G. *Adolescência: um tempo de ressignificações*. In: MACEDO, Mônica Medeiros K.(org) *Adolescência e Psicanálise: interseções possíveis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

MORRIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MORRIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. In: Morin, Edgar. *Os princípios do conhecimento pertinente*. São Paulo: Cortez, 2000.

ORTIZ, Renato. *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006

PERRENOUD, Philippe. *Construir as competências desde a escola*. Porto Alegre: Ates Médicas Sul, 1999.

PIAGET, Jean. E GRECO, P. *Aprendizagem e Conhecimento*. São Paulo: Freitas Bastos, 1974.

PIAGET, Jean. E INHELDER, B. *Da Lógica da Criança a Lógica do Adolescente*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.

PIAGET, Jean. *Biologia e conhecimento*. Lisboa: RES, 1978.

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

RIGO, Kate Fabiani. *O cemitério como fonte de inspiração cênica*. In: Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, 2011, Salvador. V ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS CEMITERIAIS, 2011.

RIGO, Kate Fabiani. *Pedagogia Cemiterial*. In: Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, 2010, Piracicaba. IV ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS CEMITERIAIS, 2010.

RIGO, Kate Fabiani. *Arte Cemiterial na Escola Regular*. In: Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, 2006, Porto Alegre. II ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS CEMITERIAIS, 2006.

RIGO, Kate Fabiani. *Imagens da Morte*. In: BELLOMO, Harry R.(org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.

ROSA, Jorge La. *Motivação e aprendizagem*. In: ROSA, Jorge La. *Psicologia e Educação: o significado do aprender*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SEGURA, Harold. *A criança como tema transversal da teologia*. In: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton (orgs). *Uma criança nos guiará -por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010.

STEYER, Fábio. *Representações e Manifestações antropológicas da morte em alguns cemitérios do Rio Grande do Sul*. In: BELLOMO, Harry R.(org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.

STRECK, Gisela Isolde W. *Adolescência e identidade: desafios educacionais em tempos de pós-modernidade*. In: WACHS, Manfredo Carlos et all. *Praxis do Ensino Religioso na Escola*. São Leopoldo: EST-Sinodal, 2007.

WADWORTH, Barry J. *Inteligência e afetividade da criança na teoria de Piaget*. São Paulo: Pioneira, 1993.

VASCONCELLOS, Celso dos S. *Planejamento-Projeto de Ensino – Aprendizagem e Projeto Político Pedagógico*. São Paulo: Libertad, 1999.

ZABALA, Antoni. *A prática Educativa: Como Ensinar*. Porto Alegre: Art Med, 1998.

ZANELLA, Liane. *Aprendizagem: uma introdução*. In: Rosa, Jorge La. *Psicologia e Educação: o significado de aprender*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TEMPOS DE INTOLERÂNCIA: A BARBÁRIE SEGUE O SEU CAMINHO NA EDUCAÇÃO E NAS ARTES

*Lamartine Gaspar de Oliveira**

*Ó bárbaro não está mais às nossas portas, ultrapassou nossos muros, está em cada um de nós.
Portanto, de nada serve julgá-lo, ou mesmo negá-lo.
Sua força é tamanha que ele seria capaz de a tudo submergir.*
Francisco Rüdiger

A intolerância tem sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do Outro e o poder de impedir que esse Outro leve sua vida como bem entenda.
Paul Ricoeur

Resumo

O mestre Paulo Freire inicia a sua obra *Pedagogia da Tolerância*, apresentando-nos a relação do bárbaro com a história do assassinato de Galdino Jesus dos Santos, o índio Pataxó que, despertado pela dor que era indescritível de seu corpo em chamas pôde provocar a atenção daqueles que, até então, não haviam parado para refletir que a intolerância acompanhada da barbárie já estava em nós e fazia parte de nós e que já tornava a educação refém (FREIRE, 2005, p. 23). Espancar o nosso índio é espancar a nossa cultura, é sepultar a nossa educação. É destruir a nossa arte. É cantar parabéns para a intolerância. É dizer sim, que venha a barbárie, pois as portas estão abertas. A intolerância é caminho para a barbárie.

Palavras-Chave: Intolerância. Barbárie. Educação. Artes. Religião.

Introdução

No diálogo dos conceitos de tolerância e intolerância, reconhecendo ser a primeira a norma ou o princípio da liberdade religiosa, e que ainda foi considerada, às vezes, um termo pouco apto a designar este princípio, que também poderia significar “suportação”, mas que na realidade foi emblema daquela liberdade, a tão sonhada pelas colônias norte-americanas, e que desde as primeiras lutas que se empreendeu e por meio das quais se afirmou em formas

* Doutorando em Educação, Artes e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie/ SP. Patrocinado pelo Mack Pesquisa do Instituto Presbiteriano Mackenzie. E-mail: professorlamartine@uol.com.br

que são, ainda hoje, fracas ou incompletas, e onde a intolerância é o contrário de tudo isso.

A questão da liberdade religiosa nos Estados Unidos do século XIX, portanto, vai além da discriminação ou da tolerância e intolerância, e também além do pluralismo das denominações, até o princípio essencial da separação da Igreja do Estado, representado na proibição constitucional a qualquer “estabelecimento de religião”. Levando em conta a experiência da Europa bem como a dos primitivos colonizadores puritanos, a geração do famoso *Remonstrance* de Madison verificou que o reconhecimento oficial de um “estabelecimento religioso” tolheria a liberdade religiosa.

Existem certos polemistas que indagam se uma democracia pode permanecer indiferente à religião quando sua fé mais profunda se baseia em premissas religiosas. Poder-se-ia responder que a neutralidade religiosa oficial do governo não implica a indiferença religiosa pessoal de seus membros (LERNER, 1964, p. 26).

Nenhum outro termo poderia, por isso, substituí-la. Desde as lutas vividas por eles, inclusive na guerra civil, ou nas questões teológicas pelos fundamentalistas, a tolerância foi considerada como a coexistência pacífica entre as várias confissões religiosas.

Então, tornam-se relevantes algumas perguntas normativas como: onde reconhecê-la? Como discerni-la? Certamente, há muitas respostas, porém, esta, que é inicial, ajudará a pensar sobre ela como uma ideia ou um movimento que inspire ódio, pode-se dizer que é intolerante. A intolerância está situada no início do ódio, no pensar diferente ou não concordar com o outro. Se o indivíduo não a detiver, será tarde demais.

O excerto a seguir complementa a ideia:

A intolerância em relação ao outro é natural na criança, como o instinto de se apropriar de tudo o que lhe agrada. Aprendemos a tolerância, pouco a pouco, como aprendemos a controlar o esfíncter. Infelizmente, se conseguimos controlar bastante bem nosso próprio corpo, a tolerância exige a permanente educação dos adultos.

A intolerância mais perigosa é sempre aquela que, na ausência de qualquer doutrina, nasce dos impulsos elementares; por isso é que ela é difícil de ser identificada e combatida com a ajuda de argumentos racionais (BARRET-DUCROCQ, 2000, pp. 17-18).

A estrondosa visualidade da Barbárie e da Intolerância no século XXI faz com que ela tenha um lugar de triste privilégio nas análises teóricas desenvolvidas nas Ciências Sociais, mas, na medida em que a intolerância contra o outro se manifesta em todos os cantos do planeta, impõe-se a necessidade primordial de delimitar uma cena para inserir essa reflexão.

É possível localizar no antissemitismo nazista o expoente máximo desse fenômeno tão presente ao longo deste século. Essa posição dolorosamente paradigmática, que faz do

nazismo um marco histórico da barbárie e da intolerância no século XXI, impõe-no como cenário privilegiado para um encontro.

A concretude que decorre dessa contextualização exige outro movimento, quase contrário, mas ao mesmo tempo complementar realizado na tentativa de iluminar os bastidores, para analisar os mecanismos psicossociais subjacentes à intolerância. Trata-se de mecanismos que num certo sentido estariam além da historicidade, mas que só se atualizam numa cena. Esse deslocamento, que vai da intolerância como fato concreto à intolerância enquanto questão teórica tem como base uma atitude na qual o objeto estudado não é um dado *a priori* para ser iluminado por uma teoria, mas o resultado de um determinado cruzamento.

1 A Barbárie se apropria da Intolerância

O mestre Paulo Freire inicia a sua obra *Pedagogia da Tolerância*, apresentando-nos a relação do bárbaro com a história do assassinato de Galdino Jesus dos Santos, o índio Pataxó que, despertado pela dor que era indescritível de seu corpo em chamas pôde provocar a atenção daqueles que, até então, não haviam parado para refletir que a intolerância acompanhada da barbárie já estava em nós e fazia parte de nós e que já tornava a educação refém (FREIRE, 2005, p. 23).

Espancar o nosso índio é espancar a nossa cultura, é sepultar a nossa educação. É destruir a nossa arte. É cantar parabéns para a intolerância. É dizer sim, que venha a barbárie, pois as portas estão abertas. A intolerância é caminho para a barbárie.

Enquanto para Paulo Freire a tolerância esteja ligada ao tolerante que, “em última análise, é uma pessoa disposta, bondosa ou benevolentemente, a perdoar a “inferioridade” do outro” (2005, p. 23), o intolerante é aquele que, como figura, está ligado ao bárbaro¹ tendo sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias convicções, e legitimá-las a partir desse poder.

Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e que o atrapalha também em sua educação por alijá-lo em sua cultura e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda.

¹ A palavra "bárbaro" é de origem grega. Ela designava, na Antiguidade, as nações não gregas, consideradas primitivas, incultas, atrasadas e brutais. A oposição entre civilização e barbárie é antiga. Ela encontra uma nova legitimidade na filosofia dos iluministas, e será herdada pela esquerda. O termo "barbárie" tem, segundo o dicionário, dois significados distintos, mas ligados: "falta de civilização" e "crueldade de bárbaro". A história do século XX nos obriga a dissociar essas duas acepções e a refletir sobre o conceito - aparentemente contraditório, mas de fato perfeitamente coerente - de "barbárie civilizada". Vico chamou barbárie de estado primitivo, ferino, do gênero humano do qual depois o temor divino tirou pouco a pouco a ordem do mundo propriamente humano.

Falo da tolerância como virtude da convivência humana. Falo, por isso mesmo, da qualidade básica a ser forjada por nós e aprendida pela assunção de sua significação ética – a qualidade de conviver com o diferente. Com o diferente, não com o inferior.

A tolerância verdadeira não é condescendência nem favor que o tolerante faz ao tolerado. Mais ainda, na tolerância verdadeira não há propriamente o ou a que tolera e o ou a que é tolerado (a) Ambos se toleram.

Por isso mesmo na tolerância virtuosa não há lugar para discursos ideológicos, explícitos ou ocultos, de sujeitos que, julgando-se superiores aos outros, lhes deixam claro ou insinuam o favor que lhes fazem por tolerá-los. (FREIRE, 2005, p. 25).

A tolerância, ao contrário mesmo de intolerância pode ser definido como norma ou princípio da liberdade, inclusive religiosa. É visto como o termo mais próximo daquilo que podemos chamar suportação. O princípio da tolerância garante igualmente o interesse religioso da Igreja e o interesse político do Estado, os direitos dos cidadãos e as exigências do desenvolvimento cultural e científico. Este pensamento e caminho nos deixa totalmente contrário ao que pensou John Locke² quando escreveu a “*Carta Acerca da Tolerância*” e afirmou que “os que negam a existência de Deus não devem ser tolerados de nenhum modo”. (LOCKE, 1983, p. 14).

Pois ele mesmo em outro momento apresentando e discutindo a questão da tolerância diz, Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se pode admitir que deu origem à maioria das disputas e guerras que têm se manifestado no mundo cristão por causa da religião. (LOCKE, 1983, p. 16).

Essa tendência que chamamos até de universal assume um aspecto histórico quando o poder de impedir é sustentado pela força pública, a de um Estado, e a desaprovação assume a forma de uma condenação pública, exercida por um Estado sectário (quando o Estado afirma possuir a verdade e não admite negociá-la), que professa uma visão particular do bem. (HOBBS, 2010, pp. 143-144).

² John Locke foi um importante filósofo inglês. É considerado um dos líderes da doutrina filosófica conhecida como empirismo e um dos ideólogos do liberalismo e do iluminismo. Nasceu em 29 de agosto de 1632 na cidade inglesa de Wrington. Locke teve uma vida voltada para o pensamento político e desenvolvimento intelectual. Estudou Filosofia, Medicina e Ciências Naturais na Universidade de Oxford, uma das mais conceituadas instituições de ensino superior da Inglaterra. Foi também professor desta Universidade, onde lecionou grego, filosofia e retórica. No ano de 1683, após a Revolução Gloriosa na Inglaterra, foi morar na Holanda, retornando para a Inglaterra somente em 1688, após o restabelecimento do protestantismo. Com a subida ao poder do rei William III de Orange, Locke foi nomeado ministro do Comércio, em 1696. Ficou neste cargo até 1700, onde precisou sair por motivo de doença. Locke faleceu em 28 de outubro de 1704, no condado de Essex (Inglaterra). Nunca se casou ou teve filhos.

2 A Barbárie vista pela historiografia

A título de exemplo, por este caminho no século XVII a Inglaterra vivenciava um processo muito difícil. Os salteadores tomavam conta das estradas, impedindo o comércio entre as cidades. A expulsão dos camponeses de suas terras empurrava milhares de trabalhadores para a criminalidade e o que se via era desordem e intolerância por conta de um grupo.

A intolerância que era para a Inglaterra um dos problemas mais difíceis para se lidar principalmente na questão religiosa se alastrava e trazia muitos dissabores. A Reforma religiosa causava incertezas e angústias naqueles que viam seus dogmas desmoronarem. Muitos deles migraram para a América em busca de um novo mundo ou na tentativa de um recomeço. A corrupção generalizada da monarquia inglesa criou um ambiente propício ao desgoverno e as constantes rebeliões e revoluções.

Aos educadores que encaram com maior seriedade nossas esperanças tem se mostrado evidente, apesar das grandes promessas e discursos, que algo muito importante vem faltando à nossa atividade educacional. Em 1892, Joseph M. Rice percorreu o país vistoriando os sistemas escolares e encontrou a mesma situação deprimente em quase todas as cidades, apenas com algumas agradáveis exceções: o ensino resultava de uma política de apadrinhamento; políticos ignorantes contratavam professores ignorantes; as aulas eram uma repetição monótona, sem entusiasmo. Havia também certo preconceito contra a ideia de prazer intelectual. (HOFSTADTER, 1967, pp. 380-382).

Nesse contexto de medo social, foi escrito um dos mais importantes livros de filosofia política: o *Leviatã*. Escrito por Thomas Hobbes³ e publicado em 1651, essa obra traduziu todo o temor vivenciado nesse período, ao mesmo tempo em que realizou uma verdadeira revolução interpretativa quanto à natureza humana e o processo de surgimento e importância do Estado.

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os actos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios actos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes dos homens. (HOBBS, 2010, p 149).

³ Tomás Hobbes filho de clérigo nasceu em Westport, em 1588. Hobbes é um empirista inglês e nele encontramos os temas fundamentais que serão sempre os da escola. *A origem de todo conhecimento é a sensação*, princípio original do conhecimento dos próprios princípios: a imaginação é um agrupamento inédito de fragmentos de sensação e a memória nada mais é do que o reflexo de antigas sensações. Falecido em Hardwick, Derbyshire.

O que se percebe e entende é que contrariando o princípio de que o homem é, por natureza, bom, Hobbes partiu do princípio que o homem natural é aquele que vive em estado de guerra permanente. (HOBBS, 2010, pp. 58-61).

Preocupado em alcançar a felicidade, isto é, a busca da satisfação dos seus desejos mais profundos, os homens se digladiavam constantemente. Segundo sua visão, o homem era o lobo do homem, cunhando das famosas frases: ***Homo homini lupus (O homem é o lobo dos homens)***⁴ e *Bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos). (HOBBS, 2010, p. 47).

os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus.*” (FREUD, 2012, p. 29).

Mas como os homens tinham edificado a sociedade? Como teria cessado mesmo que parcialmente o estado de guerra permanente? Segundo Hobbes, a construção do Homem Artificial, isto é, do Estado, instituição que assegura que os homens não se destruam mutuamente só se daria pela criação de um Homem Artificial, e Hobbes o chamou de Leviatã, tomando emprestado o nome do monstro bíblico citado no livro de Jó capítulo 41. (HOBBS, 2010, pp. 181-183).

Freud também caminha com a mesma indagação acerca dessa sociedade inquietante e que poderia acirrar mais ainda a intolerância entre eles, e com caminho para a barbárie.

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. (FREUD, 2012, p. 49).

Voltando a Hobbes, qual seria a função primordial desse Leviatã? De acordo com Hobbes, o Estado forte tinha a função de assegurar a paz e a estabilidade, mediante sua ação punitiva àqueles que transgredissem as leis. No período de turbulência social em que vivia, só

⁴ Foi criada por Plauto (254-184) em sua obra *Asinaria*. No texto se diz exatamente: "*Lupus est homo homini non homo*". E foi bem mais tarde popularizada por Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVIII.

um Estado baseado na razão poderia garantir a ordem social. Era a não permissão ao estado de barbárie. Mas será que poderia evitá-lo?

É aqui que a história do poder e a história dos povos e das crenças dominantes suscitam múltiplas representações da intolerância; o que exige uma nítida distinção entre algumas situações extremas que, em comum, só têm o nome.

A linha divisória que deve ser levada em conta pelos estudiosos, vindos de todas as áreas, inclusive os que pensam a interdisciplinaridade, empenhados em promover uma discussão em escala maior e mais ampla, passa entre países, povos e culturas que já atingiram certo nível de tolerância.

A prática da tolerância, duramente conquistada ao longo dos últimos séculos confere à intolerância um caráter residual, e mais ainda inadmissível, não permitindo de forma alguma a sua atuação ou conquistas.

Infelizmente a situação é completamente diferente nos países e nas culturas que não percorrem essa mesma trajetória de luta. Daí resulta a dificuldade encontrada pelos intelectuais universais de falar universalmente da intolerância. Seus discursos são inteiramente orientados pela história anterior e, muitas vezes até recente da prática da tolerância.

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. (FOUCAULT, 2004, p. 71).

A ideia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da ideia de verdade. A simpatia pelas ideias das quais não compartilhamos ou não permitimos dá lugar a suposição de que uma parte da verdade pode estar em outro lugar que não seja nas convicções que fundamentam as tradições em que fomos educados. Daí poder permitir que se veja ou busque a verdade em outro lugar com o uso da interdisciplinaridade, e esta pode ser uma grande arma contra a intolerância.

3 Educação e Arte contra Intolerância e Barbárie

A exclusão do outro tem sido uma constante entre grupos humanos e, na medida em que a separação entre o eu e outro parece ser uma condição necessária para que o eu reconheça enquanto tal, ela constitui-se também numa constante para cada sujeito que vem ao mundo. Assim, ao falar de intolerância contra o Outro, não nos referimos somente a uma das suas infinitas manifestações fenomenológicas, fazemos apontar para uma dificuldade estrutural do ser humano.

No caminho para o Doutorado, alguns trabalhos visando a interdisciplinaridade ou o diálogo interdisciplinar foram vistos em sala de aula. Dentre eles o que chamou-nos atenção foi a amostragem de que a arte pode ser um grande canal e veículo de denúncia contra a intolerância e a barbárie. Permitiu-nos ainda conhecer a partir da pesquisa e pelo viés da arte a proposta – Arte contra a Barbárie: Ensaio Aberto. O documentário Ensaio Aberto, realizado pela Cooperativa Paulista de Teatro por ocasião dos dez anos da Lei de Fomento ao Teatro da Cidade de São Paulo, é um trabalho que resultou do movimento Arte contra a Barbárie onde cada parte tem cerca de dezessete minutos de duração, e há depoimentos de Augusto Boal, Reinaldo Maia, Gianni Rato, César Vieira, José Renato e de representantes dos grupos, todos com enfoque ao tema citado.⁵

A diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos opositores, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e as suas vítimas são inocentes, até mesmo do ponto de vista do perseguidor. Este foi o caso da Alemanha nazi quando a campanha de terror foi dirigida contra os judeus, isto é, contra pessoas cujas características comuns eram aleatórias e independentes da conduta individual específica. (ATENDT, 1978, 48).

Outro encontro que nos chamou atenção e permitiu que continuássemos trilhando pelo caminho da interdisciplinaridade contra a intolerância e a barbárie foi a visita feita ao Memorial da América Latina na Barra Funda, São Paulo, com a exposição **Guerra e Paz, de Portinari. Ele foi** um dos pintores brasileiros mais reconhecidos fora do país. Filho de pais italianos nasceu no Interior de São Paulo na cidade de Brodowski.

⁵ <http://agenorbevilacquasobrinho.blogspot.com.br/2012/03/arte-contra-barbarie-ensaio-aberto.html>.

Guerra e Paz são obras da década de 1950 e foram feitas especialmente para a sede da ONU, a pedido do governo brasileiro para presentear a organização. Os imensos Painéis que tem 14 metros de altura, por 10 metros de comprimento retrata que de fato Portinari era um idealista, e como boa parte da intelectualidade e de artistas da sua geração, ele era comunista filiado ao PCB, por quem concorreu a deputado constituinte em 1945 e a senador em 1947.

Havia nele uma insistência em presentear o mundo com a sua arte pungente, como que clamando por um tempo utópico em que não houvesse a exploração do homem pelo homem como retratado pelo termo barbárie (*Homo homini lupus - O homem é o lobo dos homens e Bellum omnium contra omnes* - guerra de todos contra todos), tendo em vista que isto lhe custou caro. Portinari praticamente se auto-emulou por sua utopia, tornando-se, mais que um artista, um herói trágico de toda a humanidade. **Guerra e Paz** foi o último dos grandes painéis pintado por Portinari.

Conclusão

Como conclusão, fazemos apontar o filme Festim Diabólico “ROPE” do diretor Alfred Hitchcock de 1948, quando numa aula de cinema rigidamente cronometrada de 81 minutos descreve uma completa cena de intolerância que redundava na barbárie, e que como base é citada as ideias do filósofo alemão Friedrich Nietzsche quando os superiores deveriam dominar os inferiores. O fim é uma morte bárbara e macabra, vista pelo fílmico, de um jovem que morre enforcado e cuja morte fora por demais comemorada.

Vai se estendendo pelo mundo, a noção de que há certas raças superiores e umas outras inferiores, que essa inferioridade, longe de ser transitória, é eterna e intrínseca à própria estrutura da raça. Diz-se ainda mais: que as misturas entre raças são um vício social, uma praga e não sei que coisa feia mais. (BARRETO, 1905).

Alguns filmes de ficção referem-se a acontecimentos ocorridos no passado, mas ainda assim eles apresentam-se como uma antecipação da realidade. Isto é possível porque na linguagem cinematográfica vários tempos são misturados. Graças a esse recurso, o tempo de um fato já ocorrido pode se transformar, no filme, em tempo que ainda irá acontecer.

Há filmes documentários como Diabólico “ROPE” do diretor Alfred Hitchcock de 1948 que abordam os acontecimentos do passado de maneira a desvendar dimensões ocultas da realidade, mas que passam, de fato, a retratar realidades vividas pela sociedade.

Hoje, a política oficial deixou a Cultura restrita ao mero comércio do entretenimento.

Não se pode permitir que o Teatro continue sendo tratado sob a ótica capitalista e economicista. É Preciso, e com muita urgência, lutar para rever a Cultura como elemento de união de um povo que pode fornecer-lhe dignidade e o próprio sentido de nação. Isso é tão fundamental quanto a Saúde, o Transporte e a Educação. É, portanto, prioridade do Estado. A arte é arma poderosa de transformação, luta contra a intolerância e a barbárie.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARENDT, H. *O Sistema Totalitário*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- BARRETO, Lima. *Diário Íntimo*: www.culturabrasil.org/limabarreto.htm.
- BASTIDE, Roger. *Arte e Sociedade*. São Paulo: USP, 1979.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio Sobre o Conceito de Cultura*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2012.
- BORGES, Ines Augusto. *Educação e Personalidade*. São Paulo: Mackenzie, 2002.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CLEMILDO, Anacleto da Silva; MARIO, Bueno Ribeiro. Porto Alegre: Sulina/ Centro Universitário Metodista, 2007.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Educação, Estado e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: UNESP, 2011.
- EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão, o Mal Estar na Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Tolerância*. São Paulo: UNESP, 2005.
- GIANNOTTI, José Arthur. *A Universidade em ritmo de barbárie*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 2011.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Lisboa: INCM, 2010.
- HOFSTADTER, Richard. *Antiintellectualismo no Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- <http://agenorbevilacquasobrinho.blogspot.com.br/2012/03/arte-contra-barbarie-ensaio-aberto.html>.
- JULLIEN, François. *O Diálogo entre as Culturas*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.
- LÉVINAS, Emanuel. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis/ RJ: VOZES, 2009.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A Cultura Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LOCKE, John. *Carta Acerca da Tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MAYER, Frederick. *História do Pensamento Educacional*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1976.
- MORIN, Edgar. *A Cabeça bem-feita*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- MORIN, Edgar. *Cultura e Barbárie Europeias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- MORRISH, Ivor. *Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1977.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Educação, Contraideologia e Cultura*. São Paulo: Editora Globo, 2011.
- ONTIVEROS, José Luis. *Apologia da Barbárie*. Lisboa: HUGIN, 1997.
- ORO, Pedro Ivo. *O Outro é o demônio*. São Paulo: Paulus, 1996.
- PILETTI, Nelson. *Sociologia da Educação*. São Paulo: Ática, 1989.
- RÜDIGER, Francisco. *Civilização e Barbárie na Crítica da Cultura Contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- VAN TIL, Henry R. *O Conceito de Cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Entre a Realidade e a Utopia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- VENTURA, Tereza. *Nem barbárie, nem civilização!* São Paulo: ANNABLUME, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. Petrópolis/ RJ: 2011.

PARALELO ENTRE A LITERAL EDUCAÇÃO INDÍGENA E A INTERPRETAÇÃO DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA SOBRE A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

*Luiz Alberto Sousa Alves**

Resumo

Este trabalho foca sua atenção na questão da educação indígena que é voltada para o coletivo. Ela oferece meios para o indivíduo realizar-se como pessoa e de ser proveitoso para a vida da comunidade. A ação pedagógica tradicional indígena se apóia no sistema de relações caracterizado pela língua, economia e grau de parentesco; destes a língua é a mais importante, ampla e complexa sendo por meio dela que a tradição do povo é ensinada. O modo como este sistema de relações é vivenciado irá caracterizar cada povo indígena. A Educação Escolar Indígena proposta pelo Ministério da Educação e Cultura, ao longo dos anos vem sendo repensada e modificada, não podemos negar os avanços, mas ela traz em seu bojo inúmeras dificuldades, que passam pelo corpo docente, metodologia, material didático, espaço físico da escola, grade curricular e objetivos os quais serão explorados nesta comunicação.

Palavras chave: Educação Escolar Indígena, Alteridade, Educação diferenciada.

Introdução

Este trabalho é fruto de pesquisa realizada no doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade de São Paulo - PUCSP, na aldeia Pindoty, da etnia Mbyá-Guarani da ilha da Cotinga em Paranaguá, PR, orientada pelo Dr. Edin Sued Abumanssur.

1 Contextualizando a educação escolar indígena

Referir-se a educação indígena se constitui num grande desafio por envolver uma gama imensa de discussão e reflexões, devido à complexidade que é a educação em si. Ladeira (2004) faz algumas constatações sobre o atual sistema educacional, afirmando ser a escola um veículo de reprodução social, econômica e cultural, que vende aos excluídos da sociedade a ilusão da mudança, quando na verdade oferece apenas uma mobilidade social limitada ao indivíduo, com exigência que ele esteja inserido no processo da educação formal. Garante-se ao excluído o acesso ao processo educacional pelo sistema de cotas ou de medidas compensatórias como instrumento de ascensão social, mas na verdade essa realidade funciona

* Doutorando em Ciências da Religião pela PUCSP, professor da PUCPR, luizalberto.salves@gmail.com

como instrumento ideológico, reduzindo a pressão social e mascarando os vários níveis de desigualdades existentes no país. Para a autora a discussão sobre a educação escolar indígena é cheia de viés, de um lado fala-se na necessidade da escolarização do estudante indígena enquanto indivíduo e cidadão, por outro se defende uma educação escolar centrada no projeto político do povo a ser educado, idéias que irão bater de frente com o projeto educacional da sociedade nacional, que percebe a escola como um veículo da integração nacional e da ascensão social. São raros os estudantes indígenas a galgarem esta ascensão, quando isso ocorre, é contabilizado pelo sistema para reforçar a ideologia vigente. O que se percebe no cotidiano são escolas de aldeias abandonadas à própria sorte, com carência de bens materiais, com ausência de projetos e propostas educativas adaptadas às especificidades do grupo na qual está inserida. A maioria das escolas nas aldeias são cópias das escolas dos não índios, com currículo, formas avaliativas, carga horária e maneira de funcionar idênticas, com um objetivo sub-reptício de incluir o estudante índio na sociedade nacional, mascarando ou até mesmo eliminando seu jeito de ser índio, pois segundo (MELIÁ, 1979, p. 9), “o índio perpetua o seu modo de ser, nos seus costumes, na sua visão de mundo, nas relações com os outros, na sua religião”. Esse objetivo de fazer o índio perder seu jeito de índio faz parte de uma realidade maior da educação atual, abrangendo inclusive os não índios como, denuncia a educadora França (2010, p. 46) dizendo que:

O que predomina hoje é uma matriz de pensamento que endossa e valoriza a competição, o individualismo, o acúmulo de capital, a epistemologia da verdade única, a naturalização e o ocultamento de fenômenos sociais, a homogeneização das consciências, o ataque aos vínculos, serviços básicos e pessoas tratadas como mercadoria. A fragmentação a formalização, a negação do Outro, promove a racionalidade sem limite e ética, desqualifica o afetivo que deve ser controlado, sufocado, para que se tenha maior credibilidade e assim por diante. Este conjunto de valores e condutas aponta para uma insensibilidade e embrutecimento crescentes das sociedades.

É nessa realidade que está inserida a educação escolar indígena. Não podemos negar que a situação atual não esteja melhor que as anteriores, houve alguns avanços, mas a caminhada é longa e ainda carece de muitos ajustes e conquistas, situação que pode ser transformada com um trabalho de muito diálogo, entendimento e cooperação entre as instituições envolvidas e os povos indígenas.

A educação escolar para os índios no país, analisada no contexto de tempo e espaço histórico, pode ser dividida em quatro momentos: o missionário, o assimilacionista, o integracionista e o pluralista (BERGAMASCH E SILVA, 2007; CARVALHO, 1998).

2 Contexto missionário

Ocorre desde o descobrimento do Brasil, sendo que neste o processo de escolarização do índio é de responsabilidade dos missionários, principalmente dos jesuítas, período que é caracterizado principalmente pela necessidade de conversão ficando a educação restrita à catequese. Algumas experiências ocorridas entre os jesuítas são importantes de serem destacadas, como a preocupação de conhecer a língua nativa, para a partir dela realizar todo o processo de evangelização. É importante destacar a análise de (SCHADEN,1969, p. 4) sobre o processo de aculturação ocorrido no período Colonial que destaca que:

Com exceção dos missionários, que em sua quase totalidade encaram o assunto exclusivamente como problema prático do ponto de vista da conversão religiosa, os autores do período colonial pouco se interessam pela compreensão da mudança cultural dos silvícolas, em que pese às mencionadas observações que sobre o assunto se encontram dispersas em seus escritos. Pouquíssimos os que tentam encará-lo de forma sistemática.

Essa realidade constatada por Schaden (1996) teve poucas mudanças ao longo da nossa história, os interesses para com os povos indígenas sempre estiveram alicerçados em interesses políticos e econômicos. A partir do Império o Estado teve forte atuação na educação escolar dos índios, mas sem modificar o projeto inicial dos primeiros missionários, pois havia um objetivo explícito de mudar os selvagens, tanto espiritualmente (salvação da alma) como no seu jeito de ser, integrando-os ao projeto de civilização da sociedade não índia.

3 Contexto assimilacionista

O início deste período ocorre a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ocorrido em 1910. É caracterizado pela idéia que o índio será assimilado pela sociedade não índia se as suas línguas e culturas forem eliminadas, através de um forte processo de aculturação. Este momento é marcado pela ascensão e decadência do SPI com sua política de forte influência positivista, com a crença quase que irracional, na idéia do progresso da civilização capitaneada pela ciência cartesiana. Também pelas articulações com missões religiosas estrangeiras, principalmente com o Summer Institute of Linguistics (SIL) que assinala a transição do positivismo para o chamado indigenismo de base antropológica, fortemente apoiado nas idéias d antropólogo Darcy Ribeiro. O SIL foi muito criticado por

causa da sua ação religiosa e preocupação com a tradução da Bíblia para as línguas indígenas, assumindo as posturas dos primeiros missionários, preocupados com a evangelização e salvação da alma dos pagãos selvagens.

Como se percebe o Estado brasileiro não tinha interesse em criar uma política de educação voltada para as necessidades e problemas do índio, estava preocupado sim com a integração, prova disso que os acadêmicos antropólogos e lingüistas, eram chamados pelo governo, para fazerem avaliações sobre os convênios instituídos com as instituições religiosas, mas nunca para criarem um projeto de educação Escolar Indígena. Esse contexto muda um pouco com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela Lei Nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, dando início ao período integracionista.

4 Contexto integracionista.

Este período tem seu início com a extinção do SPI, envolvido em sérias denúncias de corrupção e incompetência sócio-administrativa, e a criação da FUNAI juntamente com diversas entidades não governamentais, comprometidas com a causa indígenas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) da Igreja Católica.

A ideologia vigente neste contexto, é que o índio deve ser integrado à sociedade não índia, passando a participar da sua cultura, falando a língua oficial. E para que esse processo de integração obtenha sucesso, as línguas e culturas dos povos indígenas, devem ser mantidas, porém utilizadas no processo de alfabetização. A FUNAI durante o período da ditadura militar assume a postura integracionista, fortemente comprometida com o capital estrangeiro que fortalecia a ideologia vigente do milagre econômico. Com a criação do Estatuto do Índio em 1973 – Lei - 6001/73 Art. 49 – tornou-se obrigatória a alfabetização indígena na língua nativa de cada povo, a FUNAI tem no SIL um grande parceiro nesta empreitada, pois transformou o bilinguismo oficial numa estratégia de dominação e aculturação, mantendo o status quo do contexto missionário. Já que a ideologia deste período alicerçava-se na idéia que a cultura ocidental cristã era superior às demais culturas e, portanto deveria ser modelo para as demais culturas inferiores entre elas as do nosso índio.

5 Contexto pluralista

Este período começa no início dos anos 80, com o movimento indígena, fruto da organização e consolidação de diversos grupos de educadores indígenas, onde destacamos alguns destes grupos, como a Associação Nacional de Apoio ao Índio – ANAI, o Conselho Indígena de Roraima – CIR, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, Comissão Pró-Índio do Acre e de São Paulo - CPI/AC e CPI/SP, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN, Instituto Sócio-Ambiental - ISA, Operação Amazônia Nativa - OPAN, Conselho Indigenista Missionário - CIMI, entre outros, apoiados nas idéias do pesquisador Meliá, que apontou a diferença entre “Educação Indígena” e “Educação para o Índio”, o que deu origem a uma rica experiência de educação indígena em todo o território nacional.

O contexto pluralista é caracterizado pelo reconhecimento e valorização das culturas indígenas, compreendendo-as como participantes de uma nação multi-étnica e percebendo a sua importância histórica e política na construção desta nação. Com a promulgação da nova Constituição do Brasil em 1988, que assegurou aos índios o direito à sua crença, língua, costumes e cultura, os anos 90 foram marcados por um avanço nas questões indígenas, principalmente na área da educação, com a criação das diretrizes curriculares nacionais e estabelecimento de normas para a criação e funcionamento das escolas indígenas.

Apesar destas conquistas, a realidade da Educação Indígena é bastante complexa, por haver diferenças de etnia para etnia e dentro da própria etnia, dependendo do seu espaço físico, por causa da dinâmica da vida de cada povo e comunidade. Complexidade que nos leva a ter o cuidado de não criarmos uma educação indígena brasileira, aplicada a todos os povos, nesta realidade, concordamos com a idéia de parâmetros que servirão como um roteiro para a educação indígena.

Apesar do contexto pluralista em vigência, o que se percebe na educação para o índio é o prevalecimento das posturas assimilacionista e integracionista mesmo que ideologicamente venha diluída através de novas facetas e novidades, referentes à ordem sócio-política do país e à educação indígena. O que temos na realidade é um conjunto de imposições feitas às comunidades indígenas, que de bom grado as recebe, porque há entre elas a necessidade de compreender a estrutura da cultura não índia, para poderem se defender da exploração e dominação. Para eles a escola é um instrumento que lhes permitirá perceber o que não está evidente, o que está subentendido, por isso suas expectativas iniciais em relação à escola é que ela lhes ensinem a aprender a ler, escrever e contar, nada mais que isso.

6 Educação Indígena e Educação para o índio

Para Ladeira (2004), o grande desafio da educação escolar indígena é o de apresentar um sistema de ensino que tenha qualidade e seja diferenciado do sistema educacional dos não índios, que atenda aos interesses específicos de cada povo, percebendo que as expectativas de vida e futuro das comunidades indígenas não são necessariamente o mesmo dos não índios. A antropóloga lembra ainda dos perigos de se amarrar a educação indígena a programas de inclusão social (que valoriza o indivíduo) por deixar de lado o objetivo da educação indígena que é a comunidade.

No final dos anos de 1980, o sociólogo Florestan Fernandes, na obra *A organização social dos Tupinambá*, afirmava que a educação tupinambá se caracterizava por ser tradicional, sagrada e fechada, constatação que Meliá irá utilizar, afirmando que essas características podem ser aplicadas a muitas comunidades indígenas do Brasil. Na obra *Educação Indígena e alfabetização*, livro que segundo Meliá foi feito em mutirão na aldeia dos rikbátsa, nesta obra ele faz uma distinção entre educação indígena e educação para o indígena. (MELÍA, 1979, p. 52)

EDUCAÇÃO INDÍGENA	EDUCACÃO PARA O INDIGENA
Processos e meios de transmissão	
• Educação informal e assistemática	• Instrução formal e sistemática
• Transmissão oral	• Alfabetização e uso de livros
• Rotina da vida diária	• Provocação de situações de ensino artificiais
• Inserção na família	• Deslocamento para a aula
• Sem escola	• Com escola
• Comunidade educativa	• Especialista da educação
• Valor da ação	• Valor da memorização
• Aprender fazendo	• Aprender memorizando
• Valor do exemplo	• Valor da coisa aprendida
• Sacralização do saber	• Secularização do conhecimento
• Persuasão	• Imposição
• Formação da pessoa	• Adestramento para “fazer coisas”

Condições de transmissão	
<ul style="list-style-type: none"> • Processo permanente durante toda a vida 	<ul style="list-style-type: none"> • Instrução intensiva durante alguns anos
<ul style="list-style-type: none"> • Harmonia com o ciclo de vida 	<ul style="list-style-type: none"> • Sucessão de matérias que têm que ser estudadas e saltos de uma para outra
<ul style="list-style-type: none"> • Gradação da educação conforme o amadurecimento psicossocial do indivíduo 	<ul style="list-style-type: none"> • Passagem obrigada por um currículo determinado de antemão para todos
Natureza dos conhecimentos transmitidos	
<ul style="list-style-type: none"> • Habilidade para a produção total dos próprios artefatos e instrumentos de trabalho 	<ul style="list-style-type: none"> • Manipulação de tecnologia importada
<ul style="list-style-type: none"> • Integração dos conhecimentos dentro de uma totalidade cultural 	<ul style="list-style-type: none"> • Segmentação dos conhecimentos adquiridos
<ul style="list-style-type: none"> • Integração correta na organização tribal 	<ul style="list-style-type: none"> • Adaptação dentro de um estrato ou classe da sociedade nacional
<ul style="list-style-type: none"> • Aprofundamento nos conhecimentos das tradições religiosas 	<ul style="list-style-type: none"> • Conversão e catequese para uma nova religião
Funções sociais da educação	
<ul style="list-style-type: none"> • Ajustamento das gerações 	<ul style="list-style-type: none"> • Afastamento e mudança com respeito à vida dos velhos
<ul style="list-style-type: none"> • Preservação e valorização do saber tradicional, em vista a uma inovação coerente 	<ul style="list-style-type: none"> • Adaptação contínua às novidades, mesmo ainda não compreendida
<ul style="list-style-type: none"> • Seleção e formação de personalidades livres 	<ul style="list-style-type: none"> • Massificação no genérico

Referindo-se a este sistema, Meliá afirma que enquanto a educação indígena se realiza num processo de continuidade, a educação para o indígena tem como característica a descontinuidade e o corte com o tempo anterior e a criança é percebida como uma tabula rasa. O autor ainda aponta outra diferença, que é fundamental para entendermos a complexidade da educação indígena, enquanto a educação não índia tem por característica preparar pessoas para uma sociedade em mudança, a indígena, preocupa-se em preparar para uma sociedade estável. Para Meliá, o problema acontece quando se tenta impor o sistema educacional de uma sociedade em mudança para uma sociedade estável.

As dificuldades de uma educação indígena apontadas por Méliá são claras para uma grande maioria dos educadores envolvidos com o tema, já ocorreram muitos avanços, a

Constituição Federal de 1988, é uma demonstração disso, no artigo 210º no inciso 2 afirma que:

O ensino fundamental será em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. (BRASIL, 1988).

Outro avanço se percebe na Lei de Diretrizes e Base – LDB (Lei 9.394/96), garantindo às comunidades indígenas a utilização de suas línguas e processos metodológicos próprios.

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

§ 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.

§ 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:

I - fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;

II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;

III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;

IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado. (BRASIL, 1996).

Estes avanços trazem em seu bojo uma gama imensa de problemas que até hoje persistem e se constituem como desafios como, por exemplo: Educação Indígena x Educação para o índio, Local - espaço físico, Calendário Escolar, Professores, Alfabetização, Língua, Métodos, Materiais Escolar e Objetivos, analisaremos cada tópico, destacando os desafios.

7 Educação indígena x Educação para o índio.

A antropóloga Marina Kahn (1994) tem um posicionamento muito claro sobre o tema, para ela distinguir Educação Indígena e Educação para o índio, nos remete aos anos 1970, quando Meliá caracterizou as duas educações e posteriormente nos anos 1980, Aracy Lopes da Silva, ampliou a discussão. Segundo a antropóloga, a distinção apenas realça os aspectos

implícitos em cada modelo, a Indígena respeita o ethos tribal, porque objetiva manter os processos de controle e organização social do grupo, apoiado nas tradições, mesmo observando as mudanças desses grupos devido a longa história de contato com a cultura não índia. A Educação para o índio, segundo Silva estaria orientada

Por uma postura básica: ou a crença de que o índio vai/deve desaparecer na sociedade nacional, ou a crença de que ele vai/deve sobreviver"(SILVA, 1980, p.16).

Segundo Kahn se a discussão for colocada dessa maneira ela aponta para duas paralelas, que nunca irão se encontrar, a educação indígena seria algo a ser conquistado, e a educação para o índio algo a ser evitado. Para a antropóloga devemos evitar essas paralelas, até porque se avaliarmos os trabalhos realizados com a Educação Indígena no país, tanto por instituições, religiosas, alternativas e oficiais, não se conseguiu escapar do modelo formal escolar, tanto é que hoje é comum usar-se a terminologia Educação Escolar Indígena. A Educação Indígena do jeito que é pensada não se encaixa no modelo de Escola Vigente, na verdade realizamos a Educação para o Índio, pois todas as ações educativas desenvolvidas junto às comunidades indígenas apontam para a reprodução da escola formal, segundo a autora Educação Indígena é uma ilusão.

O que pretendo comunicar aqui é que não podemos nos dar a ilusão de estarmos construindo uma "escola verdadeiramente indígena" se, antes de mais nada, nós, agentes desse processo, não somos índios e, sobretudo, porque os índios que estão sendo preparados para assumir esta tarefa vêm sendo orientados, informados, catequizados, doutrinados por nós, caras pálidas. (KAHN, 1994, p. 137-138).

8 Local - espaço físico

Após as constatações feitas pela Kahn, poderíamos chegar à conclusão que o assunto se encerrou, mas a dinâmica da vida, e da educação, não permite o esgotamento do tema. A percepção dos indígenas sobre a educação é que ela não se restringe a um ambiente específico, o aprendizado é realizado em qualquer lugar e situação, o tekoá, é a grande escola do índio, é no cotidiano da vida em comunidade que a maioria dos aprendizados se realiza, por isso a escola como espaço físico para o índio é algo meio estranho, mas mesmo assim ela é reivindicada, por se constituir num veículo que irá capacitar os índios para compreender e entender a estrutura social dos não índios.

9 Calendário Escolar

Implantar-se o calendário escolar numa escola de aldeia é muito mais complexo do que imaginamos, não é uma simples questão de adaptação, começa pela percepção do tempo que é diferente para as duas culturas. Na cultura indígena o tempo é cíclico tudo está num eterno retorno, na cultura não índia o tempo é linear, com começo meio e fim, o tempo é marcado de forma diferente, as festas e atividades da vida são diferentes. A antropóloga e Lingüista Maria Elisa Ladeira (2004) afirma que o calendário escolar na instituição escolar não índia, tem a função de controle do Estado sobre a situação escolar de professores, alunos e funcionários, e pergunta quem faria esse controle numa Educação Indígena? A comunidade? Se for esta, que mecanismo de controle ela criaria para monitorar as atividades educativas? A autora afirma que esses mecanismos para serem criados precisam de um consenso que não é fácil de ser obtido. Outro complicador é que cada povo indígena tem uma realidade específica, logo seriam criados vários mecanismos que dificultariam o diálogo com as instâncias oficiais, responsáveis pela implantação e funcionamento das escolas na aldeia, a saída seria criar parâmetros de referência. Ladeira afirma que o Conselho Nacional de Educação determina um número de dias letivos para o ensino fundamental, e que as escolas indígenas poderiam ter um número diferentes de dias, adaptados ao tempo de cada povo. Segundo a autora esta questão passou a ter uma grande importância quando se transferiu a responsabilidade da educação escolar indígena da esfera federal, sob o cuidado da FUNAI, para a esfera municipal, segundo ela os técnicos que ficaram responsáveis por esta educação, não estavam preparados para tal atividade e sequer conheciam as aldeias e os índios, eles tiveram um aumento de trabalho, sem aumento de salário, trabalho exaustivo, pois teriam que visitar as aldeias, fazendo longas caminhadas a pé, com condições precárias de acomodações e alimentação.

um ônus, já que sem nenhum acréscimo salarial ou qualquer reconhecimento, nem mesmo por parte dos índios. E este esforço se transforma em algo frustrante, mesmo porque, quando chegam nas aldeias para buscar os controles de presença (livros de chamada) e de merenda, deparam-se com uma situação sobre a qual não têm controle, dizem: "em plena segunda feira e ninguém está dando aula? Onde estão todos? E os professores?". Na visão destes técnicos, os índios têm muito benefício e pouca responsabilidade, "eles têm de aprender e evoluir", como dizem. E assim, em um movimento de retrocesso, muitos professores indígenas estão sendo demitidos pelas secretarias estaduais/municipais de suas funções, em um desperdício de investimento, já que vinham sendo capacitados há anos nos cursos de formação realizados por estas mesmas secretarias. Existe uma coerção muito grande para que estes povos interiorizem as nossas práticas educativas, como o fizeram em tempos passados as escolas das missões religiosas. (LADEIRA, 2004, p, 147).

A análise da Ladeira deixa evidentes as dificuldades e complexidades que se fazem presentes nesta educação.

10 Professores

Atualmente existe um consenso entre os índios do país, que o meio para se ter uma escola indígena de qualidade é que ela tenha em seu corpo diretivo e quadro de professores, indígenas pertencentes às comunidades onde a escola está inserida. É neste tipo de consenso que reside os desafios. A própria formação de professores indígenas a partir da educação não índia, já ocasiona interferências culturais e ideológicas que irão refletir-se no cotidiano deste professor (porque os índios que estão passando por este processo, estão sendo informados, doutrinados e catequizados nas nossas escolas), gerando situações de conflito de expectativas entre a educação pretendida pelo índio e os objetivos a serem alcançados pela educação não índia. A educação indígena baseada na interculturalidade permite que os professores, indígenas possam ter a sua formação em serviço, ao mesmo tempo em que atuam na sala de aula como professores eles continuam a sua formação básica como alunos, pois esta proposta educacional é de formar professores indígenas pesquisadores dos aspectos importantes da cultura e da história do seu povo, gerando posteriormente materiais educacionais que serão utilizados nas escolas indígenas da sua comunidade. A princípio a proposta é sedutora, mas a sua aplicabilidade revela diversos obstáculos a serem transposto, um deles é o processo de formação destes professores, que demanda tempo, metodologia e investimentos financeiros, e se tratando de política indígena que envolve interesses diversos, isto se torna quase que inviável, recentemente foram promovidas mudanças na esfera federal, que causou uma retomada de rota, que deixou esta proposta em segundo plano, gerando desperdício de investimento financeiro público, pois muitos professores indígenas tiveram sua formação interrompida. Essa realidade é enfatizada por Khan, tomando como exemplo o estado do Amapá e o uso político efetuado por um partido.

À decadência da tutela da FUNAI, e que culminou no decreto presidencial 026 de 05/02/90, retirando do órgão Indigenista suas atribuições assistenciais. A pulverização da FUNAI em diferentes Ministérios trouxe reflexos imediatos em nível local, ou seja, interesses políticos locais (no caso do Amapá, lastreado no PFL) desencadearam um processo de contratação de funcionários de base — enfermeiros, professores, motoristas, técnicos agrícolas, etc. — recrutados, em âmbito estadual ou municipal, geralmente não – qualificados, mas agraciados com o cargo por troca de favores políticos (p. 139, 1994).

Ampliando a reflexão, Khan e Franchetto, analisam o decreto presidencial de 1990, que delegou aos Estados e Municípios, todo o processo da escolarização indígena e as

634valia634ências por força de um decreto presidencial de 1990 que transferiu da FUNAI para o MEC a tarefa de garantir a escolarização dos grupos indígenas no Brasil. Não há consenso a respeito dos benefícios desse decreto e não é nosso objetivo 634valia-lo. Destacariamos apenas a dupla face dessa nova medida: de um lado, é um ganho no aspecto legitimador das eventuais ações que venham a ser tomadas no sentido de colocar em prática uma política nacional de Educação Escolar Indígena, poder nunca fornecido para a FUNAI (ou conquistado por ela); por outro, entrega-se o poder real de gerenciamento dessas políticas nas mãos dos municípios que, em sua maioria, são absolutamente antiindígenas. O MEC não tem, no Brasil, poder executivo e repassa aos Estados e Municípios as verbas necessárias para que cada um desenvolva seus projetos de governo. Até agora, quatro anos depois de assinado o decreto, o MEC ainda não conseguiu impor-se como agenciador das ações educativas nas áreas indígenas. A FUNAI se vê cada vez mais esfacelada, e os municípios com crescente autonomia para traçar e implantar suas políticas públicas investem, sobretudo na Amazônia, no trabalho de apagar qualquer vestígio de presença indígena nos seus limites, reflexo daquela concepção integracionista mencionada acima. Em nível local, as práticas integracionistas — às vezes violentamente integracionistas —, já mencionadas, continuam dominantes. Já mencionadas, continuam dominantes (p. 8, 1994).

11 Alfabetização

O principal questionamento neste item é alfabetizar em que língua, a materna do índio ou a da cultura não índia (português)? Numa cultura de oralidade, qual é a importância do saber ler e escrever? Este é um dos itens de forte questionamento entre os educadores, do lado indígena é claro a necessidade da alfabetização, pois esta será um instrumento de inserção na cultura não índia e meio de melhor compreendê-la.

12 Língua, Métodos, Materiais Escolar e Objetivos

Estes tópicos geram também diversos questionamentos, se a base da educação for a língua, qual delas será a principal, a materna ou a dominante? Se for a materna quem está capacitado para tal tarefa? Teremos condições metodológicas e material escolar adequado para tal demanda? E quais serão os objetivos desta educação, o que realmente pretendemos o que queremos atingir?

Considerações Finais

Esta comunicação procurou refletir sobre a complexidade que envolve a educação indígena e a educação escolar indígena. Desde a colonização aos nossos dias houve avanços, mas muito ainda devem ser conquistados, nossos índios foram deixados à margem da participação do Brasil Nação, demos a eles papel marginal, tratamo-los como inferiores, os tutelamos tirando deles a capacidade de decisão, felizmente vemos hoje uma reação por parte dos índios, na defesa dos seus direitos, da sua cultura, da sua religião, da sua história e da sua terra. Defesa questionada e minada por parte de alguns grupos econômicos, que vêm no povo indígena e suas causas, meios de fortalecer cada vez mais o seu poder econômico. O povo indígena tenta compreender a estrutura lógica da cultura não índia, um dos instrumentos facilitadores desta compreensão é a educação. Este povo quer a educação para poder saber lidar e se defender da dominação da cultura não índia que ocorre desde a colonização.

Cabem a nós pessoas envolvidas com a educação e as causas deste povo, sabermos vislumbrar os meios para o resgate da dignidade destes povos, a educação é um destes caminhos. A participação ativa dos povos indígenas neste processo é de fundamental importância, para que tenhamos uma educação que liberte. O diálogo é fundamental, mas temos que ter coragem de tomar as decisões corretas para o sucesso desta educação, muito patrimônio cultural destes povos já foram perdidos e modificados ao longo dos tempos, temos que trabalhar com esta realidade, e não deixarmos-nos seduzir por propostas românticas de resgate do bom selvagem. Não há condições técnicas de realizarmos todo o processo educativo na língua nativa, que pode funcionar nos processos iniciais da educação, mas o objetivo não é somente alfabetizar, mas capacitar os povos indígenas para a sua autonomia de vida também pelo processo educativo.

REFERÊNCIAS

BERGAMASCH, Maria Aparecida; SILVA, Rosa Helena Dias da. Educação escolar indígena no Brasil: da escola para índios às escolas indígenas. *Agora*, Santa Cruz do Sul, v. 13, n. 1, p. 124-150, jan./jun. 2007. em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/viewFile/113/72> Acesso: 25/06/2012.

BRASIL. Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9394, de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm Acesso em: 26/06/2012.

BRASIL. Constituição da República, 1988.

CARVALHO, Ieda Marques. *Professor indígena: um educador do índio ou um índio educador*. Campo Grande: UCDB, 1998.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. Brasília: Hucitec, 1989.

FRANCHETTO, B.; KAHN, M. Educação Indígena no Brasil: conquistas e desafios. Em Aberto, Brasília, 14/63 (jul./set.)1994
<http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/954/859> Acesso: 12/05/2012.

GRANDO, Beleni Saléte; PASSOS, Luiz Augusto (org) *O eu e o outro na escola: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola*. Cuiabá: EDUFMT, 2010.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Experiências e Desafios na Formação de Professores Indígenas no Brasil*. Em Aberto, Brasília, v. 20, n. 76, p. 13-18, fev. 2003. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1155/1054> Acesso em: 25/06/2012.

LADEIRA, Maria Elisa. Desafios de uma política para a educação escolar indígena. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.141-155, dez. 2004. Em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=textos-online.php> Acesso: 12/05/2012.

KAHN, Marina. Educação indígena *versus* educação para índios: sim, a discussão deve continuar... Em Aberto, Brasília, ano 14, n.63, jul./set. 1994 Disponível em: <http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/954/859>. Acesso: 12/05/2012.

MELIÁ, Bartomeu. Educação Indígena e Alfabetização. São Paulo: Loyola, 1979.

SILVA, Aracy Lopes da. A questão da educação indígena. São Paulo: Brasiliense, 1981.

EDUCAÇÃO COM PRINCÍPIOS BÍBLICOS: POSSIBILIDADES DE UMA EDUCAÇÃO COM QUALIDADE

*Monica Pinz Alves**

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar a educação com princípios bíblicos e os desafios do mestre, o educador que se preocupa com formação integral do sujeito. Partindo do pressuposto que o educador é o responsável pela qualidade do ensino, pela disciplina e motivação dos alunos em sala de aula e ainda pelo sucesso ou fracasso escolar, a presente pesquisa tem como objetivo resgatar a história da educação com bases cristãs. Apresentar a educação por princípios bíblicos como alternativa na proposta educacional do educador, sem perder de vista a preocupação com a proposta curricular estabelecida pelas Diretrizes Curriculares Nacionais. A metodologia utilizada nesta pesquisa é de cunho qualitativo. Com leituras, análise e comparação chega-se a determinadas constatações válidas para uma educação voltada aos princípios. Atualmente é muito importante lançar um olhar para o educador e constatar que uma educação centrada na pessoa promove um processo para a humanização, valoriza o pensar crítico e criativo, construindo e transformando a subjetividade e obtendo qualidade no ensino. Verificou-se que a proposta da Educação por Princípios está baseada na Palavra de Deus, e é preciso investir numa organização de toda estrutura escolar e corpo docente. Todos devem falar a mesma linguagem e ter o mesmo objetivo em busca da qualidade educacional.

Palavras-chave: Educação, Princípios bíblicos, Educador.

Introdução

São inúmeras as razões apontadas como sendo problemas na educação brasileira, desde os valores dos salários pagos aos professores, a indisciplina dos alunos, o índice das repetências, o analfabetismo ainda existente, a conclusão do ensino fundamental sem o domínio da leitura e da escrita, o ensino médio ruim, as deficiências e carências da escola pública, dentre outras. Estas críticas são constantes e estão, por assim dizer, impregnadas nas mentes dos brasileiros, tanto que ninguém questiona porque não conseguimos alcançar sucesso escolar com tantos investimentos em prol da qualidade da educação e vivendo numa sociedade informatizada, capitalista e globalizada.

Vivemos um momento no Brasil em que a educação é reconhecida como prioridade nacional. Neste contexto, a educação é uma questão estratégica tanto no estabelecimento de valores morais e éticos, quanto no desenvolvimento de uma nação livre como um todo e o desejo de se construir uma nação livre e consciente da realidade que a constrói e que realmente pode transformar o país através da educação que se dá indissociavelmente através do estabelecimento de fundamentos bíblicos tanto para a Educação, como para o Governo, Economia e Política.

* Doutoranda Programa de Teologia da EST.

A preocupação com a qualidade do ensino público não é uma questão apenas dos países em desenvolvimento, que no geral apresentam elevadas taxas de analfabetismo, de distorção idade-série, de abandono, elevado número de crianças e jovens fora das escolas e condições precárias de ensino. No mundo desenvolvido também se discutem e se estudam as melhores formas de como elevar a qualidade da educação pública, cientes dos seus efeitos sobre o crescimento econômico, a produtividade individual, a redução da criminalidade, o fortalecimento da democracia, a diminuição das desigualdades sociais dentre outras externalidades positivas.

Em consequência a realidade moral, ética e educacional brasileira diante do seu contexto histórico e político, nos mostra que a estrutura social brasileira quase sempre foi marcada por fatos negativos e em decorrência, ainda encontra-se envolta numa realidade caótica, deplorável e praticamente desprovida de orientação moral e ética.

Nossa sociedade vive atualmente em um momento que valores passam a serem atributos atrevidos num passado cada vez mais distante e longínquo, o aumento da irresponsabilidade moral e ética se dá de forma tão nítida e rápida, que já se embrenha pelos campos da política, da educação e dos princípios básicos e norteadores das condutas sociais como um todo.

É lamentável perceber a decadência e falência dos valores sociais, que por sua vez, indissociavelmente se derivam da estrutura familiar cada vez mais abalada por uma avalanche de deturpações e desvalorização dos preceitos sociais.

No Brasil existem muitas crianças, há um futuro a ser conquistado e que necessita de muito esforço educacional. Nunca se investiu tantos recursos em educação, muitos pesquisadores estão ocupados em pesquisar a psicologia e a neurologia associando-as ao aprendizado. Estamos cercados de teses sobre a riqueza da inteligência, em seu aspecto emocional, multiforme e criativo.

Apesar de todos os recursos que essa nova geração tem para o seu desenvolvimento, em nenhum momento do passado os jovens tiveram tanto tempo livre e poder de acesso à informação e comunicação, e mesmo assim parece que a educação caminha para um colapso. Como um dos maiores indicadores temos o aumento alarmante da depressão infantil e juvenil e do suicídio nessa faixa etária.

Atualmente a educação apresenta-se como um conjunto de práticas discursivas, que se estruturam nas instituições sob a forma de esquemas de comportamento, atividades técnicas, métodos de transmissão e difusão de conhecimentos, que ao mesmo tempo impõe e mantém tais práticas discursivas. As práticas discursivas defendem a educação como um processo

centrado na pessoa que, voltado para a humanização, valoriza o pensar crítico e criativo, construindo e transformando a subjetividade.

Vamos verificar qual a visão de Deus sobre a criança e abordar um modelo educacional baseado na Educação por Princípios Bíblicos verificando assim a possibilidade de conseguirmos apesar do quadro apresentado ainda encontrar esperanças para a nossa educação e conseqüentemente para uma restauração moral e ético da nação que futuramente estará governando neste mundo.

O educador cristão é aquele que educa com excelência, aplicando uma metodologia bíblica de ensino e aprendizagem, para assegurar a formação e o desenvolvimento integral do educando, preparando-o para cumprir seu propósito de existência, de acordo com Cristo e sua Palavra. Trabalha em aliança com os pais. Relaciona com cada aluno individualmente, liberando seu potencial e sua individualidade em Cristo. Inspira um amor ao aprendizado, à sabedoria e ao conhecimento por toda a vida. Demonstra as ferramentas de erudição. Exemplifica o autogoverno cristão. Cultiva a habilidade de pensar governamentalmente (criticamente). Apoia o desenvolvimento de habilidades.

1 A ideia cristã de criança

E traziam-lhe meninos que lhe tocasse, mas os discípulos repreendiam aos que lhos traziam. Jesus, porém, vendo isto, indignou-se, e disse-lhes: Deixai vir os meninos a mim, e não os impeçais; porque dos tais é o reino de Deus. Em verdade vos digo que qualquer que não receber o reino de Deus como menino, de maneira nenhuma entrará nele. E, tomando-os nos seus braços, e impondo-lhes as mãos, os abençoou. Marcos 10:13-16

Na Palavra de Deus podemos ler que Cristo ensinou a seus discípulos que o maior no reino de Deus é como uma pequena criança. Uma das cenas mais ternas do Evangelho inclui uma criança e revela o coração paterno de Deus. Vivemos em uma era que se opõe a essa visão Cristã da criança! A maioria dos educadores e pais tem uma visão secular da criança, pois se formaram em escolas e universidades seculares.

Precisamos permitir que as nossas mentes sejam renovadas para que vejamos o grande potencial existente dentro de cada criança e trazê-lo à tona. Ao apascentar as crianças com esperança e a ternura de Cristo, as veremos como pessoas com dignidade e valor. A doutrina central do cristianismo é que o homem foi criado à imagem de Deus, destinado para imortalidade e que todos são considerados iguais aos olhos de Deus. Assim devemos aprender princípios que enobreçam nossas crianças para que possamos ensiná-las de acordo com sua

maneira singular de aprendizado, a descobrir e cumprir seu chamado.

Em nossos dias é possível perceber uma clara conspiração contra as crianças seja atentando contra as suas vidas, suas mentes, suas emoções, seu futuro, suas esperanças e sua eternidade.

De acordo com estatística publicada pela Organização Mundial da Saúde, na maioria dos países em desenvolvimento, metade da população possui menos de 15 anos. A UNICEF reporta que 149 milhões de crianças sofrem de má nutrição e 100 milhões de crianças estão fora da escola devido à pobreza, discriminação e falta de recursos e políticas públicas.

Uma determinada cultura pode ser julgada através do modo pelo qual trata seus idosos e crianças. A cultura é o reflexo dos valores e práticas da religião prevaletentes em certa sociedade. Hoje, a maioria das culturas possui uma visão secular e pagã da criança. As crianças são desprezadas em número crescente ao redor do mundo e nunca na história da humanidade tantos pequeninos foram abortados, abandonados e sofreram abusos como atualmente.

Infelizmente temos que constatar que a presente geração de crianças na sua grande maioria é desprovida da figura paterna. São filhos muitas vezes indesejados, não amados, abandonados e desprovidos de sustento físico, espiritual e emocional. Mesmo quando os pais estão presentes, passam em média menos de 5 minutos ao dia com seus filhos.

De acordo com um documentário da PBS (1999), há tantas crianças pobres nas ruas do Brasil que crianças e menores eram baleados como vermes durante a noite por policiais incapazes de controlar a criminalidade. Na Europa Oriental, crianças desaparecem sequestradas para sustentar o número crescente da indústria pornográfica, para nunca mais serem encontradas. Jovens adolescentes se prostituem para ajudar a família. Muitas crianças em regiões da África possuem AIDS e na terrível guerra civil de Serra Leoa, jovens meninos, de oito a dez anos, foram alistados como soldados. Drogados e armados com metralhadoras, receberam instruções hediondas para que matassem membros de suas próprias vilas. Antes da queda de Sadam Hussein no Iraque, os “filhotes de Sadam”, jovens meninos portando rifles protegiam o ditador no 12º maior exército do mundo.

Através destas informações constatamos a necessidade do coração dos pais se voltar para seus filhos e o dos filhos para seus pais assim como podemos ler em Malaquias 4:6:

E ele converterá o coração dos pais [ausentes] aos filhos [ímpios], e o coração dos filhos [rebeldes] a [piedade de] seus pais [reconciliação produzida pelo arrependimento do ímpio]; para que eu não venha, e fira a terra com maldição. (Malaquias 4:6, com adições da Bíblia Amplificada)

Pais tementes a Deus que saibam ouvir com discernimento as instruções do Senhor para proteção dos seus filhos como nos ensina no Evangelho de Mateus 2:13:

Tendo eles partido, eis que apareceu um anjo do Senhor a José, em sonho, e disse: Dispõe-te, toma o menino e sua mãe, foge para o Egito e permanece lá até que eu te avise; porque Herodes há de procurar o menino para o matar. Mt 2:13

Da mesma forma precisamos de educadores (parteiras) que se arrisquem para salvar muitas destas crianças assim como fizeram nos dias do nascimento de Moisés no Egito: “As parteiras, porém, temeram a Deus e não fizeram como lhes ordenara o rei do Egito; antes, deixaram viver os meninos” Ex 1: 17.

Jesus possuía uma visão das crianças ela é admirável, ele as considerava como as “maiores no reino de Deus” (Mt. 18:1-5). Ele interagiu com elas segurando-as em seus braços, abençoando-as e curando-as e deixando-as como modelo a ser seguido. No entanto existem poucas referências nos Evangelhos que nos relatam Cristo com as crianças, e as Escrituras não definem os termos ‘criança’ ou ‘infância’. Da mesma forma, a Igreja nunca desenvolveu em plenitude uma ‘teologia da infância’. O conceito de ‘infância’ muitas vezes é relativo a lugar e época e sua definição é cultural e sofre mudanças constantemente.

2 Modelo educacional da abordagem por princípios

A expressão Abordagem por Princípios foi criada por Rosalie Slater, que através de seus estudos, demonstrou que esta abordagem diz respeito ao método bíblico de raciocínio cristão que faz das verdades da Palavra de Deus a base de cada disciplina no currículo escolar. A abordagem é definida como um método de estudo e investigação que desenvolve o raciocínio por princípios a partir dos fundamentos bíblicos identificados em qualquer disciplina e ensina o aluno como pensar e aprender.

Para que uma educação seja considerada Cristã ela deve ser pautada na Bíblia e em três pontos: Filosofia (por que), Currículo (o que) e Método (como).

A educação por princípios é uma maneira de ensinar e aprender tendo a Palavra de Deus como essência de cada matéria do currículo escolar. Na aplicação dessa metodologia o aluno pensa e aprende através de princípios. Este método de educação libera o potencial do indivíduo, forma caráter cristão, constrói uma erudição baseada numa cosmovisão cristã e habilita líderes servidores. A filosofia educacional tem a Bíblia e seus princípios como fundamento central para basear todo o processo educacional.

Na abordagem a educação não é neutra, mas pressupõe a formação de caráter com base moral e espiritual. Está fundamentada na visão geracional, ou seja, uma geração é responsável por transmitir à próxima geração o conhecimento de Deus e o conhecimento de todas as áreas da vida através de uma cosmovisão cristã. Com esta visão da Educação, os pais são os responsáveis pela educação dos seus filhos, mas contam com professores comissionados por eles para ajudarem nessa tarefa educacional.

Ambos adotam uma visão cristã da criança reconhecendo que ela tem um potencial e um propósito único na vida determinado por Deus, portanto, todo trabalho educacional tem como objetivo despertar esse potencial e razão existencial e auxiliar a criança a ser um aprendiz por toda a vida.

A palavra “princípio” significa a origem, primeira causa, uma raiz, uma fonte verdadeira. Princípios bíblicos são verdades fundamentais extraídas da Palavra de Deus que expressam Seu caráter e natureza, sendo aplicáveis em qualquer situação e época. Os princípios nos ajudam a discernir e usar o conhecimento corretamente (sabedoria). Ensinar com uma abordagem de princípios implica buscar a fonte, entender os fundamentos, agir consistentemente.

Temos a ciência que métodos não são neutros. De acordo com I Co 3:10 ‘o como’ você constrói é tão importante quanto ‘o que’ você constrói. Usar métodos bíblicos para ensinar é essencial se desejamos alcançar os resultados esperados. Como exemplo podemos ler em Provérbios 22:6: “Instrui o menino no caminho em que deve andar, e até quando envelhecer não se desviará dele” (Prov. 22:6).

Ensinar e aprender são um processo natural e relacional, da forma que o coração e a mente do professor interagem com a mente e o coração do aluno.

Na metodologia da Educação por Princípios são utilizados quatro passos no processo de Ensino e Aprendizagem: PESQUISAR (incluindo a fonte bíblica do assunto a ser estudado) , RACIOCINAR (identificando os princípios do assunto), RELACIONAR (perguntando o que isto significa para minha vida, sociedade e mundo) e REGISTRAR (sintetizando o assunto estudado com as próprias conclusões).

Para isto a Educação por Princípios usa várias Ferramentas Pedagógicas que também produzem resultados esperados numa educação clássica: Fichário/Caderno de Anotações (o registro personalizado da aprendizagem), Linha de Tempo (ganha-se uma perspectiva providencial da história), Constituição de Classe (estabelece governo na sala de aula), Estudo de Palavras Chave (desenvolve vocabulário rico, blocos construtores de idéias), Redação tipo Ensaio (desenvolve a habilidade de expressar idéias e conhecimentos adquiridos), além de

trabalhar Programa de Literatura e Biografias e de Belas Artes, Celebração de Aprendizagens, Projetos como Oportunidade de Serviço, entre outras.

Os resultados de uma educação numa abordagem por princípios são claros quanto ao desenvolvimento de uma geração que adquiriu uma cosmovisão, erudição, caráter e liderança servidora cristã.

3 Educação com qualidade

Qualidade da educação é um termo difícil de ser definido, uma vez que aquilo que para um é qualidade, para o outro pode não ser. Este tema assumiu, nos últimos anos, um papel central nas discussões acadêmicas e na formulação e execução de políticas educacionais, tudo isso, devido à ampliação quantitativa do atendimento à demanda e às condições estruturais do capitalismo. A escola passa a ser uma prestadora de serviços, ao invés de ser um espaço de construção do conhecimento, assim, não discute questões de desigualdade social.

No Brasil, pensar sobre os indicadores de qualidade de ensino nos impõe uma reflexão sobre como dar conta de ajustar a educação nacional às demandas do novo quadro da conjuntura mundial.

De certa forma, uma educação de qualidade é aquela baseada na concepção histórico-social para a natureza humana, que forme sujeitos capazes de aprender criticamente a realidade e de contribuir para a sua transformação. Para que isso ocorra, acreditamos ser importante que o Projeto Político Pedagógico e a organização do trabalho escolar caminhem para isso, bem como uma gestão democrática, que permita a participação de todos os agentes.

Diante dos exemplos já citados, podemos visualizar um futuro recheado de incertezas, inseguranças que permeiam uma nação na qual o sistema educacional se encontra respaldado e refletido numa desordem moral reinante. Tudo isto nos leva a uma reversível conclusão, a de que a educação brasileira esta distante dos sonhos e anseios de formar uma nação constituída por uma educação de qualidade.

Nesta figuração é impossível ser um educador sem perceber a realidade que o cerca, sem se situar socialmente no meio de seu convívio e realidade. Mattar (2008), afirma que um educador envolto pela Educação por Princípios deve

possuir entusiasmo pela sua profissão, ama o magistério e apresenta a arte de ensinar para o público em seus aspectos positivos inspirando-os a verem a educação escolar cristã como uma ocupação digna. Ele faz parte de um movimento que busca restaurar a honra de lecionar através de um caminho sobremodo excelente: Educar com amor.

A sala de aula muitas vezes tem se tornado laboratórios experimentais ao passo que alunos e professores transformam-se indiscriminadamente em cobaias humanas. O ambiente educacional frente aos problemas apresentados anteriormente que permeiam a sala de aula com um mundo complexo, violento e embrutecido coage o aluno a transformar-se num ser desprovido de sensibilidade e apego ao humano.

A educação muitas vezes escraviza mais do que liberta o aluno, nesta realidade em Rousseau (p.356), possui um trecho em que um vigário desabafa:

Aprendi o que quiseram que eu aprendesse, disse o que queriam que eu dissesse, assumi os compromissos que quiseram e fui ordenado padre. Esta fala proferida por um vigário, personagem de Rousseau em “Emílio ou Da Educação”, referindo-se a sua infância e juventude, demonstra muitas vezes a realidade a que muitas crianças e jovens tem vivido na escola em decorrência de uma educação sem sentido e nexos, sem uma explicação plausível e contundente.

A matéria prima do educador é a esperança no ser humano. O homem está corrompido. O ser humano precisa ser restaurado. É com esta esperança na restauração humana, que os educadores devem trabalhar. Como apresentado por Aristóteles, a virtude é algo a ser trabalhado com muito esforço, sendo ela possível de ser alcançada.

Segundo Aristóteles (Tratado Aristotélico, p. 52, 53):

[...] Aristóteles sustenta que a virtude é um hábito e, portanto, não só pode, mas também deve ser ensinada, constituindo-se talvez numa das tarefas mais importantes da educação do homem. Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, será muito grande, ou melhor, ela será decisiva.

A prioridade de um educador neste mundo conturbado é educar visando à virtude na complexidade do ser. Entendendo virtude como: tentar se aproximar do bem. Sonho com um ensino que invista nas relações interpessoais e que seja equilibrado. Quais são as características desse ensino? Ele é um ensino que equilibra: Conhecimento e sabedoria; fundamentação teórica e vivencia prática; informação e formação humana; um ensino que alcance a razão e a emoção, que valorize a linguagem científica e a poética; que equilibre o individual e o coletivo; um ensino de ciência e de senso comum. Ou seja, um ensino que vise à formação integral do ser humano.

A abertura para esta estrutura converte a visão do aluno para debates e entendimento relativo ao sentido da vida, para aquilo que supera a limitação material e temporal do homem e que o realiza em plenitude; tal realidade somente ocorre dentro de uma dinâmica que respeite a individualidade, a liberdade de cada ser e sua realidade sócio-política-econômica.

Entendendo que a educação é em seu sentido amplo um o processo de transmitir à próxima geração conhecimento e valores que a capacitem a uma participação construtiva na sociedade, compreende-se que educar uma criança é trabalhar em um projeto de vida, o que compete primordialmente aos pais, como responsáveis diretos pelos resultados.

Contudo é inevitável conceber que a educação possui papel primordial e contribuinte a esta realidade, ao passo que muitas vezes a estrutura educacional apresentada às crianças e jovens colabora com a disseminação no quesito de falta de moralidade.

A situação moral e a existência de descrédito em relação às instituições, e a ordem constituída, reverte-se num processo e num ciclo vicioso de descontentamento com a realidade. Este descrédito é que potencializa crime e corrupção, na medida em que não mais se acredita que o sistema possa defender os interesses da sociedade, na medida em que se gera uma descrença de que a ordem e a lei possam defender a paz para proteger a liberdade e a propriedade, tudo se torna possível, neste contexto surge à lei do mais forte.

Outro grande problema oriundo desta situação, sendo uma vertente próxima, é a via da escalada do erotismo; a propaganda brasileira muito conceituada lá fora, é tida como uma das mais eróticas e sensuais do mundo, e esta realidade esta sendo usada para promover o Brasil no exterior, com uma visão deturpada da nossa sociedade, pois acaba criando uma imagem distorcida de uma nação puramente erótica, o que vulgariza o país no estrangeiro.

É impossível, portanto, se desvencilhar esta realidade do sistema educacional brasileiro, pois tal realidade se encontra inserida num momento de notória universalização do ensino nacional, mas envolto numa má qualidade que torna-se cada vez mais latente.

Na atualidade, considera-se a educação um dos setores mais importantes para o desenvolvimento de uma nação, pois é indiscutível que através da produção de conhecimentos que um país cresce, aumentando sua renda e a qualidade de vida das pessoas. Embora o Brasil tenha avançado neste campo nas últimas décadas, ainda há muito para ser feito. Nesta realidade “o sistema educacional da atualidade pode ser comparado a uma organização em processo de falência e faz lembrar até mesmo a tirania dos tempos da palmatória. Para transformar radicalmente essa realidade, escola e família devem estar unidas para cria algo de novo” (Meirelles, 1994).

Na educação com princípios vemos cada criança como plena, pronta a ser cultivada, inspirada, consagrada e instruída, ao invés de as vemos vazias, servindo apenas para serem estimuladas, motivadas ou doutrinadas. Vemos as necessidades tutoriais dos estudantes, que cada um, como indivíduo, tem direito a seu próprio estilo de aprendizado e instrução, que cada criança pode ser elevada a um padrão digno. Labutamos para que nossos estudantes

produzam, não apenas consumam – expressando – se nas artes, música, drama e atletismo, desenvolvendo cada talento, exercitando todo seu potencial. (Adams, 2006, p.20).

Compreender os princípios de uma disciplina equipa os estudantes para o aprendizado de toda uma vida, equipando-os não apenas com informação ou fatos, mas preparando-os a como aprender. Como Albert Einstein disse: Se uma pessoa domina os fundamentos de sua área de conhecimento e sabe pensar e trabalhar de maneira independente, certamente encontrará o seu caminho e, além disso, estará mais bem capacitada a adaptar-se para aprender a adquirir conhecimento detalhado (Lyons, 2002, p.10).

Sabendo que conhecimento, desenvolvimento e aprendizagem são processos relacionados entre si, que acontecem por construção e interação, o professor que privilegia conteúdos significativos e os integra ao trabalho em sala de aula cria situações desafiadoras, problematizadoras, prevendo interações com os alunos e deles entre si e com o conhecimento. O fundamental da atuação docente é promover a aprendizagem dos alunos, o professor, reconhecendo a importância de envolvê-los, auxilia nos processos de pensamento, explorando todas as dimensões e oportunidades de aprendizagem, fazendo e refazendo percursos, criando e renovando procedimentos – visando sempre seus alunos reais, que formam um grupo com características próprias.

De acordo com Dalbosco

[...] a aprendizagem não consiste só na assimilação do conteúdo e o crescimento desejado não se resume só no acúmulo de informações, desconectado da formação e do compromisso ético dos envolvidos. Trata-se sim de um retorno a si como apropriar-se a si mesmo, mas não mais segundo o modelo representacional de objetos, mas sim de constituição intersubjetiva do sujeito, na qual ele deve se pôr como um parceiro de iguais direitos na relação e conceber o outro da mesma forma (2008, p. 18).

Assim como nossa aprendizagem própria constitui-se através de assimilações daquilo que está ao nosso redor, precisamos estar conscientes que há outros que estão na mesma situação e dependem da nossa interação para conceber a sua aprendizagem como também a relação consigo mesmo.

Bouffleuer, baseado em Paulo Freire, afirma que a espécie humana é distinta das demais.

Enquanto estas já nascem prontas e são determinadas instintivamente em seus modos de ser e de agir, a espécie humana é uma espécie “aberta”, sendo que cada indivíduo necessita se fazer, decidir sobre o que virá a ser (BOUFLEUER, 2008b, p. 1-2).

Através desta fala podemos refletir um pouco sobre a liberdade de constituição que a espécie humana possui. Ela somente será o que permitirá fazer parte de sua constituição humana.

O mundo humano, enquanto expressão própria das relações que vamos criando com a natureza, com os outros e com nós mesmos, pode ser considerado como resultado de processos de aprendizagem que se expressam sob a forma de conhecimento. Todo conhecimento, assim, pode ser visto como acréscimo que fazemos a nós e a nosso entorno. Assim, o que temos como cultura, como sociedade e como modos de expressão dos sujeitos individuais é o resultado da construção de um conhecimento humano (BOUFLEUER, 2008b, p. 2).

Boufleuer esclarece significativamente a relação existente entre o professor e a sua aprendizagem, destacando a importância da aquisição de novos conhecimentos e a forte relação existente entre o indivíduo e o meio. Dessa forma fica claro o quanto nós profissionais da educação devemos permanentemente buscar a formação contínua e adquirir conhecimentos.

Considerações finais

O princípio de semeadura e colheita se aplica para implantarmos a Verdade de Deus nas nações. É num processo gradual, através da Educação Cristã, que as sementes são plantadas e cuidadas, para produzir frutos em todos os aspectos da vida: pessoal, social, político e econômico. Esta tarefa envolve sociedade, família e escola, comprometidas na educação de uma geração que esteja preparada e habilitada para aplicar princípios bíblicos em todas as áreas da vida.

Seu currículo define um contexto de aprendizagem consistente, integrando as matérias sob a perspectiva da soberania de Deus e Seu propósito na Criação. É comunicado como uma experiência viva do professor para o aluno, através de seu exemplo e domínio da matéria. Opõe-se à apresentação fragmentada e meramente informativa das matérias, que não promove no aluno uma visão integrada e responsável.

Sua metodologia desenvolve o raciocínio criativo, constrói o conhecimento através da pesquisa e fundamenta o aprendizado na aplicação de princípios bíblicos. Usa Fichários de Anotações como exercício de mordomia na educação, e enfatiza a aplicabilidade do conhecimento. O ensino é visto como um processo individual, adequado à necessidade de cada criança. Opõe-se a métodos pré-fabricados e consumistas, que acarretam dependência do meio psicossocial.

Neste contexto percebemos que a Educação por Princípios, apresenta toda uma estrutura capaz de facilitar todo o desenvolvimento do aluno na questão de solução de problemas comportamentais, diferenciando-se das demais estruturas educacionais já tentadas, por meio do processo de ensino e aprendizagem que envolve a pesquisa, raciocínio, relacionamento, registro/ aplicação.

A Educação por Princípios é de vital importância para solidificar a formação de cidadãos reflexivos, frente ao mundo desordenado que nos encontramos na atualidade, além de garantir um processo ensino-aprendizagem satisfatório, devido a sua preocupação também com a produção de pensadores e escritores competentes. Diante das informações expostas, acredita-se que este estudo possa contribuir para formação de futuros pedagogos que se interessem por propostas de educação diferenciadas.

O objetivo geral da Educação por Princípios é o de possibilitar ao educando o despertar de uma maior consciência de mundo e moral através de um trabalho teórico-prático, fundamentado no conhecimento dos ensinamentos de Jesus Cristo e no cultivo de valores essenciais à dignidade humana e sua inter-relação, envolto em princípios como Soberania, Individualidade, Autogoverno, Semeadura e Colheita, Mordomia, Aliança e Caráter.

O novo milênio exige um profissional que direcione o seu olhar para o futuro, que exercite a imaginação e a fantasia de seus alunos na tentativa de solucionar problemas ou situações que os novos tempos trazem. Dessa forma é importante que ele seja provocador e desafiador, contribuindo para a formação de cidadãos críticos e autônomos. Um compromisso de cada educador é cultivar no aluno o espírito inquiridor, ensiná-lo a expressar adequadamente as suas idéias, a aprender com os erros, além de enfrentar obstáculos, levá-lo a acreditar em si e a descobrir seus talentos e potencialidades, despertando o desejo pelo saber. Assim, o professor com visão de futuro amplia o seu campo de ação educacional, o que proporciona ao aluno descobrir o funcionamento e o significado do que lhe é proposto, sabendo o porquê do ensinar e o porquê do aprender.

Mais do que saber “o que” e “como” ensinar e educar, a qualidade da educação se expressa através do conhecimento e da “atitude interna” do professor que está a ensinar. É necessário criar políticas compromissadas com a formação dos professores e que busquem uma visão do ser humano, como ser complexo, ou seja, uma só pessoa com diversos aspectos, como emoção e razão.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carole G. *A Ideia Cristã de Criança: Conceção e Implicações*. Tradução de Tradução de Fernando Guarany Jr. 1. ed. Belo Horizonte: Copyright, 2006.

ASSOCIAÇÃO DAS ESCOLAS CRISTÃS DE EDUCAÇÃO POR PRINCÍPIOS.
Disponível em:< www.aecep.org.br> Acesso em: 20 abr. 2011.

BOUFLEUER, José Pedro. . O paradigma da comunicação e a re-configuração do espaço pedagógico. In: Trevisan, Amarildo Luiz; Tomazetti, Elisete M.. (Org.). *Cultura e alteridade: confluências*. 1 ed. Ijuí: Unijuí, 2006, v. 1, p. 303-319.

BOUFLEUER, José P. ; FENSTERSEIFER, Paulo. E. *A re-configuração da dialética pedagógica com vistas a uma formação emancipadora*. In: III Seminário de Epistemologia e Teorias da Educação e IV Colóquio de Epistemologia da Educação Física, 2008, Campinas. III Episted. Campinas - SP : UNICAMP, 2008a. v. 1. p. 1-9.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. *Secretaria de Educação Fundamental*. Parâmetros Curriculares Nacionais: 3º e 4º ciclos apresentação dos temas transversais. Brasília: MEC/SEB, 1998.

BRITO, Hélvia Alvim F. *Cristãos em tempo integral: vivendo os 7 princípios Bíblicos*. 4.ed. Belo Horizonte: Copyright, 2009.

DALBOSCO, Claudio Almir. *Experiência de si e coordenação da ação docente*. UPF, 2008

DALBOSCO, C. A. . Diálogo consigo mesmo, voz interna da consciência e ação simbólica no contexto pedagógico. *Conexão* (Caxias do Sul), v. 5, p. 97-116, 2006.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.

LYONS, Max. *A Abordagem por Princípios: O método educacional para desenvolver uma Cosmovisão Bíblica*. Tradução de Fernando Guarany Jr. 1. ed. Belo Horizonte: Copyright, 2002.

MATOS, Alderi Souza de. *Breve História da Educação Cristã: Dos Primórdios ao Século 20*. In: Fides Reformata: Educação. ed. Especial. v. XIII, n. 2. São Paulo: Igreja Presbiteriana do Brasil- IPB / Mackenzie, 2008.

SCHAEFFER, Francis. *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

CONSTRUCTOS E SÍMBOLOS DO UNIVERSO INFANTIL A RESPEITO DE DEUS

*Soraya Cristina Dias Ferreira**

“A alma infantil é terna, delicada, modelável, e o que a penetra poderá se fixar definitivamente, determinando-lhe o rumo da vida.”

Edith Stein

Resumo

A neurociência apresenta diversos estudos sobre o cérebro em desenvolvimento, nele as redes neurais formam conexões que ajudam o ser na assimilação e decodificação do mundo circundante. A psicologia enfatiza que esta estratégia não é isenta de comunicações simbólicas advindas também das experiências do vivido. Porém, pouco ainda se tem explorado sobre estas ocorrências do aparelho mental e psíquico na fase de vida infantil, muito menos sobre as influências imaginativas sobre Deus que ganham expressão no ato criativo. Esta comunicação propõe apresentar dados de uma investigação que vem analisando as representações cognitivas e simbólicas do universo infantil a respeito de Deus. Como público alvo a faixa etária escolhida é de crianças de quatro a dez anos, divididas em grupos que recebem educação religiosa e participam de alguma vivência religiosa com seus familiares e outro que recebe esta influência apenas no âmbito educacional.

Palavras-chave: Vida infantil. Deus. Representações cognitivas e simbólicas. Educação Religiosa.

Introdução

Em nossa atualidade, se observa que, em relação à religião, o adulto vem tecendo espaços dialogais com a intencionalidade de priorizar o Ecumenismo e a interação inter-religiosa. Na dinâmica familiar dos países ocidentais, é fato constatado que muitos pais se encontram perdidos nas suas escolhas religiosas e acabam frequentando mais de uma religião, simultaneamente, e/ou já mudaram de religião pelo menos uma vez; outra parte continua frequentando a religião transmitida desde a infância, mas não vive as exigências sacramentais e/ou institucionais por ela estabelecida e outro grupo deixou a prática religiosa para experimentar filosofias de vida que apostam nos valores morais, éticos e/ou em técnicas de controle da mente como fonte de atingir certo equilíbrio. Mediante estas intensas mutações no comportamento do ser religioso e a-religioso, uma reestruturação didática no ensinamento da educação religiosa se tornou necessária, pois, na transmissão deste conhecimento, caiu por terra o ensinamento que priorizava certas doutrinas e o espaço educativo - que tem como dever levar o aluno a um ato reflexivo de maior espectro - passou então a explorar

* Mestre em Ciências da Religião – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas – E-mail: sorayacdferreira@gmail.com

ensinamentos que levam em conta aspectos da cultura religiosa, dos valores morais e relacionais na tentativa de consolidar e incorporar na geração infantil e nos adolescentes o convívio com as diferenças religiosas.

São estes alguns dos fatores que convocam os pesquisadores das Ciências da Religião a examinar o fenômeno, além da concretude da religião em transição, para buscar compreender como os ensinamentos e as vivências religiosas do adulto estão atuando nos constructos e no imaginário infantil. Já que, assim como eles, a criança também expressa suas indagações a respeito do transcendente e tenta verbalizar, simbolizar suas emoções buscando assim o reconhecimento do outro e de si mesma. Portanto, o caminho a ela ofertado pelos mestres pode ou não perturbar o desenvolvimento cognitivo e emocional deste aprendiz que não está inserido na existência apenas para obter absorções cognitivas, comportamentos repassados, linguagens pré-definidas, mas também para decifrar seus desejos, suas tendências, suas habilidades, seus questionamentos sobre o que experiencia, assimila e decodifica do mundo circundante, pois: “O significado não está na palavra, mas na imagem que a palavra cria em nós.” (FRIEDMANN, 2005, p.34). E não está no comportamento aprendido, mas na ressonância deixada na interioridade que faz com que a ação tenha sentido de continuar sendo externalizada. É na busca por este sentido maior que a decodificação deste universo das linguagens: corporais, verbais, simbólicas e arquetípicas podem encontrar amplificações que posteriormente analisadas com o enfoque transdisciplinar trarão contribuições ainda inexploradas na tentativa de ajudar a decifrar a essência do fenômeno Deus manifesto na interioridade do desenvolvimento infantil. Como afirma Jung em seu livro *O Desenvolvimento da Personalidade*, onde aborda temas sobre a psicologia infantil: “Se conhecermos as causas de um fenômeno, já é muito; mas isto ainda não representa tudo aquilo de que necessitamos. O passo seguinte será conhecer os efeitos que essas causas externas produziram na alma da criança.” (JUNG, 2011, p.165).

Esta pesquisa tem então a intencionalidade de amplificar um pouco mais este assunto que merece, por parte do adulto/educador, um despertar perceptivo que leve em consideração o desenvolvimento subjetivo da criança, pois, como enfatiza a psicologia, esta estratégia não é isenta de comunicações simbólicas advindas também das experiências do vivido que não pode excluir a plasticidade do desenvolvimento consciente e inconsciente. Porém, mesmo com apontamentos que demonstram a importância de uma compreensão multifacetada sobre o fenômeno religioso em todas as fases do desenvolvimento humano, pouco ainda se tem explorado sobre como concomitantemente se dão essas ocorrências no aparelho mental e emocional na fase de vida infantil. O que nos leva a sair da observação clínica e cotidiana das

crianças para explorar também o universo educacional, na tentativa de ampliar um pouco mais o entendimento sobre as representações cognitivas e simbólicas do universo infantil a respeito de Deus. Para tanto, o público alvo e a faixa etária escolhida é de crianças de quatro a dez anos, divididas em grupos que recebem educação religiosa e participam de alguma vivência religiosa com seus familiares e outro que recebe esta influência apenas no âmbito educacional. Vamos então adentrar em questões apontadas por algumas teorias que buscam decifrar as construções desta primeira fase existencial.

1 O desenvolvimento infantil entre a junção do mundo interno e externo

Grandes autores da teoria do Desenvolvimento Humano descrevem que logo após a fecundação o embrião passa por uma série de transformações onde seu corpo biológico se estrutura de acordo com determinados padrões genéticos. Seguindo dados de uma abordagem cronológica do ser em crescimento, é possível também constatar que, durante a gestação, fatores estressantes experienciados pela mãe e/ou a ingestão de substâncias tóxicas ocasionam danos reversíveis e irreversíveis no desenvolvimento dos bebês que vivem com ela em simbiose onde o eu carente de independência e consciência ainda não pode se diferenciar-se. Já ao nascer, à constituição dos processos conscientes se intensificam, mas o ser continua em contato recíproco com os conteúdos inconscientes, pois: “O inconsciente é a mãe criadora da consciência. A partir do inconsciente é que se desenvolve a consciência durante a infância, tal como ocorreu nas eras longínquas do primitivismo, quando o homem se tornou homem.” (JUNG, 2011, p.128). Existe assim um período de consciência primitiva que é diretamente influenciada pelo contato com os pais ou pelos adultos por ela responsáveis até os dois ou três primeiros anos de vida, para depois a psique individual ir se diferenciando através dos constructos adquiridos pela consciência civilizada que é acelerada também pelo processo educacional que recebe a tarefa de favorecer o desenvolvimento da personalidade da criança que acolhe.

É mediante estes pressupostos que podemos afirmar que componentes socioemocionais do ser em formação, ou seja: “[...] a relação entre a análise do contexto social, o processamento cognitivo e as bases neurais do cérebro.” (MONTEIRO; NETO, 2010, p.163). Ocorrem através dos muitos *inputs* recebidos do mundo externo que são armazenados no mundo interno, portanto, o contato: social, cultural, educacional e religioso que a criança recebe deixa marcas em seu mundo subjetivo, fator este que continua desafiando a compreensão das diversas teorias do desenvolvimento humano. Porém, mesmo

diante do que ainda permanece oculto, sobre a formação do conhecimento no universo infantil, estudos demonstram que a criança como ser lançado ao mundo e incapaz de sobreviver por si mesma, depende do adulto que a recebe, pois é através dele que ela aprenderá a expressar as diversas linguagens do vivido, como: tocar, ouvir, balbuciar, soletrar, falar, escrever, representar e até mesmo a simbolizar. Desse modo:

A criança se encontra de tal modo ligada e unida à atitude psíquica dos pais, que não é de causar espanto se a maioria das perturbações nervosas verificadas na infância devam sua origem a algo de perturbado na atmosfera psíquica dos pais. (JUNG, 2011, p.48).

Esta relação, que acaba absorvendo aspectos da dinâmica psíquica ambiental, é, portanto, um fenômeno multideterminado, mas também passa pelo crivo do não determinado. Porém, uma vez que todas as informações recebidas pela criança são armazenadas fortalecendo o mundo de suas representações e emoções, o adulto - ser possuidor de um dinamismo psíquico que o faz agir de determinada maneira no mundo - deve se preocupar com os conteúdos que sua bagagem existencial oferece nas relações que consolida ou delega. Já que nos tempos modernos esta atmosfera psíquica é influenciada também pelos avós, demais familiares e educadores, uma vez que se torna cada vez mais comum os avós assumirem o papel dos pais e as crianças iniciarem a vida escolar precocemente. Nestes casos, a psique infantil será regida por uma coletividade que deve ser levada em consideração no espaço educacional e no espaço psicoterapêutico caso esta intervenção venha ocorrer devido ao fato da criança apresentar alguma dificuldade de adaptação social e/ou subjetiva. É assim, que o papel de um adulto consciente para com a formação da independência da criança e de sua consolidação na vida coletiva, seja ele pai, parente ou educador é de extrema importância neste período onde o desenvolvimento emocional e cognitivo da criança possui maior plasticidade de absorção ao meio em que ela vive. Como especifica Piaget:

[...] as regras morais, que a criança aprende a respeitar, lhe são transmitidas pela maioria dos adultos, isto é, ela as recebe já elaboradas, e, quase, sempre, nunca elaboradas na medida de suas necessidades e de seu interesse, mas de uma vez só e pela sucessão ininterrupta das gerações adultas anteriores. (PIAGET, 1994, p.23)

Estes argumentos demonstram que é através desta fantástica linha do tempo cronológico, existencial e relacional que a criança vai se constituindo enquanto ser biológico, familiar, social, escolar, cultural, religioso ou não, pois o bebê de hoje será lançado no mundo dos intensos estímulos externos, onde novas metamorfoses vão eclodir em todas as demais

fases do seu existir, até o momento em que um novo ciclo dará início ao morrer. É então através das intensas relações com o mundo circundante que as crianças recebem influências dos conteúdos formais e emocionais transmitidos pelos adultos e por isso este pequeno aprendiz necessita que este mestre leve em consideração que seu ser continua sendo possuidor de uma vida interior, onde um olhar subjetivo é construído juntamente com este mundo que ela experiencia como dado.

Para alguns autores, é justamente esta parte que abrange o desenvolvimento da interioridade da criança ainda pouco desvendada pelo adulto, que clama por uma tarefa analítica que leve em consideração o fenômeno multifacetado presente desde o ciclo inicial da vida do humano que traz em si estádios conscientes e inconscientes. Como já evidenciado: “Há evidências de que um bebê vem ao mundo equipado com algumas capacidades perceptivas, porque um recém-nascido consegue localizar um som, discriminar mudanças de posições de objetos visíveis que se movem no espaço.” (BERNS, 2002, p.282). Complementar a esta ideia Jung destaca que: “A alma infantil, antes da etapa da consciência do “eu”, de modo algum se acha vazia ou sem conteúdo.” (JUNG, 2011, p.54). Afirmativas que contradizem a ideia apresentada pelo médico e filósofo John Locke (2005) que especifica que a criança nasce como uma página em branco não possuindo assim fatores inatos ou *a priori* na formação de sua personalidade. Deste modo, hoje, através da engenharia biomédica que cada vez mais aperfeiçoa as ultrassonografias, é possível constatar que se essa *tabula rasa* realmente acontece-se na vida uterina o ser em gestação seria simplesmente um parasita em desenvolvimento biológico, tendo a constituição do seu ser psíquico início somente quando através da interação com o mundo totalmente externo a ela se processaria a maturação reflexa, o contato perceptivo, os tônus afetivos. Porém, é através da energia vital fecundada que o ser inicia seu aprendizado mental e emocional, o que leva a criança a dar continuidade ao seu autodesenvolvimento de acordo com as experiências que produzem não só representações mentais mais tarde verbalizadas, mas também representações simbólicas cada vez mais elaboradas, porque chega um momento que a criança sai da representação do signo para expressar a força do símbolo vivo.

É através destes vários argumentos comprobatórios e de outros ainda não compreendidos pelo campo científico, que a grande questão para os psicólogos continua sendo a de tentar desvendar o que ocorre na dinâmica psíquica deste ser em formação biológica e cerebral, mas também psíquica, que de certa forma encontra-se em relação com o mundo, desde sua concepção, e que, nesta grande jornada imposta pelas diversas fases do seu crescimento, encontra mudanças quantitativas e qualitativas a serem processadas, assimiladas,

acomodadas e ressignificadas. O que nos remete a pensar que se a criança não é mera reprodução do que aprende na família, na escola e na sociedade ainda resta-nos encontrar caminhos analíticos para desvelar se a forma de transmissão do vivido e do aprendido, encontra-se em harmonia e se realmente ela vem agregando os valores necessários para promover no humano um crescimento realmente saudável nas suas dimensões socioculturais e religiosas. Como questionado pela pedagoga Friedmann:

[...] será que existe consciência da importância de propiciar à criança o desabrochar de sua essência mais profunda, dos seus verdadeiros valores potenciais, do seu ser mais autêntico, da sua alma? Será que sabemos como? (FRIEDMANN, 2005, p.11).

Será que a educação religiosa tem sido repassada de forma correta para o universo infantil? Será que os valores religiosos de uma geração em transição estão levando em consideração que o desenvolvimento infantil tem na base do seu crescimento conteúdos pertencentes a uma vida afetiva que recebe influências cognitivas, subjetivas e arquetípicas? Se já é sabido que não basta apenas elaborar um bom material didático, pois a maior ferramenta está na capacidade da transmissão do conhecimento que requer o respeito relacional, o compromisso com o saber, o ofertar algo de si mesmo. Como delegar esta função para profissionais que ainda não dominam conhecimentos da cultura religiosa, da alma infantil e, às vezes, até mesmo de suas próprias manifestações emotivas? Será que as condições físicas da sala de aula, o método pedagógico escolhido, a formação dos docentes e as contribuições familiares estão em consonância com o desenvolvimento, as necessidades e os questionamentos da criança a respeito do fenômeno religioso? Para se chegar à resposta da verdadeira construção do saber, o autoquestionamento se torna imprescindível, uma vez que: “O papel do educador deve estar centrado na formação do Ser pensante, crítico e transformador, que desenvolva a capacidade de lidar com os problemas educacionais e sociais.” (RELVAS, 2011, p.126).

2 O nascimento das expressões lógica, gráficas e simbólicas

Diversos profissionais exploram a evolução lógica e gráfica que as crianças vão apresentando desde o primeiro contato estabelecido com os materiais didáticos e métodos pedagógicos. Através dos constructos mentais, que possui uma vasta abertura em formações advindas também do ato criativo, se pode perceber que dos rabiscos vão saindo formas cada vez mais elaboradas, pois:

Quando a criança se instala com sua folha de papel contra a parede, ela encontra um espaço que se torna um prolongamento de seu “eu”, no interior do qual ela pode tudo. Essa superfície branca, tela ou espelho, permite que, sozinha consigo mesma, viva um momento fora do tempo e do espaço reais, rico de sensações e de necessidades pessoais que Stern descreve como “o diário íntimo de seu psiquismo”, comparado ao mundo do sonho. (GREIG, 2004, p.141).

É neste espaço dado gratuitamente para criança, com a intencionalidade de que ela manifeste sua intimidade através de imagens projetivas que se pode constatar que apesar dos constructos cognitivos apresentarem estágios gráficos similares no desenvolvimento infantil, uma energia espontânea ultrapassa as representações formais que parece impor um caminho do simbólico para o realismo e acabam demonstrando a existência de um caminho não unilateral, pois o universo das representações simbólicas, dos sonhos e das emoções - que também parecem ter um padrão que leva alguns autores a classificá-los desprezando as diferentes tonalidades e simbologias manifestas pela dinâmica psíquica - impõem novas hermenêuticas onde a junção existente entre mundo interno e externo seja cientificamente estudada impedindo assim a ocorrência de uma enantiodromia científica. Como nos alerta Jung:

O “eu” como sujeito da consciência é uma grandeza complexa encontrada a modo de algo já existente no decurso do desenvolvimento; é constituída, em parte, das disposições herdadas (os constituintes do caráter) e, de outra parte, das impressões adquiridas inconscientemente, bem como de suas manifestações subsequentes. Com relação à consciência, a psique é algo preexistente e transcendente. Poder-se-ia designá-la, a maneira de Du Prel, como o “sujeito transcendental”. (JUNG, 2011, p.102).

Portanto, é também incumbência dos métodos de aprendizagem que se leve em consideração que: “[...] o ato de aprender é um ato de plasticidade cerebral, modulado por fatores intrínsecos (genéticos) e extrínsecos (experiências).” (RELVAS, 2011, p.58). Onde o desenvolvimento humano é em todas as suas etapas orientado por uma intensa comunicação relacional que perpassa conteúdos conscientes e inconscientes, subjetivos e sociais. Deste modo, é nesta fase do conhecimento infantil que os educadores devem dar atenção a diversos fatores, mas em destaque segue os seguintes: a criança não frequentará a escola apenas para aprender formas lógicas, dedutivas, culturais, comportamentos morais e éticos de uma geração; é o âmbito educacional um dos primeiros espaços onde o pequeno ser fará sua inserção social enfraquecendo gradativamente sua simbiose familiar. Então, a escola tem de ser para criança um referencial de equilíbrio também emocional, pois é através desta interação educacional que:

Vai-lhe ser dada a oportunidade de ela própria estabelecer seu estatuto e de travar relações de reciprocidade com seres que são verdadeiramente “iguais a ela”, que lhe não são superiores *ex-officio* e não estão, por definição, animados de boa vontade para com ela. (OSTERRIETH, 1972, p.124).

É mediante esta nova aventura que a criança vai entre iguais internalizar regras de convivência e trocar experiências próprias ao seu universo e por isso, companheiros de uma mesma jornada e educadores acabam sendo os facilitadores de um processo em intenção construção cognitiva e emocional que refina a percepção de si mesmo e de mundo em reciprocidade com o âmbito familiar. Diante desta evolução, pode se afirmar que a produção infantil seja ela verbal ou simbólica, continua sendo o melhor indicativo para analisar se os caminhos a ela ofertados estão realmente promovendo seu potencial interativo, adaptativo e existencial.

3 Contribuições da teoria de Piaget

Foi observando as diversas etapas do desenvolvimento infantil que Piaget construiu sua teoria sobre os fenômenos evolutivos da inteligência e da afetividade. Para ele, os atos biológicos se adaptam e se organizam devido a algumas leis que demonstram que: “[...] a mente e o corpo não funcionam independentemente um do outro.” (WADSWORTH, 1995, pg. 01). Sendo assim, o desenvolvimento ontogenético se estrutura em conjunto com o desenvolvimento filogenético, onde o homem continuamente busca a manutenção do seu todo, dos seus processos intrapsíquicos e interpssíquicos e para demonstrar esta evolução, Piaget analisou as ocorrências dos constructos mentais e descreveu etapas onde concluiu que: “O desenvolvimento é concebido como um fluxo contínuo de modo cumulativo, em que cada nova etapa é construída sobre as etapas anteriores.” (CARVALHO, 1996, pg. 39). Estas fases do desenvolvimento infantil foram por ele subdivididas da seguinte maneira:

- a. De 0 a 2 anos - estágio Sensório-Motor
- b. De 2 a 7 anos - estágio do Pensamento Pré-Operacional
- c. De 7 a 11 anos - estágio das operações concretas
- d. De 11 a 15 anos - estágio das operações Formais

É fato, que as mudanças de um mundo em constante evolução levaram alguns pesquisadores pós-piagetianos a refutaram parte de sua exposição, como por exemplo: “[...] a

crença de Piaget de que os sentidos não estão inter-relacionados no nascimento e só são gradativamente integrados por meio da experiência.” (PAPALIA; OLDS, 2000, p. 131). E de que a capacidade de raciocinar e o pensamento simbólico são habilidades pré-fixadas nos estágios mais avançados. Por exemplo: através dos seus experimentos Piaget intuiu que: “[...] as crianças com menos de seis anos não conseguem distinguir entre pensamentos ou sonhos e entidades físicas reais.” (PAPALIA; OLDS, 2000, p. 199). Porém, através de outros métodos de investigação foi constatado que: “[...] as crianças realmente descobre suas mentes em algum momento entre as idades de dois e cinco anos, quando seu conhecimento sobre os estados e atitudes mentais se desenvolve dramaticamente.” (PAPALIA; OLDS, 2000, p. 199). No entanto, como toda teoria revisada só pode ser compreendida a partir das ideias inicialmente germinadas, alguns pontos da teoria de Piaget devem ser aqui percorridos para o entendimento da construção infantil, são eles:

3.1 Estágio sensório-motor (0 - 2 anos)

O período sensório-motor ocorre do nascimento até os dois anos e as subestruturas cognitivas desta etapa são percebidas como uma preparação para o desenvolvimento cognitivo da criança, pois a consciência começa por um egocentrismo inconsciente onde: “[...] a elaboração do universo pela inteligência sensório-motora constitui a passagem de um estado em que as coisas gravitam em torno do eu central que crê dirigi-las, ao mesmo tempo em que se ignora a si próprio como sujeito.” (PIAGET, 1975, p.324). Nestes primeiros meses de vida, o afeto é então visto apenas como atividade reflexa indiferenciada, onde só ao final dos dois anos os sentimentos afetivos das crianças começam a desempenhar um papel na escolha das suas ações. A inteligência prática ou senso-motora aparece então bem antes da linguagem. Nesta fase, a manipulação dos objetos é frequente e só depois os processos da inteligência iniciam à construção de um universo objetivo, onde o próprio corpo aparece como elemento entre os outros, e ao qual se opõe a vida interior localizada neste corpo. Já em relação à afetividade no primeiro nível, tem-se o estágio das técnicas reflexas que corresponderão os impulsos instintivos elementares, ligados à alimentação, onde as crianças sugam, choram e buscam liberação para o seu desconforto. No segundo nível de afetividade o lactente começa por se interessar essencialmente por seu corpo, seus movimentos e pelos resultados destas ações, mas ainda não existe a consciência pessoal, propriamente dita. O terceiro nível de afetividade é a “escolha do objeto” isto é, pela objetivação dos sentimentos e pela sua projeção com o progresso das condutas inteligentes, os sentimentos ligados à própria

atividade se diferenciam e se multiplicam: alegrias e tristezas ligadas ao sucesso e ao fracasso. Normalmente a escolha do objeto refere-se, primeiramente, à pessoa da mãe, depois à pessoa do pai e dos próximos e a qualidade destas relações demarcam tonalidades afetivas que prosseguem no curso do período seguinte.

3.2 Estágio do pensamento pré-operacional (2 a 7 anos)

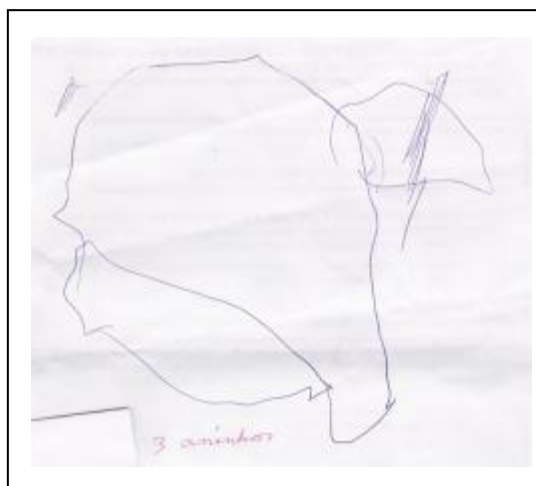
Nesta etapa do estágio pré-operacional, também considerada como segunda infância a capacidade de representação de objetos, onde uma coisa pode representar outra e o pensamento simbólico se torna mais sofisticado, mas a capacidade de pensar logicamente ainda não ocorre porque elas centram-se apenas num aspecto. Na ordem de aparecimento os tipos de representação da criança são:

Imitação diferida → ela brinca de fazer comidinha, imitando uma situação anterior por ela observada.

Jogo simbólico → ela brinca com um objeto qualquer como se ele fosse o objeto do seu desejo.

O desenho → ela não tem noção de desenho, só rabisca o que imagina.¹

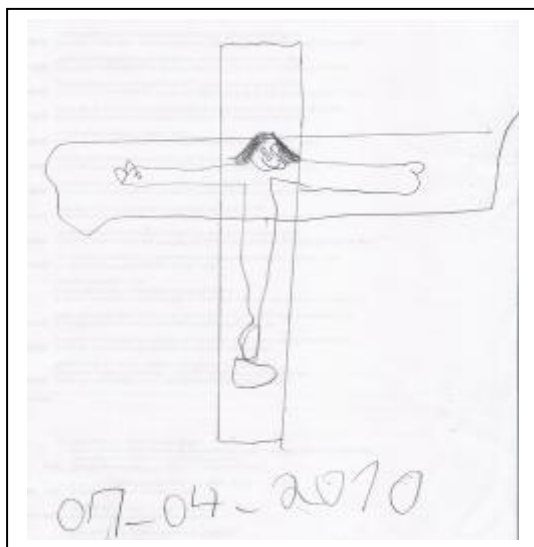
B. E. R. F.
Idade: 03 anos



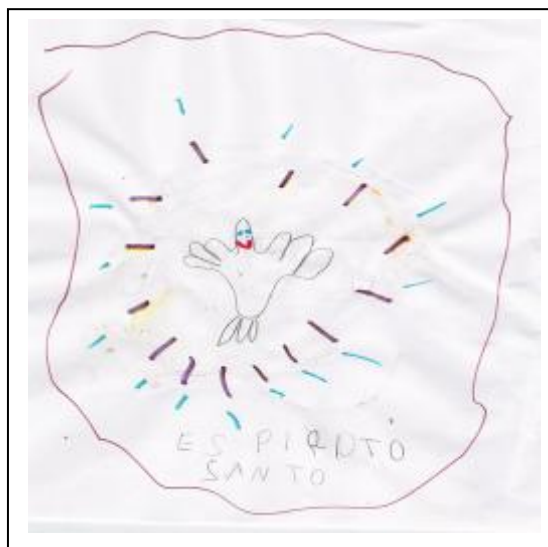
B. E. R. F. - Idade: 03 anos

Imagens mentais → São representações internas de objetos ou de experiências perceptivas passadas, ou seja, as imagens são cópias de percepções estocadas na mente. Neste sentido, devem ser concebidas como símbolos.

¹ Como exemplo será apresentado o desenvolvimento simbólico de uma mesma criança em idade subsequente.



B. E. R. F. - Idade: 07 anos



B. E. R. F. - Idade: 07 anos e 11 meses

Imagens mentais - Linguagem falada → Piaget defendeu, com base na sua observação das conversas infantis, que há essencialmente duas classificações das falas da criança pré-operacional: (1) a fala egocêntrica caracterizada pela ausência da verdadeira comunicação e (2) a fala socializada. Dos dois aos quatro ou cinco anos, a fala infantil, em parte, não tem a intenção de comunicação, são apenas monólogos coletivos, pois sua fala é nitidamente egocêntrica. Com o aparecimento da linguagem, as condutas são profundamente modificadas no aspecto afetivo e no intelectual e a criança se acha às voltas, não apenas com o universo físico como antes, mas com dois mundos novos e intimamente solidários: o mundo social e o das representações interiores. Piaget referiu-se ao uso de símbolos ou signos como a função semiótica.

Piaget e Inhelder (2003) citaram dois tipos de estudos que sustentaram seus argumentos de que a linguagem nem é necessária, nem é suficiente para assegurar o desenvolvimento do pensamento lógico. Estudos com surdos-mudos mostraram que eles desenvolviam o pensamento lógico nos mesmos estágios sequenciais das crianças normais, mas com um ou dois anos de atraso em algumas operações. Isto indica que: “[...] a linguagem não constitui a origem da lógica, mas, pelo contrário, é estruturada por ela.” (PIAGET; INHELDER, 2003, p.83). Já Lenneberg (1967) citado por Berns (2002, p.308) enfatiza que: “Se as crianças não forem expostas à linguagem antes dos 2 anos, terão maior dificuldade para aprender a falar depois.” E continua afirmando que: “Esse principio foi demonstrado por estudos de crianças surdas e de crianças com lesão cerebral.” (BERNS, 2002, p.308). Piaget também relata que os principais obstáculos ao pensamento lógico são:

Egocentrismo → A criança não pode assumir o papel ou o ponto de vista do outro. Ela acredita que todos pensam como ela e que todos pensam a mesma coisa que ela. Este egocentrismo não é proposital e aparece como um jogo simbólico que constitui uma atividade real do pensamento, embora essencialmente egocêntrica. Exemplo: Jogo de boneca, brincar de comidinha.

Animismo → A criança atribui vida a objetos que não estão vivos e ficam confusas diante de objetos ainda não familiares.

Raciocínio Transdutivo → Incapacidade para raciocinar com sucesso sobre as transformações sucessivas.

Centração → Uma criança diante de um estímulo visual tende a fixar sua atenção sobre um número limitado de aspectos perceptuais do estímulo recebido, ou seja, ela não é capaz de descentrar para pensar com lógica.

Reversibilidade → que é a característica que melhor define a inteligência. Nesta fase a criança é ainda incapaz de compreender que as coisas podem ter mais de um sentido, portanto, seu pensamento é irreversível.

À medida que o desenvolvimento cognitivo ocorre, estas características gradualmente se integram. Uma deterioração do egocentrismo permite a uma criança descentrar e acompanhar transformações simples, o que acaba ajudando na construção da reversibilidade. Já em relação a conteúdos morais, se a criança tem alguma expectativa de que a mentira não será punida, ela não vê nada moralmente errado em mentir e só mais tarde ela adquire correlações mais apuradas. No entanto, o desenvolvimento cognitivo e afetivo não está parado, mas ao contrário estão em mudança contínua, com a assimilação e acomodação resultando na constante construção de novas estruturas cognitivas.

3.3 O estágio das operações concretas (7 a 12 anos)

Antes a idade média de sete anos coincidia com o começo da escolaridade da criança, aonde o estágio das operações concretas chega até o pensamento lógico e reversível, o brincar torna-se impetuoso o que a ajuda a avaliar sua própria força, sua capacidade de compreender os pontos de vista dos outros a torna um ser mais flexível em seus julgamentos morais e surge a capacidade de operar logicamente sobre os problemas da conservação. Atualmente, as crianças chegam à escola cada vez mais cedo e tão fato acabou instigando novas pesquisas, pois o contexto relacional estimula os processos de comunicação que possibilita ampliações na maturação afetiva e cognitiva da criança. Como afirma Piaget (1975), nesta fase, já ocorre

uma acomodação intuitiva que unifica o pensamento pré-conceptual e simbólico ao pensamento operatório.



B. E. R. F. - Idade: 08 anos e 10 meses

3.4 O estágio das operações formais (12 a 15 anos ou mais)

Este estágio não foi alvo da pesquisa, mas vale ressaltar que o adolescente já possui as operações formais completamente desenvolvidas, pois seu equipamento estrutural cognitivo é aprimorado pelos mesmos processos lógicos do adulto. Se uma criança operacional concreta não está completamente livre das percepções do passado e do presente em contrapartida, uma criança com as operações formais plenamente desenvolvidas pode lidar com todas as classes de problemas. Ela pode raciocinar de forma efetiva na linha do tempo: presente, passado e futuro, bem como sobre problemas hipotéticos e problemas proposicionais verbais. Seu raciocínio vai dos fatos específicos às conclusões gerais. Já em relação ao desenvolvimento afetivo, esse é caracterizado por dois fatores principais: o desenvolvimento dos sentimentos idealistas e a continuação da formação da personalidade. Por isso, uma das principais diferenças afetivas entre o pensamento do adolescente e o do adulto reside no fato de que inicialmente, no uso das operações formais, o adolescente aplica o critério de pura lógica no julgamento dos eventos humanos, nisto consiste seu egocentrismo. Aos adolescentes falta uma apreciação completa do modo como o mundo está organizado, mas desaparece a crença inicial de que as regras são permanentes e impostas extremamente por uma autoridade. Neste estágio, as regras são do conhecimento de todos e contam com o acordo de todos. O

egocentrismo diminui quando o adolescente aprende a fazer uso efetivo da lógica em relação à realidade da vida e passa a reconhecer que nem todos os eventos são critérios estritamente lógicos. Sendo assim:

O adolescente graças a sua personalidade florescente, se vê como igual aos mais velhos, embora diferentes deles. Ele quer ultrapassá-los e surpreendê-los pela transformação do mundo. Isto acontece porque os sistemas ou planos de vida dos adolescentes são ao mesmo tempo repletos de sentimentos generosos e altruísticos ou de projetos misticamente fervorosos e de uma inquietante megalomania e egocentricidade consciente. (PIAGET, 1967, p. 66).

A caracterização do pensamento do adolescente se baseia em uma transição de mudanças, onde o raciocínio concreto (\pm 12 até 16 anos) começa a ser modificado pelo raciocínio formal. Busca através da lógica e da adaptação social ver o mundo de forma mais consciente e variável, mas ainda possui tendências egocêntricas, julgando o lógico como absoluto e se perdendo um pouco nos fatos do mundo real. Neste período de transição ele se aproxima do pensamento adulto maduro, mas segundo Piaget, sua personalidade ainda não está definida para separar seu eu individualista e formar uma personalidade orientada para o mundo social. É ainda um período de passagem da fase adolescente para a fase adulta, pois as mudanças do seu próprio corpo, seus desejos e sentimentos transformam sua maneira de pensar e interagir com o mundo e este questionamento levará o adolescente a romper com o raciocínio concreto e ter mais autonomia, expressividade ao aprender formular hipóteses, controlar variáveis, ou seja, refletir sobre o seu próprio pensamento o que caracteriza a construção de um raciocínio formal.

4 A pesquisa

4.1 O método

O instrumento mais adequado para dar continuidade a esta investigação foi:

1. Estabelecer uma entrevista com diretores e/ou educadores do ensino religioso das escolas selecionadas para solicitar sua contribuição com a pesquisa, conhecer o material didático aplicado e o perfil religioso das crianças matriculadas.
2. Entrevistar nas instituições religiosas que cederam espaço o formador religioso (catequista, monitor, guia espiritual, etc.). Para também conhecer a forma e o material utilizado na prática evangelizadora.

3. Conversar com os pais para saber se a criança participa de vivência religiosa no âmbito familiar e se a criança apresenta ou apresentou algum problema no seu desenvolvimento, a fim de averiguar se os mesmos poderiam comprometer ou exigir maior atenção na aplicação dos dados a serem pesquisados.
4. Elaborar um questionário para aplicar nas crianças entrevistadas. O mesmo foi elaborado da seguinte forma: duas perguntas objetivas sobre o que pensam e o que a ela já foi ensinado; e um convite para criação de um desenho livre sobre como elas imaginam Deus.

A pesquisa teve início em uma instituição religiosa onde a anamnese com os pais foi possível. Porém, como ao procurar uma escola de classe média, à tentativa foi infrutífera, devido a procedimentos burocráticos para entrar em contato com os pais. A pesquisa, a partir de então, acabou sofrendo alterações metodológicas, onde foi necessário modificar o questionário, para que algumas informações sobre a vivência religiosa familiar ou não, fossem coletadas. Complementar a esta modificação o mascote Cristalino² foi criado para tornar a atividade mais lúdica e servir de mediador deste nosso diálogo. Vale ressaltar que mesmo com esta dificuldade, alguns pais foram procurados depois da aplicação, devido ao fato de algumas crianças terem apresentado visíveis problemas no seu desenvolvimento, o que acabou exigindo um feedback com a finalidade de sugerir os devidos encaminhamentos.

4.2 População

Tendo em vista o alvo da pesquisa crianças de 04 a 10 anos com vivência religiosa familiar e inserida em espaços educacionais onde recebem educação religiosa; e outras que recebem educação religiosa apenas no âmbito educacional, onde encontrá-las? Algumas opções foram às escolhidas:

- Em espaços religiosos de diferentes denominações onde as crianças estudam e praticam a religião dos pais;
- Nos colégios, dentro das salas de aula. Escolhendo duas amostras, uma em colégio onde as crianças recebem educação religiosa e outro onde elas não recebem ensinamentos religiosos diretos;

² Arte criada pelo desenhista Túlio Silva Campos.

- Em instituições de apoio ao desenvolvimento infantil, sendo escolhida uma unidade onde as crianças não recebem nenhum tipo de valores religiosos e outra onde as crianças recebem influências de religiosidade cristã;
- Em locais onde algumas crianças recebem dos pais valores relacionados à filosofia de vida.

4.3 Perfil da amostra

No total foram entrevistadas 135 crianças, na cidade de Itabirito Minas Gerais, onde elas responderam ao questionário dentro de suas salas de aula ou na instituição visitada.

Características das crianças entrevistadas:

- Crianças entre 04 e 10 anos;
- Classe baixa e média;
- Estudantes do primário até a 4ª série;

DESCRIÇÃO	QUANTIDADE DE CRIANÇAS
Escolas particulares (com inclusão)	31
Escola Municipal	53
Casa de abrigo infantil	10
Pastoral da criança e do Menor	11
Instituições religiosas	30

4.4 Análise dos dados

Quanto ao gênero:

MASCULINO	FEMININO
67	68

IDADE	MASCULINO	FEMININO
04 anos	-	02
05 anos	-	02
06 anos	12	14
07 anos	12	13
08 anos	10	07
09 anos	25	19
10 anos	07	08
11 anos	01	03

Quanto à prática religiosa das crianças:

DESCRIÇÃO	QUANTIDADE
Católica	96
Evangélica	13
Frequenta mais de uma prática religiosa e/ou filosofia de vida	12
Igreja Deus é amor	02
Salão do Reino das Testemunhas de Jeová	03
Igreja do Evangelho Quadrangular	02
Igreja da Paz	02
Igreja Cristã	02
Igreja Universal	01
Igreja Batista Shalon	01
Igreja Batista da Lagoinha	01

OBSERVAÇÕES	QUANTIDADE
Crianças católicas não praticantes porque os pais não frequentam igrejas	25
Crianças que frequentam mais de uma religião porque os pais possuem religiões diferentes	12
Crianças que são proibidas de frequentar a religião do pai ou da mãe por causa das diferenças religiosas familiares	06
Crianças que frequentam mais de uma religião, sendo uma cristã e outra não cristã	07
Crianças que frequentam uma religião cristã concomitantemente com alguma filosofia de vida	05

Quanto à predominância do pensamento da criança a respeito de Deus:

ATRIBUTOS PROXIMAIS	QUANTIDADE
Deus é bom, é bondade	45
Deus é amor	32
Deus é o criador de tudo, a pessoa mais poderosa e importante.	25
Deus é quem nos ajuda nas dificuldades e nos cura	20
Deus é o salvador, libertador	10
Deus é maravilhoso	09
Deus é fiel	07
Deus é carinhoso	06
Deus é corajoso, batalhador e forte	05
Deus é inteligente	04
Deus é meu pai	03
Deus é humilde	03
Deus é aquele que é lá do céu	02
Deus é o homem que nunca pecou	02
Deus é quem está na gente	02
Deus é quem já lutou com o inimigo	02
Deus é o mistério da vida	02
Deus é misericordioso	02
Deus é o homem de coração bom e grande	02
Deus é quem perdoa	02
Deus é quem protege dos pesadelos e dos medos	02

Deus é a luz do mundo	01
Deus é quem morreu na cruz para nos salvar	01
Deus é virgem	01
Deus é aquele que mora num castelo e de lá faz as coisas	01
Deus é aquele que ajuda a tirar notas boas	01
Deus é o que fez o nosso corpo	01
Deus é a verdade, ninguém vai ao pai se não por Ele	01

Quanto à predominância dos ensinamentos recebidos a respeito de Deus:

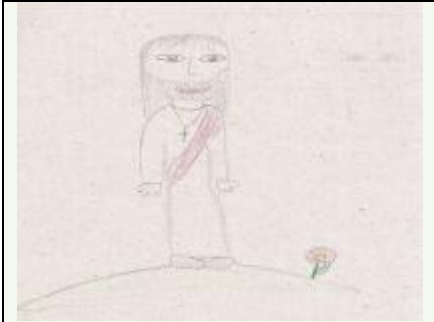






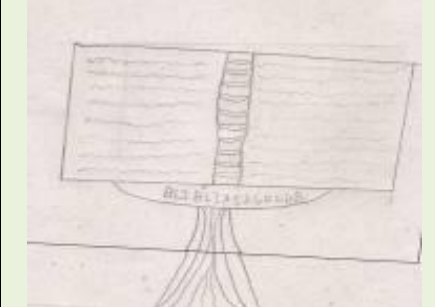

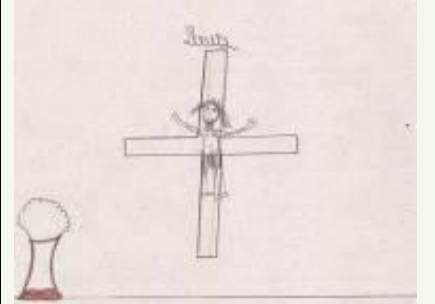
DESCRIÇÃO DOS ENSINAMENTOS	QUANTIDADE
A rezar (orar)	24
Que Ele não gosta que a gente fale palavrão e desobedeça	16
Que Ele cura os doentes, os cegos e a gente.	12
Que Ele é o criador de tudo, do universo.	11
Que Ele protege a gente	07
Não me ensinaram nada	09
Os sacramentos, os 10 mandamentos da lei de Deus, os cinco mandamentos da Igreja	06
Que Ele é o único salvador	06
Que existe um só Deus	05
Que Ele perdoa as pessoas	04
Que Ele morreu na cruz	03
Que Ele castiga	03
Que Ele não gosta de gente triste	03
Que Ele criou Adão e Eva	02
Que Ele é prosperidade	02
Que Ele é o pai de Jesus	02
Que Ele é o pai de todos	02
Que Deus não mente	02
Que Ele é o bom pastor	02
Que a gente tem de ter fé nele	01
Que o nome dele é Jeová	01
Que Deus é Jesus	01
Que Deus não é brincadeira	01
Que a gente tem de ir na Igreja	01
Que a Bíblia é muito importante	01
Que tem de respeitar pai e mãe	01
Que Deus não gosta de criança que briga	01
Que Ele transformou água em vinho	01
Que Ele é o pai dos cadeirantes e paraplégicos	01
Que a gente tem de respeitar as pessoas diferentes	01
Que a gente tem de respeitar o planeta	01
Que Ele é meu agricultor e eu sou a semente	01

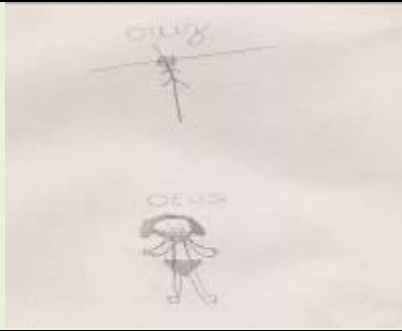





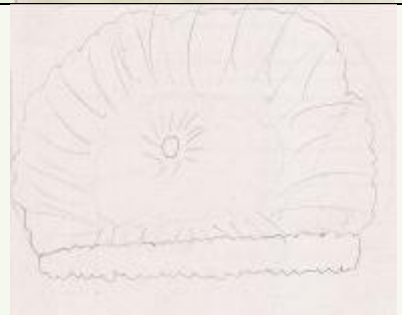

Quanto à predominância das imagens simbólicas a respeito de Deus: Como a criança passa pela fase da imitação as professoras ajudaram a neutralizar o contato interativo durante







a aplicação da pesquisa. Sendo assim, a amostragem abaixo foi selecionada por categorias de aproximação ou por características únicas.

Como imagina Deus	Como imagina Deus	Quantidade / Predominância
		<p>24 crianças simbolizaram figura humana</p>
		<p>19 crianças simbolizaram Deus como aquele que está nas nuvens</p>
		<p>18 crianças simbolizaram Deus como mediador entre céu e terra</p>
		<p>16 crianças simbolizaram figura humana em plano transcendente</p>


		<p>11 crianças simbolizaram Jesus na cruz</p>
		<p>09 crianças simbolizaram a cruz</p>
		<p>07 crianças simbolizaram elementos da natureza</p>
		<p>08 crianças simbolizaram figuras de anjos ou Deus entre anjos</p>
		<p>04 crianças simbolizaram figuras de animais</p>

		04 crianças simbolizaram a imagem de Jesus Cristo
		03 crianças simbolizaram a figura paterna
		03 crianças simbolizaram mediação entre: Céu-terra-igreja
		03 crianças simbolizaram a Bíblia Sagrada
		02 crianças simbolizaram Deus na cruz

		<p>02 crianças simbolizaram Deus e a cruz</p>
		<p>03 crianças simbolizaram com ponto de interrogação</p>
		<p>02 crianças simbolizaram Deus junto com Maria</p>
		<p>01 criança simbolizou Deus como o Sol</p>
		<p>01 criança simbolizou Deus como a Eucaristia</p>


		<p>01 criança simbolizou Deus como aquele que está sentado no trono</p>
		<p>01 criança simbolizou Deus como o curador</p>
		<p>01 criança simbolizou Deus como um coração</p>
		<p>01 criança simbolizou Deus como aquele que está em nossos corações</p>
		<p>Crianças de quatro e seis anos simbolizaram seu "eu" junto com outros elementos</p>

4.5 Modelo do questionário aplicado:



Olá, eu sou o
Cristalino!

Estou convidando você para participar de uma pesquisa realizada pela Psicóloga Soraya Ferreira. **Ela quer saber sobre o que as crianças pensam sobre Deus e como elas o imaginam.**



Você concorda em participar? Não () Sim ()


Que ótimo! Queremos te conhecer.

- 1 - Coloque aqui as iniciais do seu nome: Menino () Menina ()
- 2 - Escreva sua idade e a série escolar que está cursando:
- 3 - Você tem aula de ensino religioso na sua escola? Não () Sim ()
- 4- Você pratica alguma religião com seus pais, familiares ou conhecidos? Não () Sim ()
- 5- Se sim, qual religião você frequenta? _____

AGORA RESPONDA PARA ELA AS SEGUINTE PERGUNTAS:

O que você pensa sobre Deus?

O que já te ensinaram sobre Deus?



Você lembra que quando começou a desenhar fazia rabiscos e depois seu desenho foi tomando formas? É assim que chegamos ao mundo das representações simbólicas, onde, através da arte, nossos pensamentos e sentimentos ganham contornos e cores variadas.


Você quer experimentar?

Faça aqui um desenho livre que demonstre como você imagina Deus?

Lembre-se que crescemos saudáveis, quando buscamos alimentar com coisas boas o nosso corpo e a nossa mente. Também temos que respeitar os nossos sentimentos e o jeitinho de ser dos nossos coleguinhas.

Seja você também uma criança que ajuda o mundo a ser transparente como um cristal!

Eu e a Soraya agradecemos sua participação!

Beijos... 

Considerações finais

Esta pesquisa procurou demonstrar que as crianças também são alvo de um mundo religioso em transição, ela absorve a atmosfera psíquica do seu meio familiar, educacional social e religioso. Portanto, vários são os fatores encontrados que demonstram como a forma de transmissão do fenômeno religioso merece maiores aprofundamentos transdisciplinares, para que não ocorram dificuldades no seu aprendizado cognitivo, imaginativo e emocional. É então, no exercício desta interação, que os psicólogos devem atuar no sentido de orientar

os familiares e educadores a se voltarem para a criança, buscando entender seus sentimentos em relação ao que ela vem aprendendo, pois este vivido e/ou método pedagógico escolhido, deve levá-la a desenvolver uma capacidade de reflexão em relação aos seus atos, seus temores e dúvidas relativas à educação e prática religiosa. Desta forma, uma escuta analítica sobre as inaptações, os tabus, preconceitos e medos já criados em sua mente, bem como as defesas que são utilizadas pelas crianças, levando-se em consideração o nível do seu desenvolvimento cognitivo, emocional e de sua faixa etária; a ajudará a decodificar o mundo que a envolve e lhe exige várias adaptações relacionais. Porém, sabe-se que esta intervenção só será necessária se tiverem existido falhas no processo inicial que têm o dever de estimular sua autoestima, através de um respeito contínuo aos aspectos de cada fase do seu desenvolvimento. Só assim, a criança irá mais tarde construir sua opção religiosa em edifícios mentais e emocionais estruturantes, pois o adulto/mestre não vai perder de vista a força existente nas crenças, nos valores culturais e sociais, na subjetividade, no primitivo que se mescla nos eventos atuais nos revelando que: “Ao lidarmos com a alma humana, somente nos acercaremos dela se passarmos para o “chão” que lhe é próprio.” (JUNG, 2011, p.49).

REFERÊNCIAS

- BERNS, Roberta M. *O desenvolvimento da criança*. São Paulo: Loyola, 2002.
- CARVALHO VÂNIA. *Desenvolvimento Humano e Psicologia*, Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- FRIEDMANN, Adriana. *O universo simbólico da criança: olhares sensíveis para a infância*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- GREIG, Philippe. *A criança e seu desenho: o nascimento da arte e da escrita*. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- JUNG, C. G. *O desenvolvimento da Personalidade*. v. 17, 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MONTEIRO, C. L.; NETO, R. M. *Cognição Social. Avaliação Neuropsicológica / Leandro F. Malloy Diniz [et al.]*. Porto Alegre: Artmed, p.162-168, 2010.
- NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.
- OSTERRIETH, Paul. *Introdução à psicologia da criança*. v. 83, 8.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

PAPILA, Diane E; OLDS, Sally W. *Desenvolvimento Humano*. 7ª edição, Porto Alegre: Artmed, 2000.

PIAGET, Jean. *A formação do símbolo na criança: imitação, jogo e sonho, imagem e representação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

PIAGET, Jean; INHELDER, Barbel. *A psicologia da criança*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

PIAGET, Jean. *Psicologia da inteligência*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1958.

RELVAS, P. M. *Neurociência e transtornos de aprendizagem: as múltiplas eficiências para uma educação inclusiva*. 5.ed. Rio de Janeiro: Wak Ed., 2011.

WADSWORTH, Barry J. *Inteligência e afetividade da criança na teoria de Piaget*, 3ª edição, São Paulo: Pioneira, 1995.

GT 4: PLURALIDADE ESPIRITUAL E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Coordenadores:

Prof. Dr. Gilbraz Aragão - UNICAP/PE

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC Minas

Ementa

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O GT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

IGREJA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO (MUSEU XUCURUS): ESPAÇO PARA UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO POSSÍVEL E NECESSÁRIO

*Ana Cristina de Lima Moreira**

Resumo

Este artigo objetiva apresentar a Igreja/museu como um espaço de um possível diálogo inter-religioso. O pluralismo religioso será enfatizado através da História, da Antropologia e das Ciências da Religião. Tal abordagem será pautada em análises textuais e documentais, da imagem e da oralidade. Uma igreja que cedeu espaço físico para instalação de um museu será o objeto desta pesquisa. O Museu Xucurus, localizado em Palmeira dos Índios-Alagoas, foi construído por escravos em 1805 sobre a égide da Igreja Católica, após um período de catequese dos índios pelo Frei Domingos de São José que recebera um lote de terras, em 1770, para criação de uma missão, esta ação teve como pano de fundo a substituição do Ouricuri (prática ritualística tida como politeísta) pelo Cristianismo, religião oficial dos donatários da Capitania. Os índios substituíram a igrejinha de taipa por uma suntuosa igreja de alvenaria no sopé da serra. Este templo abriga, na atualidade, a Catedral Diocesana e é localizada há poucos metros da Igreja dos negros, argumento usado pelo Bispo Dom Otavio, para desativá-la alegando que tal proximidade provocava uma evasão de fieis naquela igreja. Assim nasceu o Museu Xucurus com nome indígena, edificação dos afros brasileiros em um espaço católico, contexto que camufla uma situação de sincretismo cultural e religioso e será o fio condutor da pesquisa em andamento, numa abordagem dialógica entre a pluralidade religiosa e o espaço de memória.

Palavras-chave: Igreja. Museu. Afrodescendente. Índios. Pluralismo.

Introdução

O pluralismo e o diálogo inter-religioso ainda é discussão recente, e neste século começa-se a ter um olhar diferenciado para esta temática. Quando o tema é religião ainda há algumas restrições, pois a grande questão durante vários séculos foi tentar provar e comprovar qual era a maior ou melhor e isso contribuiu para a formação de barreiras religiosas distanciando – as e colocando-as em redomas, tornando o diálogo quase impossível. Porém, a sociedade contemporânea adquiriu ao longo do tempo novas concepções e um novo olhar voltado para a satisfação ou o bem estar do homem na sociedade, em seus diferentes aspectos fato que não impede dialogar ou tornar a religião plural.

* Mestranda em Ciências da Religião – UNICAP; Professora da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL; e-mail: acmmoreira@hotmail.com

1 O pluralismo religioso e o processo migratório

A humanidade vivencia inúmeros acontecimentos de ordem natural, cultural, política, econômica e religiosa neste século XXI. É fato que em meio a todos esses acontecimentos não se pode ignorar nenhum deles, porém, talvez o mais importante destes citados seja o religioso; difícil de ser vivenciado e de se apresentar uma definição plausível que atenda a todas as concepções. Assim sendo, apresenta-se uma breve abordagem desse processo onde o homem, religião e cultura são referenciais. O percurso é longo e tortuoso. Segundo John Hick a difusão dos diversos credos está diretamente ligado a três fatores que foram: as levas de informações no Ocidente, as oportunidades de viagens e o processo de imigração considerado pelo referido autor o mais importante de todos. Para um melhor entendimento cita-se Hick (2005,p.36).

Como resultado da imigração no pós-guerra, estamos agora familiarizados, em muitas das principais cidades do mundo ocidental – até mesmo em minha própria cidade, Birmingham, na Inglaterra - não só com igrejas e sinagogas, mas também com mesquitas, gurudwaras, centro de meditação e templos de vários tipos; e podemos inclusive ter devotos destes lugares como nossos vizinhos.

Tomando como base a citação acima, vê-se que esse fato não aconteceu apenas na cidade citada pelo autor, mas, em quase toda parte do mundo, umas com mais e outras com menos intensidade. Geograficamente falando o termo migrar significa se deslocar podendo acontecer de forma interna ou externa, diária e/ou pendular quando as pessoas se deslocam todos os dias para a cidade mais próxima, geralmente por motivo de trabalho ou estudo, fato que não impede que os mesmos possam intensificar, multiplicar ou difundir seus credos em outras regiões.

2 Credo religioso do singular ao plural

O Brasil pode ser referenciado neste contexto, visto que, é um país de grandes territoriais e conseqüentemente sempre foi uma porta de entrada para povos de outras civilizações, com idioma e costumes os mais variados possíveis. Outras ciências se debruçaram a estudar as migrações, a exemplo a Geografia da População que em nenhum momento teve um olhar diferenciado para a importância da religião neste aspecto, se deteve apenas contabilizar quantas pessoas entraram no país, onde fixaram moradia, a cultura de uma forma restrita, as danças típicas, tipo de vestuário, as formas de produção e algumas

informações da religião oficial do país de origem daquela civilização, ficando limitada apenas a identificação da religião e não as possibilidades que havia ou pode haver diante do diálogo inter religioso ou de um possível pluralismo. Esta mesma observação é apresentada por Teixeira, Faustino e Menezes Renata (orgs) (2009, p.19).

Os diversos sentidos realizados no Brasil não conseguem captar essa plasticidade religiosa, e muito menos a realidade cada vez mais presente do trânsito religioso ou da dupla (ou tripla) pertença religiosa. Indagar-se sobre a identidade religiosa do informante, mas deixa-se escapar suas práticas e crenças.[...]Na visão de Carlos Brandão, ao contrário do fiel protestante, “que precisa ser para participar”, o fiel católico insere-se num quadro diversificado de modos de ser e participar. Configurando uma forma plural de exercer sua vinculação.

É interessante que durante vários séculos utilizou-se a palavra plural apenas na língua portuguesa nas questões gramaticais e com certeza em se tratando da religião foi de maneira singular. Uma visão unilateral que contribuiu apenas para que cada sociedade ou grupo religioso continuasse com as mesmas crenças, apresentando os mesmos argumentos e as mesmas perspectivas, sem sequer dar oportunidade de conhecer ou discutir sobre outras religiões. Unitário seriam os questionamentos, nada de espantoso para uma sociedade que foi edificada dessa forma.

Ainda a esse respeito destaca-se um fator que é de suma importância em virtude de que apresenta-se como um dos responsáveis por esse “singularismo”, trata-se da ignorância e falta de letramento do povo, motivo pelo qual aprenderam o que disseram da maneira que melhor satisfazia a quem ensinava, a exemplo cita-se o trabalho dos jesuítas com a catequese dos índios, esses que através da oralidade aprenderam um credo desconhecido.

O que eles conheciam também falava sobre o bem e o que era bom para a vida, mas era concebido por vários deuses (politeístas). Assim também, com os afro descendentes, na condição de escravos pouco lhes restava, a princípio adotar a religião do branco e utilizar-se do sincretismo religioso para camuflar o seu verdadeiro credo, e que por muitas vezes apresentava-o como uma cultura. Cita-se Paden (1992, p.59)

A sociologia e a antropologia da religião são fundamentadas nas afirmações de que as diferenças entre os tipos de religião são explicáveis em termos de diferenças entre os tipos de sociedades, e de que os ingredientes da religião são em última análise os valores projetados ou codificados da sociedade e da cultura.

Tomando como base a citação de Paden, quando trata da sociedade e suas diferenças religiosas, bem como, os valores projetados, se faz necessário lembrar os fatores apontados por John Hick, e vê-se que o diálogo é imprescindível. Através da História e da Geografia

pode-se perceber que assim como acontecia os deslocamentos populacionais por vários fatores, quer seja por causa de crise econômica, naturais, sociais, guerras e/ou conflitos étnicos raciais, conseqüentemente à medida que chegavam a outra região ou país, tentava-se construir novos alicerces para edificar seus credos e assim pode-se registrar um processo migratório religioso e aos poucos foram implantando e apresentando suas crenças e /ou culturas.

3 Sociedade e religião

Quando a tônica é sociedade, cultura e religião, se faz necessário explicitar que independentemente das nomenclaturas o que há de mais importante é que todas fazem parte do pluralismo religioso. É salutar uma breve abordagem a esse respeito, pois vê-se que neste espaço de tempo há uma forte tendência para o entendimento do que é o pluralismo inter religioso e o interesse de resignificar termos utilizados no mundo religioso.

Assim sendo, tudo pode está ligado às questões da própria História, a exemplo a Revolução Industrial, o Socialismo, a luta de Classes defendida por Marx, a busca do homem em adotar algo que o identificasse como pessoa. No Ocidente, mas precisamente no Brasil, seria o ser Cristão através do batismo adotado para índios, afrodescendentes e todo aquele que precisasse do batismo para assim ser chamado.

Em virtude da oficialização do Brasil ter acontecido no ultimo ano século XV, tudo acontecesse a partir do século XVI, período que índios e negros conhecem os portugueses e os jesuítas que propagaram o catolicismo. Se faz necessário enfatizar Durkheim quando o mesmo percebe a influência da Sociologia da Religião. Para tanto cita-se: Paden (1992, p.63).

Durkheim encontrou a origem da religião nos laços que são formados com os símbolos sagrados do próprio indivíduo. Seu objeto de estudo foi a religião tribal [...]Ele observou que cada uma das mais de quatrocentas comunidades tinha seus sistemas religiosos específicos, centrados em torno dos próprios ancestrais sagrados [...]viu uma expressão primeva do princípio segundo o qual cada sociedade constrói a religião em torno de seu horizonte.

Durante todo esse tempo utilizou-se o princípio de coerção como pano de fundo para evitar a possibilidade de um diálogo inter religioso. A religião funciona como uma bússola, ou mesmo um termômetro para as sociedades, sejam elas tribais ou não.

O que aconteceu no Brasil é o que pode-se dizer uma situação ímpar, fato que perdurou durante um longo período, ou seja desde o século XVI aos dias atuais. Talvez por

falta de um entendimento a respeito do que realmente é religião, bem como a importância do diálogo. Faz-se necessário retornar ao contexto histórico, ainda no que se refere ao pluralismo religioso que sempre foi necessário, mas quase impossível.

Para tanto utilizou-se do princípio de coerção para impor um credo religioso, o que tornou aquelas pessoas seguidoras e desta feita há outro questionamento a respeito da alienação, vista de forma diferente por Marx, voltada para um olhar não crítico e então diríamos dogmática? É provável.

O pouco conhecimento de seu próprio credo distanciou o homem das in/verdades proporcionando ao mesmo uma situação única a respeito, haja vista que o pensamento do homem não acompanhou a evolução tecnológica e científica e menos ainda as discussões referentes à sua religiosidade ou seja, os princípios que norteiam a crença de que ele faz parte. É tarefa difícil chegar a gênese de todas essas questões, pois com todas essas transformações apenas uma pequena parte da humanidade pode ser um multiplicador das rupturas dogmáticas, da importância das ciências da religião, do cristianismo como religião única e verdadeira para o diálogo inter religioso.

4 Pluralismo religioso e a modernidade

Mas o que propõe a modernidade? Que não tenhamos credo específico ou coisa parecida? Não é bem assim! O fato de estar aberto para o diálogo não é sinônimo de falta de perfil ou identidade religiosa. O homem precisa saber quem ele é, de onde veio e para onde vai. Para tanto necessita estar alicerçado em algo que o norteie como pessoa.

Fazendo uma analogia das diferentes línguas do mundo, ou melhor, ir um pouco mais longe, vê-se que a linguagem seja ela qual for tem a capacidade de expressar sentimentos, verdades, valores ao longo dos anos. O homem da pedra lascada não falava, porém comunicava-se, parecia que a língua era única para cada grupo. Em outro momento a Bíblia faz referência a torre de Babel composto de diferentes línguas.

Não seria uma forma de explicitar as diferenças e que o entendimento só seria possível através do diálogo? Ou seja, entender a linguagem do outro não significaria mudar e sim acrescentar outras informações, torna-se conhecedor do todo. A medida que o homem, abre-se para aprender o novo, decifrar símbolos, aprender outro idioma sem deixar sua nação, seus costumes, mantendo o eu sempre renovado adquirindo uma nova mentalidade pode ser considerado um passo para entender o que é pluralismo religioso. Mas, isso só é possível se o homem deixar acontecer, oportunizar momentos para conhecer o desconhecido, dialogar com

outros idiomas aproveitá-lo ao máximo sendo capaz de entender e entender-se. Tarefa nada fácil, pois exige vários requisitos de quem dela faz parte. Sobre esse assunto Aragão (2010, p.53) diz:

Todos os povos e a terra inteira estão ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam luz do mundo. Uma nova comunidade de alcance mundial está em processo de formação, o que exige o cultivo do diálogo intercultural e inter-religioso em meio à busca por uma vida sustentável para todos; uma ética mundial, quem sabe, uma espiritualidade universal – cultivada particularmente segundo cada tradição de fé.

5 A linguagem globalizada

Neste contexto faz lembrar a linguagem utilizada no mundo globalizado, ou seja, uma linguagem da geopolítica que deveria também ser utilizada para entendimento da importância do pluralismo religioso. Desta forma vê-se que a globalização só foi possível graças ao diálogo entre as nações, a comunicação em massa, o mundo interligado não mais um país hegemônico e sim várias nações ricas, pobres ou emergentes, porém, cada uma delas apresenta características próprias e distintas (singulares) com semelhanças (plurais), quer seja no âmbito econômico, político e populacional, minúcias não importa, mas, mesmo em se tratando de um fato histórico do mundo pós II Guerra Mundial, Guerra Fria não perderam sua identidade, mas apesar de algumas discórdias apostaram nos diálogos, no respeito mútuo através de acordos intercontinentais através do diálogo comercial.

E como isso foi possível? Esquecendo a hegemonia de cada país, utilizando-se de uma palavra singular na escrita e plural nas concepções: o respeito entre as nações mesmo que por interesses. É de certa forma relevante. Assim também poderia acontecer com as religiões? Quando se faz esse questionamento leva-se em consideração que as religiões no mundo tiveram um papel de grande importância na formação das sociedades, seja ela qual for, do Deus ou dos Deuses, cada qual norteia seus seguidores, e estes vivem e convivem com os demais, com suas semelhanças, diferenças e especificidades.

A religião é ou pode-se considera-la um alicerce da sociedade, afirmação que não foi descartada nem pelos clássicos da Sociologia, da Filosofia e cientistas. Independente dos questionamentos sabe-se que ela foi capaz de estabelecer normas, impor, unir e organizar as sociedades. Na verdade se a religião representa uma tábua de valores para a humanidade porque não foi capaz de dialogar com outras religiões? Parece não haver resposta para tal

pergunta. Há suposições, pois, mesmo no mundo da tecnologia, da globalização, dos intercâmbios, do pluralismo e das parcerias ainda há restrições.

Mas, com toda essa discussão, não se pretende afirmar o que está certo ou errado, apenas apresentar alguns pontos referenciais a esse respeito. Quando a tônica é pluralismo, não se exige que exclua nenhuma das religiões, e sim o propósito é que haja um entendimento mútuo para que possa ser evidenciado a riqueza de detalhes e ensinamentos entre elas.

6 Museu Xucurus: um espaço para um diálogo inter religioso.

Lembrando o objeto de estudo, (Museu-Xucurus), vê-se que desde o século XIX, o monumento está erguido como templo católico, especialmente para ser frequentado por descendentes afros, tendo como liderança o branco português, os padres e frades, com grande influência na sociedade indígena, cuja hegemonia era da Igreja Católica Apostólica Romana. Leva-se em consideração a presença das sociedades (afro descendentes, índios e branco), das três, duas delas não necessitavam de templo para realizar suas orações ritualísticas (índios e afros). Tudo aconteceu de forma que nenhum deles deixou seu credo, e assim foi adotado o sincretismo religioso que até hoje perdura.

Diante desse fato vê-se que a princípio o credo religioso deve ser algo que torne o homem melhor, mais consciente de seu papel na sociedade, conhecedor de seus valores, saber o que quer sem imposições. Mas ainda se faz a pergunta. E como fica o diálogo? Ignorar esse fato torna-se mais fácil, pois durante todos esses anos, cita-se o Brasil como exemplo que recebeu pessoas de todas as nacionalidades, níveis intelectuais, culturais e religiões onde em apenas um espaço geográfico encontra-se misturas (credos) formando amálgamas ou misturas heterogêneas.

Palmeira dos Índios, elevada a categoria de cidade em 1889, um ano após a abolição da escravidão, cognominada cidade do Amor e Terra do Mestre Graça (Graciliano Ramos), também conhecida como Princesa do Sertão, mesmo estando localizada no agreste alagoano.

Sua história está embasada nos princípios da Igreja Católica Apostólica e Romana, a partir do espaço geográfico ora habitado bem como sua formação sócio cultural e religiosa. A composição étnica contribuiu para um legado de tradições e culturas dos índios (Xucuru Kariri), os negros oriundos dos quilombos e os brancos principalmente os religiosos que fundaram a cidade.

As terras foram doadas por uma latifundiária ao Frei Domingos de São José, com o objetivo de difundir o credo religioso (Cristianismo) a priori aos índios, estes com ajuda do

Frades edificaram uma igreja de taipa no topo da serra, que posteriormente foi substituída por outra igreja no sopé da serra, atual Catedral Diocesana localizada no centro da cidade e considerada marco zero. Catequizar os índios era a meta, pois, caso não fossem convertidos não seriam considerados cristãos.

Neste contexto religioso destacam-se os escravos fugitivos que também foram obrigados a seguir o credo do branco. Assim em 1802, foi iniciada a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Santa Padroeira dos Negros, sendo esta a 1ª igreja construída totalmente em alvenaria. Segundo historiadores além de ser o santuário dos pretos, o pátio externo servia de cemitério para alguns negros pagãos, como uma possibilidade daquelas almas serem convertidas e aceitas por Deus.

Em 1970, uma equipe liderada pelo Bispo da Diocese (Dom Otávio Aguiar), o escritor e historiador Luiz Barros Torres e Sr. Alberto Oliveira, na época pessoa renomada, fazia parte da Marinha Brasileira e muito devoto ao catolicismo, coordenaram um movimento a fim de desativar a Igreja, transformando-a em Museu Xucurus.

A justificativa do clero foi a proximidade à Catedral, (300 metros), o escritor defendia a importância da construção da história através de objetos, peças arqueológicas, fotos e escritos para que a memória fosse perpetuada, o terceiro membro, respeitado pelo povo devido a sua condição social, tinha convicção que estava defendendo uma causa nobre, pois ali estaria a memória das sociedades indígena, afro descendente e dos brancos católicos.

Para satisfação das famílias nobres e no intuito de serem imortalizadas, começaram a fazer doações de baús, arte sacra, coleções de porcelana, arma de homens que participaram da II Guerra Mundial, documentação textual, fotografias em meio a outras tantos objetos. O historiador Luiz B. Torres trouxe achados arqueológicos de valor imensurável como: urnas funerárias (igaçabas) ainda com os restos mortais dos índios, correntes, tronco, ferros e outros objetos que legitimaram a escravidão do negro nesta cidade, jornais da época que referenciam Lampião, Graciliano Ramos, entre outros.

Conclusão

O Museu possui característica própria, uma igreja que guarda consigo muitos questionamentos, histórias contadas através do acervo imagético, ladeadas de fatos sócio políticos e especialmente religiosos. Em pleno século XXI, a Igreja construída pelos negros permanece Museu com nome indígena (Xucurus), e com predominância no catolicismo. Assim sendo, o presente artigo apresenta uma breve abordagem do Museu Xucurus de

Palmeira dos Índios como patrimônio arquitetônico que pode garantir o resgate da memória, da História e Cultura bem como grandes possibilidades de um espaço de um diálogo inter-religioso, através da divulgação dos aspectos relevantes dos credos sociedades afro descendentes, indígenas e não índios (homem branco).

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. Transdisciplinar e Transreligioso: em busca de uma abordagem integral para o diálogo. In: MARQUES, Luiz Carlos Luz. (org.) *Religiosidades Populares e Multiculturalismo: Intolerâncias, Diálogos, Interpretações*. Recife: Ed. Universitária - UFPE, 2010.

HICK, John. *Teologia Cristã e Pluralismo Religioso*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

PADEN, William E. *Interpretando o Sagrado: Modos de conceber a religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2001

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata. (org.). *Catolicismo Plural: Dinâmicas Contemporâneas*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

A EXPERIÊNCIA DO FENÔMENO EUCARÍSTICO SOB A ÉGIDE DO *NUMINOSO APRIORI*

*Celeide Agapito Valadares Nogueira**

Resumo

O intuito deste artigo é relatar o resultado de uma pesquisa com fiéis que participam do rito eucarístico e buscar nas entrelinhas como se mostra a experiência religiosa no campo fenomênico da vivência do vivido. Diante do que revelaram estes fiéis descrever em que medida se aproxima ou se afasta da compreensão do fenômeno religioso como consideraram Rudolf Otto e Mircea Eliade. À luz do aporte teórico de dois autores clássicos da Ciência da Religião buscaremos descrever a experiência religiosa pelo rito eucarístico. A leitura ou hermenêutica do fenômeno religioso o qual se revela no campo terá como ponto de partida duas comunidades de Juiz de Fora: Igreja de São Sebastião e Igreja de Santa Luzia. Importando aqui, as narrativas do vivido como expressão máxima do apriori apriorístico da experiência religiosa. Refletindo o *numinoso* que revela a alma humana uma orgé – força ou poder – um sentimento de amor que desabrocha um amor trans-humano no fundo d’alma humana. Terminamos nos perguntando como esse fenômeno, no campo católico, deve se dar em outras tradições religiosas.

Palavras-chave: Experiência Religiosa – fenomenologia – numinoso – hierofania.

Introdução

A pretensão deste artigo é apresentar os resultados parciais acerca da minha pesquisa de mestrado imbuída numa reflexão sobre a experiência religiosa¹ através do sacramento cristão da Eucaristia. A proposta desta pesquisa foi buscar vestígios que prenunciem como se manifesta a partir desta experiência através da liturgia, deste sacramento, a experiência do sentimento religioso, ou seja, a experiência do sagrado. Desse modo, a pergunta que se faz é: qual é a experiência do fiel ao participar deste ritual? Como os cristãos experienciam o sagrado no sacramento da Eucaristia? Qual o sentido que encontra o cristão em dias de profundas crises paradigmáticas à celebração deste ritual?

* Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora – Programa de pós-graduação em Ciência da Religião - PPCIR (2012). Pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: celeideagapito@gmail.com.

¹ “*En contraste con lo que en las religiones se vive de modo puramente formalista, se comprende desde fero o se analiza a nível racional, la experiencia religiosa hace referència a lo que se percibe de modo inmediato y se vive antes de todo análisis y de toda formulación conceptual. Tal es la respuesta íntima del hombre concreto que se encuentra, gracias a una religión dada, frente a um mistério o un poder misterioso*”. DELAHOUTRE, Michel. In: POUPARD, Paul (Director de La Publicación). *Diccionario de las Religiones*. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, castellana de Diorki (José M^a Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard, Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, París, 1985; Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1987, p.597.

A experiência religiosa vivenciada pelos fiéis católicos através do sacramento eucarístico será perscrutada entrevedo ser o fenômeno religioso um desvelar/velar que nunca se mostra completamente, habitando sempre o âmbito do mistério que, ora se revela, ora se vela. Permanecendo sempre como um *ganz andere*, ‘algo’ ao qual a linguagem humana não tem como designar com as categorias linguísticas com as quais operamos, a voz embarga e o intelecto torna-se pequeno diante de tal majestas. ‘Algo’ a que São João da Cruz se refere como “*un no se quê*” (THOMPSON, 2002, p.314) ao qual podemos apenas balbuciar, porque a linguagem torna-se pobre e insuficiente para expressar a vivência da experiência. (CRUZ, São João da, 2002, p.627- 628).

Este “um não sei quê” que arrebatava a alma humana, fazendo-a sentir no mais profundo de si mesma um algo com sentimento solene e sublime que difere de todas as sensações ou sentimentos ordinários, um enlevo que mostra ao ser humano estar diante do sagrado, algo com um tom religioso é o pano de fundo do fenômeno da experiência religiosa. Diante da precariedade humana em descortinar completamente este sentimento infundido na alma do ser humano, do qual este não pode dizer o que é, e o que se dá a experimentar, não se pode exprimir em palavras, apenas acenar poeticamente, simbolicamente com o uso de imagens, metáforas, oxímoros, parábolas ou ideogramas será abordado aqui com o auxílio do método fenomenológico-hermenêutico. Face à impossibilidade de uma ciência empírica para dizer deste fenômeno do espírito nos moldes como se compreende a cognição humana, um método de análise que se aproxima da manifestação do fenômeno religioso como irreduzível às categorias do conceituável é o método fenomenológico como o compreenderam Rudolf Otto e Mircea Eliade.

Contemplando o nosso objeto de estudo, buscaremos subsídios em alguns aspectos do universo teórico dos autores referenciais para assim aproximarmos da visão da fenomenologia no que diz respeito à experiência religiosa. O método fenomenológico proposto por estes dois autores coloca o olhar do pesquisador diante da experiência religiosa na medida como se dá este acontecimento que se manifesta ao humano como um fenômeno que faz parte do ser-do-homem. A religiosidade é inerente à condição humana e, segundo Mircea Eliade, é a porta de entrada da consciência humana, dando sentido e condução à existência, criando um cosmos num mundo caótico.

1 A Experiência Religiosa

A experiência religiosa é o *actrium* ou ante-sala da religião e dentro do espectro das inúmeras religiões constata-se uma diversidade de experiências religiosas, conforme a cosmovisão específica de cada religião; o culto ou rito propicia o momento do ligame ou re-ligame do humano com o divino instaurando de forma pontual este acontecimento. Ou, pelo menos, com dia e horário marcados para este encontro, como acontece com o culto ou rito eucarístico. Mas, nem sempre a experiência religiosa se dá por uma via meditativa estabelecida pelo rito com tal pré-disposição, com recursos de imagens, palavras, textos, oração, etc. A experiência religiosa também pode acontecer num momento de total displicência cultural, como algo que acontece simplesmente: um acontecimento. Independente de uma instituição, a experiência religiosa que se revela à consciência humana com uma força e poder que se subtrai a todo entendimento humano, uma inter-relação que se estabelece sem o consentimento da vontade humana.

Mas, como é uma experiência religiosa? Quando se fala em experiência do que se está falando? Começemos por compreender que o conceito de experiência é amplo e polissêmico, então é necessário quando nos referirmos à experiência religiosa, aqui nos interessa relatar a manifestação desse fenômeno dentro da vida humana como existencial propulsor que permite ao homem o conhecimento e o descortinar de outra realidade, que não a da experiência ou verdade como adequação ou um conhecimento válido verificável ao qual se alia o sentimento a um objeto observável ao campo material do sujeito. Além do mais, esta experiência a qual buscamos aludir não tem uma forma rígida e a multiplicidade e a variedade das formas de experiências existentes, a diversidade contextual cultural, histórica, e religiosa, não permite enquadrá-la num esquema. Na experiência religiosa há sempre a ultrapassagem de um limite, o limite humano é transgredido, então passa a habitar outro nível de conhecimento, inaudito por seu objeto ser do âmbito de uma natureza da qual o homem não tem entendimento. Por isso, querer definir com as categorias da razão o que é a experiência religiosa é muito complexo. Não se pode definir completamente, mas apenas acenar com expressões correlatas, aludir.

A formação da palavra *experiência*, oriunda do latim, é constituída por uma trilogia de elementos e quando analisada de maneira tripartida tem uma significação bastante interessante para expressar o momento do acontecimento desta experiência religiosa: *Ex* = preposição dinâmica que significa movimento para fora; *Peri* = o limite em torno; *Ência* = vem de ciência, é o conhecimento. Então a palavra experiência é o conhecimento que se dá quando

ultrapassa o limite, em uma transcendência, ultrapassamos um limite, adquirimos outro conhecimento, um conhecimento intuitivo do mundo e do real (Cf. BERKENBROCK, 2011, p.10). A experiência religiosa faz parte da vida humana independente do credo e cultura. Diante de tais pressupostos, pensamos como é possível então investigar tal fenômeno?

A fenomenologia da religião descreve a vivência religiosa como ser-do-homem, busca essa vivência presente em todas as culturas para encontrar um fio condutor dentro da diversidade, ultrapassando o conceito de uma religião mais verdadeira, “porque propõe uma abertura a respeito de outras religiões e culturas” (AKIRA, 2004, p.62). Acreditando ser este um método livre das amarras positivistas e cientificistas, um método interdisciplinar capaz de transitar por todos os campos dos saberes humanos, podendo assim abordar o sagrado e sua revelação não unicamente atrelada à condição da história humana ou limitada a uma ciência específica, transbordando em um método trans-disciplinar, abordaremos a Eucaristia sob o prisma dos fenomenólogos que se arvoram na compreensão da experiência religiosa humana.

A introdução à fenomenologia da religião com Husserl, pensando o homem a partir da radicalidade da vivência humana como o princípio da religião, diferencia-se das demais metodologias por se tornar um método que busca a compreensão do fenômeno na sua relação com o sagrado na origem da manifestação na consciência² humana.

Nesse veio, Rudolf Otto insere-se no universo teórico dos fenomenólogos que tentam a compreensão do sagrado na sua fonte originária, ou seja, a manifestação do sagrado na consciência humana. E em sua obra *Das Heilige* retratou como se dá o fenômeno de manifestação do *numinoso* à consciência humana como o *a priori* apriorístico da experiência religiosa. Enquanto Otto desenvolveu a sua fenomenologia no âmbito do campo da consciência individual do sujeito, Mircea Eliade, por sua vez, buscou a manifestação do fenômeno num âmbito ontológico e descreveu o seu desabrochar no coletivo. Eliade descreveu a manifestação tanto na dimensão ontológica quanto na dimensão social.

² “A consciência é um ato intencional com o objeto, pois ela é um ir além de sua própria substancialidade e, por isso, ultrapassa os objetos empíricos. Outro aspecto a ser compreendido é que a consciência, para a fenomenologia, não é um depósito ou um lugar onde são armazenadas as coisas. Gurvitch interpreta bem a ideia de Husserl de consciência como um continente ou como um círculo, contendo um interno ou externo ou imanente ou transcendente. O idealismo e o empirismo deformaram a consciência incluindo-a numa substancialidade. A consciência, segundo Gurvitch: “é comparável à luz que se difunde e ilumina tudo o que encontra. É um feixe de raios luminosos que se projetam sobre o enorme mundo em direção ao infinito. E é tão possível conceber a consciência fora desta projeção sobre o que ela não é, como negar que todo conteúdo pode ser iluminado por esta luz”. *apud* AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, p.25.

2 O Recorte Metodológico e o Campo de Pesquisa

O cerne desta pesquisa foi principalmente ouvir o fiel que vivencia na *práxis* o sentimento do sagrado através da Eucaristia. Percebemos que o mais comum até agora, é que a voz e o olhar sobre a Eucaristia esteve sob a compreensão da eclesiologia. Observamos que são escassas pesquisas sobre a Eucaristia e o sentimento do fiel católico sobre tal sacramento. No campo da teologia eucarística, na grande maioria, os autores descrevem o que é a Eucaristia de acordo com a compreensão da tradição teológica. Portanto, o ponto fulcral desta pesquisa é ampliar o olhar e aguçar a audição para adentrar no universo simbólico da experiência religiosa destes fiéis na sua vivência e como se mostra o fenômeno.

O nosso campo de pesquisa é constituído por duas comunidades católicas de Juiz de Fora: Paróquia de São Sebastião e Paróquia de Santa Luzia. A Paróquia de São Sebastião situa-se no centro da cidade, com um número expressivo de fiéis. O contexto geográfico em que se localiza esta paróquia é de classe média/média. A paróquia de Santa Luzia, ao contrário da anterior, situa-se num bairro da periferia da cidade, num contexto geográfico diferente da primeira. Esta paróquia está em um espaço geográfico considerado classe média/baixa.

Estes dois contextos geográficos representam, pois amostras de ambientes ou contextos diferentes. Mas, até que ponto tais diferenças geográficas somadas às diferenças de certa maneira culturais, influem na configuração da experiência religiosa destes sujeitos alvos da nossa pesquisa? Será que o sentimento e a maneira como os fiéis praticam a Eucaristia gera diferenças significativas?

Com o aporte teórico-metodológico de Rudolf Otto e Mircea Eliade e, segundo a compreensão da tradição da teologia eucarística, elaboramos dois questionários para a pesquisa de campo e algumas perguntas para a entrevista aprofundada. Assim como também foram baseados nas nossas leituras sobre a compreensão teológica deste sacramento cristão. Sendo o alvo destes questionários o total de 100 fiéis – 50 responderam ao questionário aberto e 50 responderam ao questionário fechado – que se dividiram em 50 fiéis para cada paróquia (São Sebastião e Santa Luzia) respectivamente. Com estes cem fiéis abordados foi utilizada uma metodologia que se pensou para buscar em dados referenciais aspectos em similitude com a teoria aqui buscada como aporte para a descrição da experiência. Mas, também para pensar em que medida a teoria é uma inversão da prática, seja da abordagem da fenomenologia, seja pela perspectiva da tradição da teologia eucarística.

3 Os sentimentos espontâneos sobre a Eucaristia

A metodologia aplicada como possibilidade investigativa do universo sentimental dos fiéis que participam da eucaristia, é uma vertente que nos proporcionará minimamente desvelar como acontece no âmago destes fiéis a experiência religiosa com o *numinoso*. A princípio, nos propusemos apenas investigar tal fenômeno com o recurso das entrevistas aprofundadas. Mas, no decorrer da pesquisa foi se revelando uma necessidade de uma coleta de dados que abrangesse um número maior de fiéis propiciando uma visão panorâmica e descritiva, diante de um número mais expressivo de dados coletados. Por se tratar de uma pesquisa qualitativa e não de uma pesquisa quantitativa, não importa em primeira instância em termos numéricos um grande contingente de entrevistados.

Diante de tal inquietação, pensamos que a melhor maneira de penetrarmos no âmbito da experiência religiosa dos fiéis é irmos à fonte experiencial e dar espaço para que expressem de maneira espontânea o significado do sacramento da comunhão em suas vidas. Na simplicidade mesma do vivido, deixar que digam o que lhes brota na alma.

3.1 Análise descritiva dos questionários

Contemplando o nosso objeto de estudo seguem então os dois questionários estruturados de forma a nos aproximarmos do sentimento do fiel que participa da missa.

No primeiro questionário, como já supracitado anteriormente, foi pedido que os fiéis dissessem livremente em três palavras, ou expressões, do sentimento ao participarem da missa. No segundo questionário coletamos oito expressões de Otto [O] e Eliade [E] e oito expressões da Teologia Eucarística [T]. Embaralhamos tais expressões para que os fiéis, a partir de suas experiências e sentimentos, dissessem qual destas expressões lhes dizem mais ao participarem da missa.

Os questionários foram pensados como uma metodologia de coleta de dados que dissesse dos sentimentos espontâneos dos fiéis ao participarem da celebração eucarística. A elaboração do questionário não-diretivo, ou aberto, é justamente adequada para que o fiel diga espontaneamente sobre os seus sentimentos. Enquanto o questionário fechado ou diretivo pensou em analisar com quais pontos mais se identifica o sentimento do fiel: com a teoria dos autores sobre a experiência religiosa (Otto e Eliade) ou com a tradição da teologia eucarística?

Os questionários foram aplicados nas portas das supracitadas igrejas, ao início e ao término das missas. O nosso público alvo foi aleatório, primando por ouvir diferentes gêneros,

diferentes idades (idosos, adultos, adolescentes) e diferentes grupos étnicos, com o devido cuidado, não dando assim privilégio a um determinado grupo de faixa etária ou gênero. Os questionários foram aplicados de forma bastante heterogênea. Desejando a imparcialidade, buscou-se também não induzir o resultado da pesquisa pela ótica de um determinado grupo.

Ficando assim representados os respectivos questionários:

1 – Questionário Aberto:

Estou fazendo uma pesquisa sobre o sentimento dos católicos ao participarem da missa. Você poderia me dizer três sentimentos que tem quando participa da missa?

2 – Questionário Fechado:

Estou fazendo uma pesquisa sobre o sentimento ou a experiência que os católicos têm quando participam da missa. Nesta lista de 16 possibilidades, você pode escolher os 3 tópicos que melhor falam do seu sentimento?

- 1 () Sentimento de ser criatura de Deus.[O]
- 2 () Experiência do mistério de Deus [O]
- 3 () Sentimento de estar diante de algo inexplicável, um poder soberano [O]
- 4 () O sentimento do sagrado, estar diante de algo sagrado[O/E]
- 5 () Experiência de participar de um sacramento proposto pela Igreja [T]
- 6 () Experiência de participação e união cósmica: homem, mundo e Deus [E]
- 7 () Experiência de comunhão com Deus [T]
- 8 () Sentimento de estar cumprindo uma regra posta pela Igreja. [T]
- 9 () Experiência de uma manifestação divina, de uma revelação divina através de símbolos e sinais. [E]
- 10 () Sentimento de estar cumprindo o mandamento de uma instituição divina [T]
- 11 () Experiência da presença real do divino [O]
- 12 () Rememoração simbólica como mediadora para a experiência religiosa [E]
- 13 () Sentimento de estar revivendo o momento da última ceia de Jesus [T]
- 14 () Participação em uma celebração do sacrifício como ação de graças [T]
- 15 () Sentimento de agradecimento a Deus pela graça doada através do sacramento eucarístico [T]
- 16 () Sentimento de pertença a um culto comunitário que dá sentido a sua vida [T]

Inicialmente, com relação aos dois primeiros questionários, evidenciou-se uma dificuldade dos fiéis em expressar com o recurso de palavras o que sentem. Usam para esta

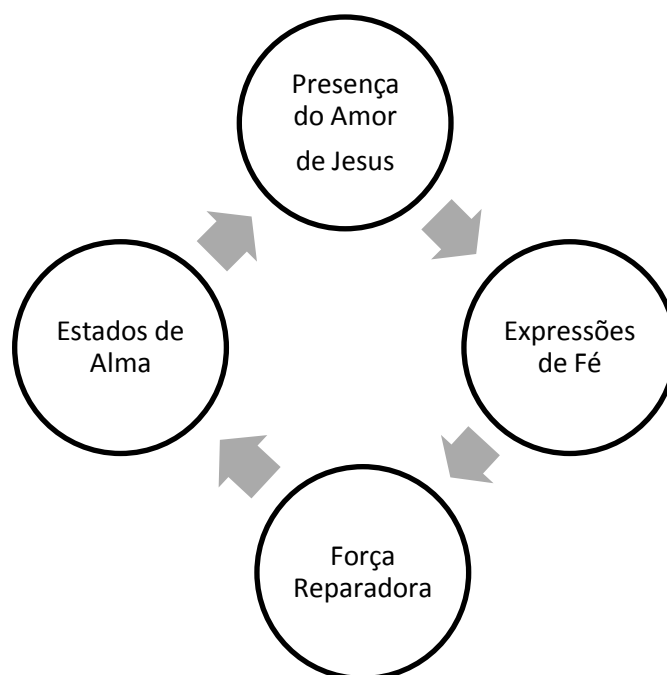
precariedade o gesto simbólico: batem no peito, curiosamente do lado esquerdo, onde fica o coração. Pelo menos, uma terça parte dos fiéis, antes de dizer as três expressões, dizem algo como: “Humm, difícil dizer, eu só sei sentir...”. Aqui, se manifesta a necessidade dos gestos simbólicos como um recurso para dizer aquilo que a voz embarga. Quando faltam as palavras, os gestos expressam corporalmente o indizível. A língua falada não dá conta de expressar essa relação com o totalmente outro. A linguagem precisa ser gestual e simbólica.

3.2 Coletâneas de sentimentos numa mesma “esfera” de sentido

Alguns sentimentos expressos de maneira similar ficaram mais evidentes nas duas comunidades. Para fazermos uma imagem representativa destes sentimentos, resolvemos lançar mão do recurso circular como um elo giratório que retorna sempre ao ponto inicial. Não querendo dizer com isto, que alcance um fim. Há uma eterna busca por estes fiéis em renovação e atualização das potências em um sempre devir, nunca esgotado, pronto e acabado. Mas, em processo de continua busca de renovação de forças. Nas palavras de uma informante: “Quanto mais eu comungo, mais eu fico apaixonada. Por mim, recebia o corpo de Cristo todos os dias. Imagina? Posso levá-lo comigo e doar a todos da minha casa e a minha volta. É a única religião que os fiéis carregam o corpo de Deus”.

Nas narrativas destes fiéis entrevistados o que os move é a fé derivada de uma energia (*orgê*) que recebem ao participarem da celebração eucarística. Um profundo amor misericordioso (ternura) recebidos no momento em que participam do rito. E, mais profundamente sentido no momento em que recebem a hóstia: “Eu me sinto abraçada. Toda, por inteiro, por um amor misericordioso e uma ternura! Inexplicável!”. Outra fiel diz assim: “Saio daqui é como se eu tivesse tomado um banho. Me sinto leve, com um bom humor e alegria que quero doar e compartilhar esta alegria e paz com os outros todos, os meus irmãos”. Com nossa constatação diante de várias expressões metafóricas na impossibilidade de dizer o que é este sentimento, construímos uma imagem gráfica que dê um reflexo de tais sentimentos tão diversos. No caso aqui, descrever a relação sentimental do fiel com o sentimento do sagrado experienciado pela celebração eucarística.

Figura 1 – Expressões de sentimentos na mesma “esfera” de sentido



Fonte: Elaborado pela autora, com base nos dados coletados através do questionário aberto

Uma parte considerável dos fiéis convidados a responder aos questionários nas duas comunidades diziam não saber o que dizer ou como explicar tantos sentimentos que tinham durante a missa: “Ah, são tantos, que nem sei dizer”; ou então: “Preenchida: é tudo de bom!”. Sendo assim, tentaremos explicitar esta grande variedade de expressões espontâneas buscando semanticamente condensá-las em esferas de sentido, isto é, tentaremos aglutinar as expressões usadas pelos fiéis em grupos de sentimentos que tenham algo em comum.

Estas esferas de sentido estão co-relacionadas entre si, no entanto, não há uma lógica ou forma estanque no processo. Trata-se de um processo dinâmico onde se dá um entrelaçamento de esferas de sentimentos. Não é algo com uma evolução linear, e sim um processo dinâmico de evolução que sempre retorna ao ponto inicial, ao manancial de onde brota sentimento do amor de Deus ou de Jesus mais efetivamente. Faz-se mister esclarecer o ponto inicial, como um ponto necessário para a regeneração espiritual. Como expõem estes fiéis católicos, é no momento da celebração festiva em comunidade que sentem o poder e a força de algo não experimentado na cotidianidade. Ainda, que no cotidiano sintam a co-extensão desse poder e força, no momento da oração e interiorização em comunidade “algo se nos revela” – *hierofania*. Sentida como algo trans-humano a qual a linguagem humana com as suas categorias não consegue nominar, apenas intuir e sentir.

Os sentimentos vividos durante o rito eucarístico é algo extraordinário, misturam-se numa efervescência desencadeando uma ebulição provocando uma confusão na *psichê* humana. O que acontece “ali”, naquele momento, diante de tamanha *majestas* é algo incompreensível com as categorias da racionalidade e lógicas humanas. Algo captável somente pelos órgãos sensoriais e especialmente o coração. O coração³ é o órgão que capta as *teofanias* e *hierofanias* pela via intuitiva. Ainda que, no culto, todo o corpo humano fique envolto por numa esfera de sentido que foge ao controle do racional, desenvolvendo gestos e linguagens próprias para expressarem o sentimento vivido no fundo d’alma. O ser humano sente-se abarcado por um emaranhado de sentimentos que fogem ao seu controle emotivo e racional. Sendo assim, sentimentos humanos e sentimentos de um amor trans-humano se *co-fundem* e confundem na hora do culto a mente humana – o racional e irracional –, como dito por Otto. Mas, efetivamente é sentido e vivido como real o *Mysterium fascinans et Tremendum*.

O sentido de cada uma das esferas e por que se optou por esta divisão foi revelado pelo próprio campo de pesquisa. Observando as expressões usadas pelos fiéis, notamos que elas dizem respeito a conjuntos diferentes de sentimentos, por isso resolvemos tentar condensar estes em quatro grupos.

Por um lado, há as expressões que dizem respeito à relação dos fiéis com o sentimento de estarem na presença do sagrado ou divino, percebida como uma presença amorosa. A estes chamados aqui de “Presença do amor de Deus e/ou Jesus”.

Por outro lado, há muitas expressões para dizerem de uma força ou *Majestas* realizando uma renovação espiritual e emocional. Tal força tem o poder de modificar o estado de ânimo, segundo o relato destes fiéis. Condensamos então na expressão temática “Força Regeneradora”.

³ “O coração, órgão *central* do indivíduo, corresponde, de maneira muito geral, à noção de *centro**. Se o ocidente fez do coração a sede dos sentimentos, todas as civilizações tradicionais localizam nele, ao contrário, a inteligência e a intuição: talvez o *centro* da personalidade se tenha deslocado da intelectualidade para a afetividade. Mas, Pascal não diz que *os grandes pensamentos vêm do coração*? Pode-se acrescentar que, nas culturas tradicionais, conhecimento tem sentido muito amplo, que não exclui os valores afetivos. O coração é de fato, o centro vital do ser humano, uma vez que é responsável pela circulação do sangue. Por isso, é ele tomado como símbolo – e não, certamente, como sede efetiva – das **funções intelectuais**. Essa *localização* já ocorre na Grécia antiga. Ela é importante na Índia, onde se considera o coração como **Bramapura**, a morada de **Brama**. O coração do fiel diz-se no Islã, *é o trono de Deus*. Se, no vocabulário cristão igualmente, o *Reino de Deus* se contém no coração, é que esse centro de individualidade, para o qual a pessoa retorna na sua caminhada espiritual, representa o estado primordial, inicial, o lócus da atividade divina. [...] Na tradição islâmica, o coração (*qalb*) representa não o órgão da afetividade, mas o da contemplação e da vida espiritual. Ponto de inserção do espírito na matéria... É o essencial do homem, essa oscilação reguladora posta no interior de um pedaço de carne. É o lugar escondido e secreto (*sirr*) da consciência (MASH, 477)”. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, gestos, formas, figuras, cores, números). Tradução: Vera da Costa e Silva...[ET AL]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990, p.280-283.

Existiram também expressões que designam o sentimento desencadeado no fiel em contato com esta força ou poder. Sentindo a alma humana algo que modifica suas vibrações e emoções, provocando um emaranhado de sentimentos renovadores que chamados aqui de “Estados de Alma”.

Assim, também enunciaram a necessidade de uma linguagem para expandir tais sensações e sentimentos provocados durante a experiência religiosa, e que os move a ação tanto no momento do culto, quanto no mundo da vida, reunimos em “Expressões de Fé”. A fé que opera uma transformação ontológica movendo e impelindo o ser humano a ação.

Há que ressaltar que este é um processo em que se mesclam estas esferas de sentido no decorrer da experiência religiosa. Caminham lado a lado sem a supremacia de um eixo sobre o outro, mas há um ponto inicial: o sentimento da presença do amor de Deus na alma humana. É a partir desse sentimento que as outras esferas se propagam e se difundem. Como ondas propagadoras de energia, um ciclo que gira em torno de um eixo que é o amor de Deus. Ciclo que nunca se fecha é sempre um eterno retorno que é sempre possibilidade.

3.3 Feixes de sentidos entre Otto/Eliade e a Teologia Eucarística

No quadro elaborado, a seguir, com concepções sobre a experiência religiosa, seja dos autores primários desta pesquisa (Otto/Eliade), seja da tradição da teologia eucarística, procuramos elencar em feixes de sentido a compreensão destas duas vertentes que mais se aproximam da noção ou proposta que até agora consideramos como pontos fulcrais pelo sentimento do fiel diante do sacramento eucarístico. Nestes feixes de sentidos propostos pelas duas vertentes teóricas – a fenomenológica e a teológica –, por vezes, há uma confluência como também pode haver grandes divergências de pensamento ou concepção a respeito do objeto de pesquisa aqui abordado. Neste quadro representativo do questionário fechado buscou-se perceber a qual vertente está mais ligado ou sente mais afinidade o fiel praticante do rito eucarístico.

Quadro 5: **Representativo do questionário fechado (diretivo)**

IGREJA DE SÃO SEBASTIÃO	IGREJA SANTA LUZIA	
Sentimento de ser criatura de Deus. [O]	11 fiéis	7 fiéis
Experiência do mistério de Deus [O]	7 fiéis	8 fiéis
Sentimento de estar diante de algo inexplicável, um poder soberano [O]	5 fiéis	6 fiéis
O sentimento do sagrado, estar diante de algo sagrado. [O/E]	2 fiéis	3 fiéis
Experiência de participar de um sacramento proposto pela Igreja [T]	—	4 fiéis
Experiência de comparticipação e união cósmica: homem, mundo e Deus. [E]	4 fiéis	2 fiéis
Experiência de comunhão com Deus [T]	9 fiéis	11 fiéis
Sentimento de estar cumprindo uma regra imposta pela igreja	1 fiel	
Experiência de uma manifestação divina, de uma revelação divina Através de símbolos e sinais. [E]	4 fiéis	1 fiéis
Sentimento de estar cumprindo o mandamento de uma instituição Divina [T]	—	1 fiel
Experiência da presença real do divino. [O]	10 fiéis	11 fiéis
Rememoração simbólica como mediadora para a experiência religiosa. [E]	—	—
Sentimento de estar revivendo o momento da última ceia de Jesus [T]	1 fiel	2 fiéis
Participação em uma celebração do sacrifício como ação de graças [T]	4 fiéis	5 fiéis
Sentimento de agradecimento a Deus pela graça doada através do sacramento eucarístico [T]	11 fiéis	10 fiéis
Sentimento de pertença a um culto comunitário que dá sentido a sua vida. [T]	6 fiéis	3 fiéis

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dados dos questionários.

O questionário fechado ou diretivo apontou para alguns feixes de sentido mais evidentes que outros nas duas comunidades. Sem demonstrar diferenças significativas entre uma paróquia e outra, como aconteceu no questionário aberto, as sobreposições se dão aos feixes de sentidos paralelamente uma igreja para outra. Há uma predominância de alguns feixes de sentidos sobre os outros.

Alguns feixes de sentidos, durante a análise do questionário fechado, ficaram mais aparentes que outros. No que se refere ao feixe de sentido o “Sentimento de estar cumprindo uma regra imposta pela igreja” [T], um fiel apenas marcou este quesito na comunidade de Santa Luzia. Dando a entender assim que os fiéis destas duas comunidades participam da Eucaristia não porque é um dogma ou regra imposta pela igreja, mas porque se sentem bem “ali”, há uma empatia sentimental que os move. No caso, o que importa ressaltar é que o sentimento vivido e sentido pelo fiel – como descrito pelo questionário aberto – é o que os leva a participarem da Eucaristia. Deixando evidenciado que o fator que os move é a “A presença ou amor de Deus e/ou Jesus” e a “Força Regeneradora” que transborda em “Estados de ânimo”, recobrem a atitude de fé, cada vez mais prática. Levando a crer e mostrando empiricamente os efeitos benéficos recebidos durante o culto ou celebração comunitária da Eucaristia que transbordam pelo seu ser e pela sua vida prática como uma verdade vivenciada na *práxis*.

Assim, também o feixe de sentido “Experiência da presença real do divino” [O], foi um tópico expressivamente marcado em ambas as comunidades pesquisadas. Leva-nos a pensar como Otto: aquilo que se manifesta à consciência – o *numinoso* – sentido e vivido no fundo d’alma é sentido como presença real pelo âmbito do sentimento, é o que caracteriza a experiência religiosa *a priori*. Não importando assim, a grande questão sobre símbolo (conforme Eliade), ou presença real (conforme a teologia: transsubstanciação). Aqui, o que realmente importa é que o ser humano exprime que sente a existência de outra realidade diferente da humana, a experiência religiosa de um sentimento trans-humano, possível de ser comprovado apenas por aqueles que fazem a experiência do vivido, no âmbito do sentimento, anulando também a questão sinal /realidade tão enfaticamente debatido pela tradição teológica como visto no capítulo anterior. O que realmente importa é o vivido *hierofanicamente* no âmbito do sentimento.

O ser humano, no ligame com o sagrado, como diz Rudolf Otto, vive no âmbito do vivido – algo de extraordinário. Fora dos padrões do concebível pela racionalidade, escapa a qualquer possibilidade da palavra humana em designar tamanha maravilha. Reúne o racional e o irracional na ideia de divino durante a experiência religiosa em sinergia. Durante este acontecimento imbuí ao ser humano o sentimento de estar diante do *ganz andere* (o totalmente outro) – o sagrado ou *numinoso*. O *ganz andere* toca o coração humano e este toque é percebido como algo extraordinário ou sublime. O *numinoso* finca na alma humana uma marca indelével a qual o ser humano somente sabe sentir e intuir, mas não sabe dizer o que é: “*un non sé qué*”, como dito por São João da Cruz. Entretanto, isto é vivido pelo

ser humano como algo que lhe diz no fundo d'alma como o que há de mais verdadeiro e profundo, proporcionando-lhe o sentimento de estar no paraíso. Estar em perfeita harmonia consigo mesmo e com todo o cosmos. Acontece: o amor de Deus toca o coração humano. É um acontecimento, por um momento, um instante, o humano tem um quê de divino... Este quê divino dado na gratuidade do amor de Deus com seu toque imbui na alma humana um tempo diferente do tempo meramente humano. Este tempo é qualitativamente diferente – o *Kairós* – como é também uma realidade diferente da existência humana, conferindo a existência um eixo do amor como dom do Espírito Santo.

Assim sendo o amor de Deus o ponto inicial desta experiência religiosa, este amor ao qual nos referimos não é um amor compreendido como *Eros*, e sim como ágape. É a energia do amor fraternal e gratuito que é doado sem querer gratidão ou resposta para a doação. É um sentimento gratuito e basta-se a si mesmo no simples ato de doar.

Conclusão

Entrementes, em nossas entrevistas e questionários ficou evidenciada a via introspectiva do fiel na relação com o *numinoso* como o *apriori aprorístico* da experiência religiosa. Esta via introspectiva de um retorno aos recônditos d'alma se dá no âmbito da inter-relação individual do ser humano com a experiência eucarística. Consequentemente, afloram sentimentos na alma humana que a impele a arroubos benevolentes de doação de amor ao próximo. O sentimento de empatia com o *numinoso* ou amor misericordioso de Jesus durante a celebração eucarística em comunidade perpassa o ser humano com uma energia jamais explicada com categorias da linguagem humana. Há uma limitação humana para arranjar categorias que expressem o sentimento humano diante do sagrado. O fiel católico capta os sinais de Deus pelo sentimento ou órgãos sensoriais como audição, visão, coração sem uma comprovação como nos moldes clássicos pelos quais entende a ciência que alia sujeito e objeto. Aqui, o objeto é inacessível e inominável.

Todavia, na fala destes fiéis, é um saber e uma certeza que têm através da fé porque eles recebem sinais significativos para condução da concretude do real existencial. Não permanecendo o sentimento vivido da presença real de Jesus como uma mera abstração ou projeção metafísica, mas inolvidável presença sentida como verdade. A revelação acontece em suas vidas cotidianas como “um quê” que lhes dá a certeza da presença de Deus. Aquela

força (*orgé*)⁴ sentida por todo o seu coração e o seu ser no íntimo, ou fundo d'alma, não fica restrita ao momento cultual. Transborda em toda a sua vida cotidiana na relação com as vicissitudes da vida dando-lhes orientação no trabalho, na educação dos filhos, na relação interpessoal com os seus semelhantes. Esta vivência do amor com “um quê” divino eleva os sentimentos humanos para os mais sublimes sentimentos de misericórdia, amor ao próximo, doação que os levam a ascensão do sentimento de estar no “céu”. Simbolicamente, o “céu” é o lugar onde o ser humano, no encontro com o amor divino, rompe e transpõe o mal radical, ao qual na compreensão teológica cristã é chamado pecado. O céu torna-se efetiva presença aqui mesmo. Jesus, nos encontros semanais com os fiéis, segundo as narrativas destes fiéis, deixa a sua marca em suas vidas. Havendo, por isto, a transformação pessoal da vida individual. Sentindo uma leveza, paz interior, amor como se habitassem o céu, aqui mesmo na terra.

A perspectiva da experiência religiosa de acordo com a reflexão de Rudolf Otto, em *O Sagrado*, do ser humano *apriori* com o *numinoso* que reflete em seguida uma atitude ética pode ser comparada à Eucaristia. Num primeiro momento, o fiel sente individualmente o sentimento do *numinoso* que, num segundo momento, transborda numa ética comunitária. A necessidade de compartilhar e doar o amor, alegria, paz e benefícios reparadores recebidos durante a celebração eucarística. Como se aquela força ou energia (*orgé*) não pudesse ficar contida, o fiel tem necessidade de expansão daquela energia recebida durante a missa. Transforma-se na efervescência da celebração no momento cultual na vontade de abraçar, beijar e expandir aquela energia. No momento da paz na missa isto fica latente.

⁴ A *orgé*, como designada por Otto, é uma energia ou força derivada da experiência religiosa que move o ser humano à ação e à arroubos éticos. Esta força sobrenatural que dá força encontramos em muitas religiões com nomenclatura diversas. Inicialmente chamada *mana* pelos primeiros antropólogos, encontramos no candomblé como *axé*, na religião cristã que amalgamou alguns elementos do neo-platonismo esta força é denominada *amor*.

REFERÊNCIAS

- AKIRA Goto, Tommy. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. 2ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
- BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida; revisão da trad. Henrique Caetano Nardi. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.
- BERKENBROCK, Volney José. A festa nas religiões afro-brasileiras: a verdade torna-se realidade. In: Mauro Passos (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- BERKENBROCK, Volney José. Vestígios da experiência mística nas religiões de tradição oral: o caso do Candomblé. In: Anais do Simpósio da ABHR, vol.12, 2011. Juiz de Fora. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/104>>. Acesso em: 11 mai. 2012.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Tradução: Vera da Costa e Silva...[ET AL]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990, p.280-283.
- CRUZ, São João da. *Cântico Espiritual*. In: Obras Completas. 7ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- DELAHOUTRE, Michel. In: POUPARD, Paul (Director de La Publicación). *Diccionario de las Religiones*. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, castellana de Diorki (José M^a Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard, Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, París, 1985; Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1987.
- DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Trad. Manuela Torres. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *O mito do Eterno Retorno*. Trad. Manuela Torres. Edições 70: Lisboa, 1993.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz; Natália Nunes. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. A Eucaristia como mistério central. In: *Mysterium salutis*: Compêndio de dogmática histórico-salvífica IV/5: A igreja – Eucaristia: mistério central. Col. Johannes Betz. Trad. Edmundo Binder, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1977.

OTTO, Rudolf. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident: Distinction et unité*. Trad. et preface de Jean Gouillard. Petite Bibliothèque Payot. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

SCHNEIDER, Teodor (org.). *Manual de Dogmática II*. Trad. Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

THOMPSON, Colin P. *Canciones en la noche*: Estudio sobre san Juan de la Cruz. Madrid: Trotta, 2002.

PRESENÇA DO ISLÃ EM BELO HORIZONTE: ASPECTOS DA VIDA RELIGIOSA DA SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DE MINAS GERAIS — SBM

*Edmar Avelar de Sena**

Resumo

Este artigo analisa as transformações ocorridas na Comunidade muçulmana * de Minas Gerais. A Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (SBM), foi fundada em 1961 por famílias sírias e libanesas que desde antes da metade do século passado atuavam no comércio da cidade. O objetivo inicial deste grupo era preservar hábitos e costumes, assim como a história e a identidade. Em 1989 foi colocada a pedra fundamental da construção da Mesquita de Belo Horizonte e em 1991 a mesma foi concluída. Atualmente, o grupo é composto por imigrantes e seus descendentes, por estrangeiros muçulmanos que moram no Brasil e por mineiros sem ascendência muçulmana que se converteram ao islã. Esse movimento de conversões deixa vislumbrar mudanças na composição do grupo, fator que também justifica este estudo. Assim, a comunidade muçulmana de Minas Gerais vem mantendo discreta relação com a sociedade local. Entretanto, esta comunidade vem crescendo e, ultimamente, está se constituindo com nova configuração.

Palavras chave: Islã. Conversão. Comunidade muçulmana.

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar aspectos da vida religiosa da comunidade muçulmana de Belo Horizonte, estruturada com o nome jurídico de Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais, e sua inserção nessa sociedade, em que o Islã é uma religião minoritária.

Como na maior parte das cidades brasileiras, a tradição religiosa predominante em Belo Horizonte é o Cristianismo, representado, principalmente, por católicos e evangélicos, embora, hoje, nesse campo religioso, possa ser notada uma variedade de formas de crer, fato característico das sociedades modernas ocidentais.

* Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. E-mail: av.sen@uol.com.br

Belo Horizonte, localizada na região Sudeste do Brasil, é a capital do estado de Minas Gerais, tendo sido fundada em 12 de dezembro de 1897. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é a sexta cidade mais populosa do país. O último censo realizado pelo mesmo Instituto no ano de 2010 contabilizou uma população de 2.375.444.¹

Dentro de seu universo religioso, encontra-se a comunidade muçulmana. Basicamente sunita, essa comunidade se estruturou como Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais, formada inicialmente por imigrantes sírios e libaneses que chegaram à cidade após a Segunda Guerra Mundial. Hoje, é uma comunidade mista, pois, após o ano de 2001, muitos brasileiros aderiram ao Islã como religião. Há, ainda, na cidade, uma *mussala*, o Centro de Estudos Islâmicos de Belo Horizonte (CEI BH), que agrega principalmente os jovens brasileiros sem ascendência árabe que abraçaram o Islã.

Esta mudança vem demonstrando que o Islã, no Brasil, tem se reconfigurado: inicialmente podia ser considerada uma religião étnica, composta apenas por imigrantes, mas agora passa a ser uma religião mais universal, sem perder suas peculiaridades.

Saber como essa religião de origem árabe se adapta em outra cultura, como a brasileira — em que é minoria — foi uma das propostas deste trabalho, que, por meio da análise da comunidade muçulmana de Belo Horizonte, pretendeu contribuir para maior compreensão da composição do campo religioso da cidade.

Esta pesquisa vem sendo realizada desde o ano de 2006 e foi foco de minha dissertação de mestrado em Ciência da Religião, pela Universidade Federal de Juiz de Fora; agora, faz parte de uma pesquisa maior, que analisa a presença de muçulmanos em mais cidades do Sudeste do Brasil, como São Bernardo do Campo e Rio de Janeiro.

O trabalho seguiu três passos: a) levantamento bibliográfico, b) visitas sistemáticas a campo e c) sistematização, transcrição e análise de entrevistas. Para a realização destas, o trabalho de campo teve fundamental importância. Foi utilizada a etnografia, com observação direta num determinado período de tempo, entre julho de 2006 e abril de 2007, de acordo com a prática religiosa do grupo. Quando iniciei os trabalhos, fui bem recebido na comunidade muçulmana e participei das diversas atividades realizadas por ela, principalmente das orações da assembleia, às sextas-feiras, na Mesquita. Dessa forma, tive a oportunidade de observar a vida religiosa dos membros da comunidade em várias ocasiões de seu cotidiano, como em: casamentos, estudos da religião, confraternizações e recepções de visitantes de outros países.

¹ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística disponível em www.ibge.gov.br censo 2010.

Durante o período em que convivi com os muçulmanos da comunidade de Belo Horizonte, ouvi muitos depoimentos e os dividi em dois grupos: a) imigrantes — membros mais antigos e muçulmanos de origem, que me falaram de sua chegada ao Brasil, como se adaptaram ao país e como construíram a Comunidade e a Mesquita de Belo Horizonte —; b) convertidos² — jovens, na maioria, que abraçaram o Islã e que me contaram como vivem sua crença, como se relacionam com o grupo original de imigrantes e como sua opção religiosa teve implicações em suas vidas. Foram realizadas quinze entrevistas, norteadas por um roteiro semi-estruturado para cada grupo.

Observei, nesse período, que a vida religiosa dos muçulmanos de Belo Horizonte gira em torno da Mesquita Profeta *Mohammad*, pois é ponto de encontro da comunidade, que, além das orações, realiza encontros sociais, estudos sobre o Islã e festas religiosas como o fim do mês do Ramadã. A divulgação da religião fica por conta dos novos fiéis, que preparam panfletos e ministram aulas e palestras para jovens, sobre o Islã, em faculdades e escolas da cidade.

É uma comunidade bem mista, pois, além dos imigrantes sírios e libaneses e dos convertidos, encontrei estudantes do norte da África, principalmente do Senegal, que vieram estudar nas universidades brasileiras através de convênios entre governos desses países e encontram apoio na comunidade muçulmana.

1 O Islã em Belo Horizonte: origem e nova configuração

O Islã chegou a Belo Horizonte através da imigração árabe para o Brasil e se estruturou como Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (SBM/MG). Os depoimentos dos árabes que deram início ao grupo e dos convertidos recém chegados a ele, principalmente após o ano de 2011, foram foco de análises que ajudaram a entender melhor o cotidiano dessa comunidade religiosa. Analisei, ademais, dois casos de conversões “avulsas” que ocorreram na década de 80, portanto fora do contexto atual das novas conversões. Esses dois casos ajudaram-me a compreender a chegada dos primeiros membros sem ascendência muçulmana ao grupo e seu processo “solitário” de conversão. Mostraram, ainda, fatos importantes da vida de um convertido ao Islã, assim como motivações que os levaram a

² Geralmente os muçulmanos não gostam de usar os termos *conversão* ou *convertido*, pois para eles esse termo sugere *força* ou *violência*; sendo assim, eles preferem dizer “abraçamento ao Islã” ou “reversão”. Há uma certa ideia de que todos os seres humanos são muçulmanos, uma vez que ser muçulmano designa submissão total e voluntária a Deus; assim, quando alguém abraça o Islã, retorna a origem a que sempre esteve destinado.

encontrar uma comunidade em que pudessem partilhar a crença que antes praticavam sozinhos.

1.1 A imigração árabe para o Brasil e sua chegada a Belo Horizonte: breve histórico

Segundo Osman, a imigração árabe para o Brasil acompanhou o fluxo imigratório que se instalou no país a partir de projetos que “*incentivaram, facilitaram e financiaram a entrada do imigrante, sobretudo os europeus, alemães e italianos*”(OSMAN, 1997, p.17). Esse process se deu no final do século XIX, momento em que o império otomano³ reinava sobre Síria, Líbano, Palestina e outros países do Oriente Médio. Por esse motivo, os imigrantes dessas regiões chegavam aqui com o passaporte de “turcos” e assim esta classificação foi consagrada pelo uso e assimilada pela população brasileira. Porém, já no século XX, principalmente depois da década de 40, outro grupo de imigrantes sírios e libaneses chegou ao Brasil, desta vez não mais conhecidos como “turcos”, e sim como “árabes”.

Os grupos de sírios e libaneses que vieram para o Brasil foram apenas dois grupos menores, numa situação de política migratória, principalmente depois da chamada abolição da escravatura, em 1888. Italianos, japoneses e alemães formavam grupos bem mais expressivos.

Além de cristãos ortodoxos maronitas e melquitas, na maior parte, após a Segunda Guerra Mundial, os muçulmanos aparecem em número pequeno entre imigrantes sírios e libaneses.

No processo imigratório árabe, duas distintas etapas de fluxo foram acionadas por diferentes fatores e que envolvem dois grupos religiosos: no período de 1880 a 1938, cristãos, católicos romanos, maronitas, ortodoxos gregos do culto malekita e no período de 1945 a 1985, os muçulmanos e druzos, continuando em menor proporção e relevo e com características específicas pela década de 90. (OSMAN, 1997, p.17)

A primeira Sociedade Beneficente Muçulmana do Brasil foi criada em São Paulo, cidade de maior número de imigrantes sírios e libaneses e local também da maior concentração de muçulmanos brasileiros, no ano de 1929 (ALVORADA, 199, p.14-16). A primeira mesquita foi inaugurada no ano de 1956, na mesma cidade.

1.2 Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais

A pedra fundamental da construção da Mesquita de Belo Horizonte foi colocada em 1989 e ficou pronta em 1992; mas a Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais existia

³ O império Otomano 1281-1924, de supremacia sunita, conhecido como o último grande poder muçulmano.

desde 1962⁴. Antes da construção da mesquita, os muçulmanos se reuniam para suas orações às sextas-feiras numa sala sobre uma loja de departamentos, denominada Nova Brasília, na Rua São Paulo 692, no centro da Cidade, de propriedade de uma família síria.

Os imigrantes sírios e libaneses que vieram para Belo Horizonte tinham o objetivo, segundo um informante, de ganhar dinheiro e, depois, retornarem para sua terra. Não tinham, num primeiro momento, a intenção de divulgar a religião. Este mesmo informante nos relatou as dificuldades que o primeiro grupo de imigrantes tinha para conservar os costumes e ritos religiosos:

Naquela época tínhamos dificuldades inclusive de saber quando era o mês de Ramadã, uma ligação para o Líbano era coisa muito difícil, ficávamos sabendo por carta muito tempo depois do início do mesmo. (Samir, 70 anos imigrante)

Porém, tais imigrantes foram, aos poucos, constituindo família em Belo Horizonte. A maioria se casou com mulheres cristãs e nunca mais retornou à terra de origem, embora tivesse fortes vínculos com esses lugares.

Nesse período, o grupo se reunia na casa do Sr. Ali Slaibe, membro mais velho do grupo e presidente de honra da associação, falecido após a conclusão deste trabalho. A ideia inicial era preservar hábitos e costumes, assim como a história e a identidade, mas sem nenhuma pretensão de divulgar a religião. A sociedade ficou por um tempo desativada de suas atividades e foi novamente retomada por iniciativa do Senhor Ali, em 1972. Como foi dito anteriormente, o grupo passou a se reunir para as orações das sextas-feiras numa sala no centro da cidade. Basicamente composto por imigrantes, o grupo mantinha discreta relação com a comunidade local; não via nenhum problema no fato de os homens estarem casados com mulheres cristãs e muitos de seus filhos seguirem a religião da mãe.

Em 27 de agosto de 1989, foi colocada a pedra fundamental do que seria a Mesquita Profeta *Mohammad*, hoje Mesquita de Belo Horizonte, que deu novo impulso ao grupo. A planta para essa construção foi enviada pelo governo do Marrocos, e a construção foi financiada pelos próprios membros do grupo.

Em 1991, ficou pronta a mesquita, e o grupo de imigrantes agora marcava presença de uma forma também física no espaço público de Belo Horizonte. Nesse período, teve início o fenômeno das novas adesões, pois o contexto religioso mundial dá, desde essa época, certa visibilidade às diversas formas de crer. Ajudaram-me a compreender o momento as reflexões de Brandão:

⁴ Registros da Sociedade Beneficente de Minas Gerais. Ata de fundação e fotocópia de registro em cartório, cedida para consulta pelo então presidente da Sociedade Sr. Daniel Fernandez.

Para além da religião, o tempo cultural em que vivemos e para onde nos dirigimos inclui cada vez mais um número maior de estilos de espiritualidades, de outros sistemas de sentido, de combinações pessoais e coletivas de saberes e valores que não apenas permitem, mas obrigam a própria pessoa-religiosa a interações de sentido, a integrações de escolhas, a determinações de seu próprio destino como indivíduo e uma identidade (BRANDÃ, 2004, p.284).

Então, à medida que o grupo tomou certa visibilidade frente à sociedade local, principalmente depois da construção da mesquita, observou-se a entrada, nesse grupo original de imigrantes, de mineiros sem ascendência muçulmana, que, movidos por uma busca de sentido, por uma identidade religiosa, encontram no Islã uma alternativa e uma forma de vida religiosa que, ao mesmo tempo, abrange o interior e fornece orientação para vida.

O grupo, atualmente, é composto por imigrantes, estes já em sua maioria idosos; por alguns de descendência muçulmana; e pelos novos adeptos, que tiveram acesso ao Islã através de alguma literatura, de algum tipo de estudo ou mesmo pela mídia.

1.3 Primeiras conversões: um breve comentário sobre dois casos

Embora, como foi visto, não haja um consenso entre o número de muçulmanos divulgados pelo IBGE e o número divulgado pelos próprios muçulmanos, o que se pode notar é um visível e crescente interesse por essa religião no Brasil. Esse fato não acontece apenas em nosso país, mas no mundo todo, principalmente após os eventos de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, em que o Islã ganhou certa visibilidade no cenário mundial. Acredita-se que muitas conversões se deram a partir daí. Porém, bem antes das que ocorreram na década de 80, a comunidade de Belo Horizonte recebeu convertidos não de uma forma comum como hoje. Tomarei um caso de um informante que chamarei aqui de Ismael⁵. Nascido no interior de Minas Gerais, de família católica, Ismael tomou conhecimento do Islã por meio de livros:

Em 1983, quando eu já tinha conhecimento razoável, relativo conhecimento do islã, eu fui a São Paulo, foi onde eu fui à primeira mesquita, foi a mesquita do estado que fica na Avenida, na própria Avenida do Estado. Nesta mesquita foi onde eu me conver...(pausa) abracei o Islamismo. E lá em Belo Horizonte eu conheci um senhor árabe, que já faleceu, e ele me ensinou em 81, 82, quer dizer foi antes d'eu ir para São Paulo ele me ensinou como eram as orações, as palavras em árabe, alguns versículos do Alcorão pra fazer a reza e tal. Então eu fiz lá em São Paulo, lá na presença do sheikh da mesquita, tinha terminado as orações (Ismael. 45 anos, convertido).

⁵ Nestes dois casos optei por não usar iniciais e sim nomes fictícios; o primeiro chamarei de Ismael, e o segundo, de José.

Este caso, do senhor Ismael, que hoje é o convertido mais antigo da comunidade, demonstra outra motivação para sua adesão, além das razões mais comuns. Primeiramente, porque, à época, podia-se notar pouca ou nenhuma visibilidade do Islã na mídia. Depois, ele teve contato com leituras que remetiam ao Islã, por conta própria, e demonstrava certa curiosidade para com a religião. Só anos depois de sua conversão ele se integrou à comunidade de Belo Horizonte, até porque, no ano de sua reversão — 1983 —, a comunidade não tinha sede própria nem estava estruturada fisicamente.

Eu cheguei aqui (Comunidade Muçulmana de Belo Horizonte) no fim dos anos 80. Eu conheci através do dono das lojas Nova Brasília, eu fui comprar umas coisas lá dentro e ele chegou na loja que tinha ali na Avenida Guarani ou Paraná, ele chegou e eu perguntei se tinha endereço, disse, sou muçulmano, mas não tenho lugar, e tinha uma salinha lá na rua São Paulo, aí eu comecei a frequentar a salinha com eles. (Ismael. 45 anos, convertido)

Outro caso interessante de adesão na comunidade muçulmana mineira foi a do senhor que chamarei aqui de José. Sua reversão também aconteceu há algum tempo, fora desse contexto de maior número de convertidos. Este senhor é um funcionário público aposentado, hoje com 71 anos, é ainda militante de um grupo de consciência negra, faz parte de um partido político, e sua história é marcada pela ditadura militar, na qual sofreu algumas sanções. Tem artigos escritos em jornais sobre a causa negra e faz fortes críticas a judeus e católicos.

José recebeu-me em sua casa, por pensar que nela se sentiria mais à vontade para contar sua história no Islã. Em meu trabalho de campo, foi a entrevista mais longa, pois o informante fez questão de contar todos os detalhes de sua vida até a sua chegada ao Islã. Abaixo transcrevi pontos sua trajetória:

Era cristão católico até 1974; casei neste ano, na igreja do Caiçara, pelo padre Antônio. Mas sempre fui militante negro e me deparei com a literatura Africana. E encontrando a origem religiosa dos ancestrais e comparando o comportamento diabólico dos cristãos senhores de escravos e de engenho para com meus ancestrais, eu resolvi voltar para o Islamismo, eu estaria voltando para a religião do meu avô e me vingando da cristã. Eu queria te mostrar, ó esse Corão, é o primeiro Corão traduzido em português; é veja bem esse Corão, eu comprei na livraria ao lado do café Nice, livraria, na Praça Sete. Veja bem, eu mexia com literatura africana, eu tenho os livros e te mostro,...; o pessoal era muçulmano, só trouxeram como escravo os negros africanos; eu comprei o Corão e nem pensei em mesquita porque, porque eu tinha na cabeça que aqui no Brasil só seguia o islamismo os árabes e eu tinha medo de contatar com os árabes porque eles também foram traficantes de escravos, então eles não iam gostar de eu ser muçulmano; sendo negro eu ia lembrá-los e ia criar um constrangimento. Eu era irmão dele religioso e ao mesmo tempo o testemunho de que ele era senhor de escravo, então não ia à mesquita. Mas aí veio aquele troço de Nova Iorque, a torre, o atentado, quando veio aquele atentado eu me lembrei: pronto, agora o serviço secreto americano vai perseguir o muçulmano em

tudo o que é lugar e como eu sou muçulmano eu sou um soldado da Jihad, então agora eu vou me apresentar na mesquita. E me apresentei, falei: sou muçulmano, tá qui meu Corão; faço oração, vou fazer a shahada pro cês vê que eu rezo direitinho. Meu joelho tem calo, o sheikh que me ensinou um creme, aqui tá igual camelo; isso aqui tem um casco duro de ajoelhar no chão, eu não sabia que tinha tapete na mesquita, eu não sabia disso, eu sou o único muçulmano lá que tem mancha na testa”. (José. 68 anos, convertido)⁶

O relato acima demonstrou outro caso de conversão mais antiga, e nesses dois casos há vários aspectos que motivaram a adesão, na qual destacamos: 1- tornar-se muçulmano para vingar-se dos cristãos; 2- a presença, nos Estados Unidos, de grande número de militantes negros muçulmanos; 3- a entrada no grupo somente após os atentados de 11 de setembro de 2001.

Outro momento importante nos relatos do senhor José é a sua postura política aliada à sua militância:

Fazia as orações em casa, tudo direitinho, o ramadã todos os anos, e a minha mulher achava que eu era ateu, porque ela não sabia que eu era muçulmano, ela só não percebia as orações, como ela achava que eu era esquisito, comunista: “ocê num vai á igreja, imagina ocê”, eu sou socialista fundador do partido do Brizola há 25 anos, o PDT, a bandeira tá lá, fundador, fui o primeiro presidente municipal eleito do partido, fui candidato a vereador duas vezes, então ela entendia o seguinte: ele não vai á igreja, é do partido do Brizola, então é comunista”...(risos)

Sobre a proximidade do Islã com os movimentos de militância negra, podemos citar o trabalho de Peres e Mariz, que, ao analisarem a conversão ao Islã no Brasil contemporâneo, fazem menção a essa proximidade:

Nevertheless the discourse of the convert is not reduced completely to the diffusion of books or proselytising discourse. One characteristic which is not present in these books is the affinity of Islam with the Black Movement and its struggle. Throughout Brazil’s history, it has effectively been an example of struggling against slavery led by Muslim African slaves, but this event is not shown in the books used for conversion which are written by authors who do not know Brazil or its history. (PERES;MARIZ, 2006, p.107)

Dividi a trajetória do senhor José no Islã em duas etapas: antes e depois dos eventos de 11 de setembro. A motivação para fazer parte de uma comunidade muçulmana surgiu a partir do momento em que ele imaginou que os muçulmanos seriam perseguidos em todo o mundo; nesse caso, ele tinha que se afiliar a seus irmãos porque, como muçulmano, era também um soldado da *Jihad*.

⁶ Esta entrevista foi nos concedida no dia 12/05/2006 às 16h na residência do senhor José.

O que pretendi mostrar com os dois casos citados é que houve adesões ao Islã em Belo Horizonte no passado, porém com motivações bem diferentes do fenômeno que ocorre hoje, no momento em que o número de convertidos é bem próximo do número de crentes com ascendência muçulmana. Além disso, os dois casos acima são relatos de conversões solitárias de pessoas que tiveram o primeiro contato com o Islã através de leituras ou ligaram os princípios da religião com suas militâncias em partidos políticos, grupos contra a hegemonia americana e movimentos de consciência negra, como foi o caso do senhor José.

1.4 O Islã em Belo Horizonte: em direção a uma religião universal?

Pode-se dizer que, no momento atual, o caráter da comunidade muçulmana de Belo Horizonte é o de um grupo misto. Os imigrantes sírios e libaneses compõem a faixa etária mais alta do grupo, entre 60 e 75 anos. Os mais novos, uma pequena parte, são descendentes desses sírios e libaneses, mas a maior parte são jovens mineiros, sem ascendência muçulmana, que se converteram há, no máximo, três anos, com idades entre 17 e 23 anos. A chegada deles e sua incorporação ao grupo só pôde ser possível por causa da movimentação da comunidade muçulmana de Belo Horizonte, que deixa de ser um grupo étnico para se tornar um grupo mais universal, o que quer dizer que a religião está aberta a qualquer pessoa. Esse movimento ficou evidente quando observei a recepção de visitantes, a distribuição e confecção de material de divulgação da religião e a presença de algum membro da comunidade em meios de comunicação ou em escolas, dando palestras ou falando sobre os princípios basilares do Islã.

De acordo com Weber, a conversão, sob o ponto de vista sociológico, está relacionada ao desenvolvimento do conceito de uma “*religiosidade ética*” (WEBER, 1991, p.107), portanto implica uma ruptura ao convertido, cabe a mudança de vida, de hábitos e modos de ver o mundo, ou seja, sua cosmovisão. A adesão a uma nova identidade exige do novo membro um novo comportamento social; vejamos este relato:

A minha família primeiro achou estranho, depois gostou muito, principalmente minha mãe, porque viu que eu mudei de vida, não saio mais à noite, parei de fumar, não bebo e meu grupo de amizades se reduziu aos amigos aqui da mesquita. Então foi uma maravilha, uma mudança radical. Minha mãe e meu pai estiveram até aqui visitando a mesquita. (B. 17 anos, convertido)

Este jovem convertido, ao assumir sua nova identidade religiosa, assumiu também novos hábitos em sua vida social, o que, para sua família, foi traduzido em uma boa mudança.

Nesse caso, foi possível perceber as implicações sociais de sua decisão, a mudança de sentido e a mudança também nas relações sociais e familiares.

Para Carrier, a “*conversão traz crise e, ao mesmo tempo, total adesão aos novos valores compartilhados em certo grupo*”; a experiência auxilia o indivíduo em sua integração social (CARRIER, 1965, p.5).

Valle também me auxiliou nessa percepção da conversão com a seguinte reflexão:

Sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de conversão, pois as pessoas passam por significativas transformações ao nível da personalidade. (VALLE, 2002, p.14).

Nos relatos dos convertidos, em pelo menos duas vezes em seus depoimentos, os eventos de 11 de setembro de 2001 apareceram, ora demonstrando um sentimento antiamericano, ora demonstrando certa simpatia com um movimento mais amplo de busca por uma identidade religiosa mais austera.

Outro ponto importante a destacar no horizonte dos convertidos ao Islã é o discurso do crente, que, analisado mais profundamente, demonstra a reprodução de parte do material de divulgação que é distribuído nas mesquitas e nos centros islâmicos. Essa situação foi destacada no artigo de Peres, em que ela e Mariz caracterizam o fenômeno das novas conversões:

When questioned on why they converted to Islam the interviewees always emphasized the reason as being the clarity, logic and rationality of this religion. It is repeatedly said that the motivation for conversion is due to the fact that Islam is a religion with no mysteries, it is logical, coherent, and it stimulates the search for knowledge. The similarity of these reports, which are almost standardized, indicates to us the reception and absorption of the discourse of Islam about itself. This discourse, in general, is present in the publicity material (books, brochures) printed by the Centro de Divulgação -do Islam para a América Latina (Center for Diffusion of Islam to Latin America — CDIAL), or (mostly translations of material published in Muslim countries) (PERES; MARIZ, 2006, p.103).

Neste artigo, as autoras fazem uma análise do discurso dos convertidos e dos materiais de divulgação.

O Número dos que abraçaram o Islã sem ascendência árabe chega a corresponder a uma média de 40 %⁷ dos membros do grupo. Segundo o presidente da sociedade, os sírio-libaneses (erroneamente chamados de turcos) vieram para o Brasil no início e meados do

⁷ Dados do trabalho de campo realizado no primeiro semestre de 2006.

século passado para trabalhar, “*ficar rico e voltar para o Líbano*”⁸. A maioria era de cristãos maronitas. Os poucos muçulmanos que vieram para cá se casaram com mulheres cristãs católicas, e os filhos também se casaram com cristãs, não se interessando assim pela religião do pai, que antes parecia um grupo pequeno de homens que se reuniam para discutir assuntos ligados ao trabalho (comércio). De fato, pelo que parece, muitos desses imigrantes enriqueceram como planejaram, mas não voltaram à terra natal e também não se preocuparam com a divulgação da religião.

Em Minas Gerais, o número de muçulmanos é muito pequeno. Basicamente, os imigrantes se concentraram no Sul, Zona da Mata e na capital do estado. O grupo de muçulmanos em Belo Horizonte tem cerca de duzentos e cinquenta membros, entre imigrantes, seus descendentes e novos adeptos. Porém, o número dos que frequentam a mesquita é bem menor, chegando a noventa pessoas em ocasiões especiais, sendo que, nas orações das sextas-feiras, o número não chega a cinquenta pessoas.

Entretanto, o que me chamou a atenção nesse grupo não foi seu número de integrantes, mas a forma como ele se relaciona com a sociedade local, como atrai novos adeptos e como está se inserindo num cenário mais amplo.

Os mineiros que aderiram ao Islã, hoje correspondentes a uma importante parcela do grupo, quando questionados sobre a motivação que os levou ao Islamismo, respondem sempre que foi devido à clareza, à lógica, à racionalidade dessa religião. O fato de o Islã se apresentar como uma religião simples, sem sacerdotes nem sacramentos, também foi enfatizado. Esses argumentos estão presentes também no material que é divulgado nas mesquitas.

Como expus anteriormente, um ponto interessante a se destacar é que, do grupo dos convertidos sem ascendência muçulmana, muitos são jovens entre 17 e 23 anos. Eles são procedentes de famílias cristãs, sem nenhuma ligação com o Islã. Esses jovens falaram das dificuldades de se ter uma identidade religiosa que exige mudança de conduta. Segundo eles, o relacionamento familiar não foi afetado, mas na escola e no emprego as pessoas tinham dificuldades em entender tal opção. A própria oração das sextas-feiras implicaria mudanças, pois sexta-feira é um dia comum de trabalho; os que estudam, por exemplo, deixam, neste dia, as aulas mais cedo. Apesar dessas pequenas adaptações, os jovens muçulmanos fazem questão de mostrar sua identidade e divulgam, de certa forma, a nova religião. Isto pôde ser visto no relato de um jovem de 23 anos que se converteu ao Islã aos 15:

⁸ Esta fala foi colhida em entrevista com o Senhor I que há mais de 40 anos mora em Belo Horizonte.

Algumas pessoas vêm me perguntar, principalmente na escola, aqueles que não me conhecem, né, vêm me perguntar um pouco sobre o Islã. Eu dou um folhetim lá para eles, que eu recebi aqui na mesquite, eu falo do folhetim e explico. E se a pessoa quiser vim, será bem-vinda. A família até gostou, né, porque eu não bebo, não vou em festas que viram a noite, o grupo de amigos é pequeno. (L. 23 anos, convertido)

Parece-me que, de fato, a divulgação do Islã tem ficado a cargo dos convertidos. Nas entrevistas que fiz com os imigrantes, não vi, por assim dizer, uma preocupação clara com a divulgação e com a busca de novos adeptos. Já os entrevistados convertidos falam da importância de se falar do Islã, como vimos no relato acima. Um convertido falou-me que foram feitos cerca de 8.000 folhetos sobre o Islã para serem distribuídos em escolas e faculdades da capital.

2 A Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais nos dias atuais

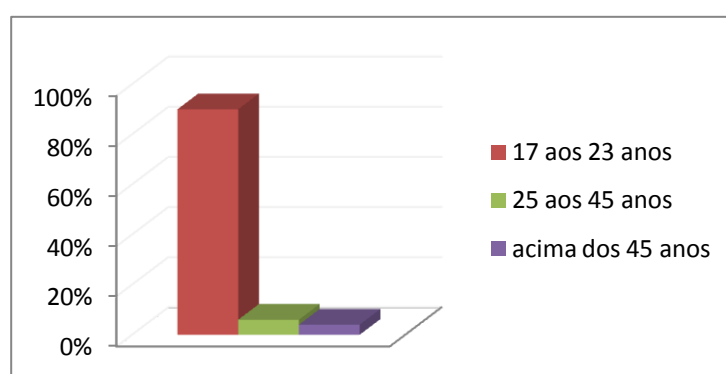
Os dados que apresento aqui tentam construir um perfil do grupo, especialmente do subgrupo dos convertidos sem ascendência muçulmana, pois estes revelaram a fluidez do nosso campo religioso até chegarem ao Islã, trazendo conteúdos e símbolos da religião anterior e acrescentando nova configuração a esse grupo, que antes se comportava apenas como um grupo étnico. Assim, a partir do meu trabalho de campo, tentei aqui mostrar um desenho da composição atual da comunidade muçulmana de Belo Horizonte.

2.1 Uma caracterização sociológica

Conforme pode ser visto a seguir, a tendência desse subgrupo de convertidos foi crescer em número, hoje correspondente a cerca de 40% dos membros. Ao mesmo tempo em que o grupo crescia, propunha-se a divulgar o Islã, fazendo-se conhecido, caracterizado em seu estilo de vida e conduta. Hoje, os convertidos brasileiros convivem com o grupo original, mas fazem questão de marcar bem as diferenças, como ficou claro em alguns depoimentos. Além de divulgarem folhetos explicativos sobre o Islã, os convertidos fazem questão de ir às escolas, dar palestras e receber bem os visitantes. O fato de a maioria dos convertidos dessa comunidade pertencer à faixa etária entre os 18-23 anos revelou certa curiosidade, em comparação com dados mais amplos. Segundo o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), em um estudo feito sobre a mobilidade religiosa no Brasil, mostrou-se que 23% da população brasileira transitou entre religiões, e, desse total, a faixa de idade entre 18 e 25 anos foi a que menos mudou de religião, ou seja, entre os mais jovens não

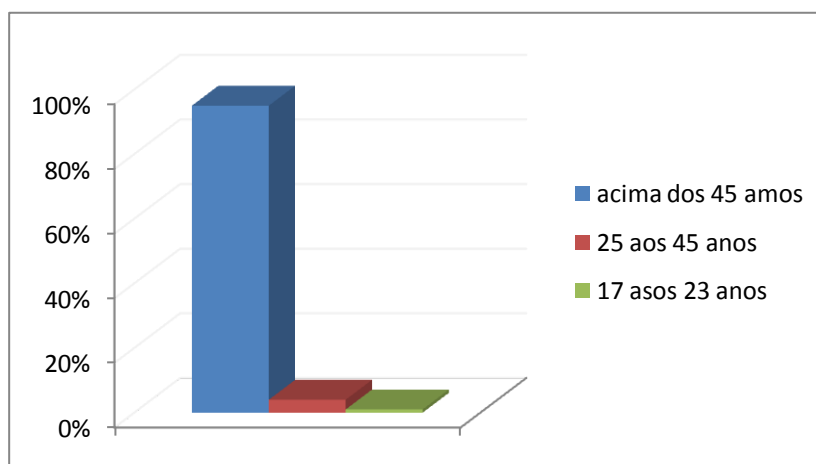
se verificou tanta mudança de religião como nas outras faixas etárias. O referido estudo entendeu que isso ocorre porque, nessa fase da vida, os jovens estão envolvidos com atividades acadêmicas e estudantis, bem como “*preocupados com o trabalho e com as relações afetivas*”, não sendo a religião fator prioritário em suas vidas (FERNANDES, 2006, p.17). Curioso é que, na comunidade muçulmana de Belo Horizonte, foi esta faixa etária a responsável pelo fenômeno de novos convertidos para o grupo, conforme demonstra o gráfico abaixo:

Figura I - Faixa etária do subgrupo dos convertidos



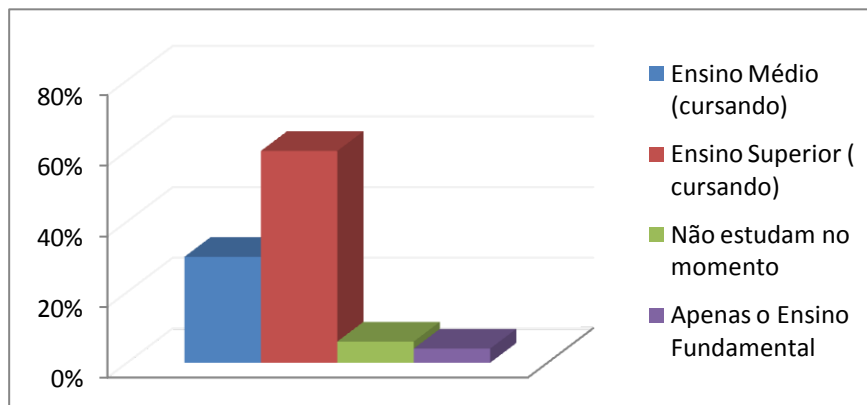
Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

Figura II - Faixa etária do subgrupo dos imigrantes



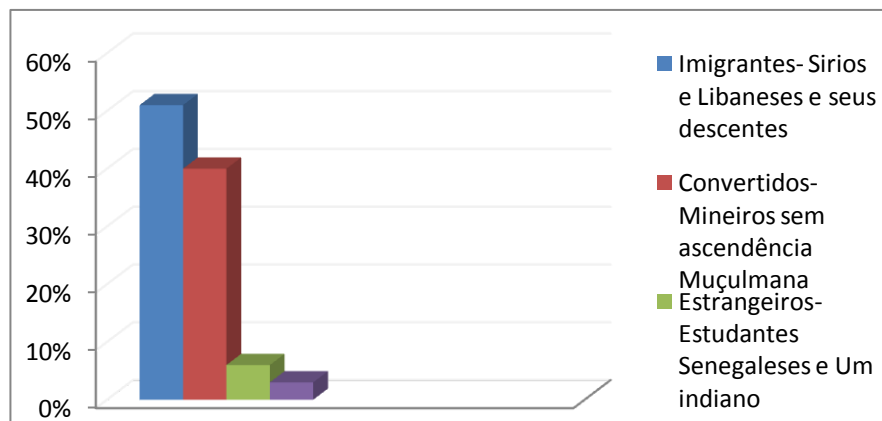
Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

Já sobre a escolaridade dos entrevistados, percebi também que, entre os convertidos, a maioria tem nível alto de instrução: ou são estudantes secundaristas em fase final de curso, ou universitários em fases variadas de seus cursos. Assim, os dados sobre a instrução revelaram que o grupo pesquisado é praticamente todo escolarizado.

Figura III - A escolaridade dos convertidos

Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

A composição de todo o grupo pode ser demonstrada da seguinte forma:

Figura IV - Composição do grupo

Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

Já o perfil socioeconômico do grupo, numa demonstração preliminar, pode ser expresso no quadro a seguir:

Figura V - Perfil socioeconômico do grupo

SUBGRUPO	Perfil
Imigrantes e descendentes	Comerciantes/ Proprietários: <ul style="list-style-type: none"> • Lojas de tecido; • Panificadoras; • Lojas de móveis; • Aposentados
convertidos	Estudantes: <ul style="list-style-type: none"> • Secundaristas de escolas públicas e universitários; • Jovens sem vínculo empregatício;
Estrangeiros	<ul style="list-style-type: none"> • Senegaleses estudantes bolsistas de programa de países conveniados; • Convertido fora do país; • Indiano que mora no Brasil.

Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

Atualmente, soma-se a este grupo, composto por parte de imigrantes e parte de convertidos, os estrangeiros muçulmanos, que, por algum motivo, moram em Belo Horizonte. Exemplo disso são os estudantes senegaleses que vieram estudar na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), através de um convênio entre o governo brasileiro e senegalês. Muçulmanos de origem, eles encontraram acolhimento nesse grupo e correspondem a 5% dos frequentes nas orações das sextas-feiras.

O grupo é composto basicamente por homens; o número de mulheres é muito pequeno. Parte dos imigrantes casou-se com mulheres cristãs; o número de mulheres convertidas é ínfimo. O grupo conta com a orientação espiritual do *sheikh Mokhtar*, marroquino de origem, que vive com a família há mais de dez anos no Brasil.

Assumir o Islã como religião é também assumir uma identidade religiosa. Como nas demais religiões, o crente muçulmano assume características que o ligam ao grupo, como hábitos, comportamentos e até mesmo alimentação. Sobre “*identidade religiosa*”, Clifford Geertz (GEERTZ, 2001, p.97), possibilitou um entendimento maior das características e mudanças das pessoas, ao assumirem um grupo religioso; demonstrou este autor que os últimos tempos trouxeram a religião para a discussão no atual cenário mundial, exatamente por esta fornecer uma identidade grupal aos seus adeptos.

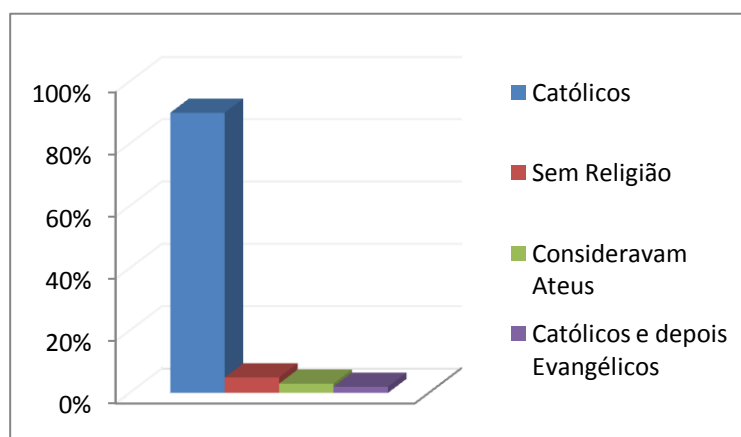
A questão da identidade não é mais apenas uma questão pessoal, mas, segundo Geertz, também é pública. Para este autor, está acontecendo algo com a maneira como as pessoas pensam sobre si mesmas e sobre o grupo, como querem ser vistas e reconhecidas. Nesse sentido, as

comunidades de fé ajudam os indivíduos a se reconhecerem, a se encontrarem e até mesmo a se identificarem socialmente.

Assim, a partir da reflexão acima, observei como o grupo vem mantendo discreta relação frente à sociedade belorizontina, tanto que as pessoas ficam admiradas ao saberem que existe uma mesquita na cidade. Entretanto, foi difícil traçar um perfil do grupo, uma vez que ele vem crescendo e sofrendo transformações desde sua configuração inicial, e agora, principalmente, devido ao fenômeno das novas conversões, que deixa vislumbrar mudanças no grupo.

Para entender de uma maneira mais ampla as motivações e a lógica implícita ao fenômeno das novas conversões ao Islã, fenômeno que modificou a configuração do grupo, procurei descrever o “trânsito religioso” percorrido pelos convertidos, até chegarem ao Islã, e constatei o seguinte percentual:

Figura VI - A mobilidade religiosa dos convertidos



Fonte: Dados da pesquisa de campo, 2006.

A enquete acima revela certa coerência com estatísticas atuais sobre o campo religioso brasileiro, que demonstra ainda ser a religião Católica a maior fornecedora de fiéis para outras religiões e que pessoas que eram católicas após se converterem a alguma igreja evangélica voltaram-se para alguma religião oriental.

Para chegar a esses dados, parti do meu trabalho de campo que foi realizado na comunidade no primeiro semestre de 2006. Em tal período, participei de todos os encontros do grupo, principalmente nas sextas-feiras, dia sagrado para os muçulmanos e momento da oração da tarde. Nesses encontros, participei observando as orações, os ritos e a pregação. Foram momentos de suma importância para compreender o grupo, pois aí pudemos observar o crente em sua crença, além da frequência dos membros e seu envolvimento com os assuntos

da comunidade. Percebi, a partir do interior do grupo, as relações estabelecidas e o sentimento de pertença entre seus membros com relação à religião e mesmo em suas relações interpessoais.

A rotina das sextas-feiras era a seguinte: procurei ficar atento às minúcias e aos fatos novos que pudessem me ajudar a perceber o grupo. Ocorreu uma situação em que observamos uma discussão de um visitante do Egito, que interpelava um brasileiro a respeito do jejum do mês do *Ramadã*; o brasileiro argumentava que pôr água na boca e cuspi-la, sem engolir, não quebrava o jejum; já o egípcio dizia que isto não podia acontecer. A discussão se prolongou, uma vez que nada nos escritos e no livro sagrado esclarecia tal situação, que parecia uma discussão fútil para quem observava, mas de extrema importância para marcar a identidade da fé professada e quem chegaria mais perto do que é a verdade religiosa. O caso descrito era questão de jurisprudência e dependia de cada escola teológica.

Os membros do grupo sempre chegavam para a oração das sextas-feiras por volta do meio dia e trinta; os estudantes vinham direto da escola, e os trabalhadores que atuavam no comércio chegavam um pouco mais tarde. Num primeiro momento mais informal, reuniam-se no *hall* de entrada da mesquita para cumprimentos e conversas, e mesmo para receber os visitantes. Por volta das treze horas, alguns se dirigiam para o piso inferior da mesquita, onde se encontram as pias para a *Ablução*⁹; depois, retornavam ao piso principal e se dirigiam para a área reservada aos muçulmanos, em cujo tapete, com listras vermelhas que marcam a direção para Meca, devem ser feitas as orações. Seguem-se, então, as genuflexões individuais, a leitura do Alcorão e também orações individuais.

Por volta das treze e vinte, o *Moezim*¹⁰, que, no caso da comunidade de Belo Horizonte, é um indiano radicado no Brasil há mais de vinte anos, entoava o chamado para a oração. Em seguida, o *Sheikh* entra e começa a pregação, que primeiro é feita em Árabe e depois resumida em Português. Essa pregação é feita de um púlpito à frente do salão das orações. Interessante foi notar que, na ausência do *sheikh*, esta pregação era feita pelo membro mais velho do grupo ou por aquele mais versado nos assuntos da religião. Por fim, após a pregação, chega o momento da oração da congregação, essa oração é importante, pois, para o crente, rezar em congregação vale vinte e sete vezes mais do que rezar sozinho, por isto

⁹ Ato de lavar parte do corpo — geralmente o rosto o braço e os pés — a fim de se purificar para a oração. Pode-se também tomar banho de corpo todo, de acordo com a consciência do crente. São considerados os atos que precederam aquele dia; podem ser maus pensamentos ou mesmo relações sexuais; este último requer banho do corpo todo. Curioso é que, na falta de água, pode-se fazer a ablução com a areia.

¹⁰ O *moezim* serve para chamar o grupo para oração. Nos países muçulmanos, ele entoava o canto no *Minarete*, espécie de torre; seu canto é ouvido nas redondezas. O canto diz: Não há Deus além de Deus, e *Mohammad* é o seu mensageiro.

os homens devem ir à mesquita às sextas-feiras. Ao final se dá um momento de despedida, momento de conversas agendadas para se conhecer o grupo e a religião; foi neste momento que colhi várias entrevistas e depoimentos.

2.2 O grupo: fraternidade e disputa

O grupo de convertidos, ao falar de sua relação com os imigrantes, chamados de “árabes”, faz questão de deixar clara a existência de tensões dentro da comunidade. A questão que é colocada diz respeito a uma tentativa constante de se dissociar o Islã, como religião, da cultura árabe. Essa constatação apareceu também em trabalhos que analisaram outras comunidades muçulmanas no Brasil, como o trabalho publicado recentemente na revista *Exange*, da professora Vitória Peres de Oliveira e Cecília Mariz, que destacam a Conversão no Brasil Contemporâneo; a questão trazida pelos conversos também demonstra a ideia de dissociação. Ademais, o artigo de Sílvia Montenegro sobre a identidade muçulmana no Brasil enfatiza a polêmica na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro:

A Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro não se identifica com uma “identidade árabe”. Ao contrário, adere a um tipo de Islamismo que se opõe a que essa tradição religiosa possa associar com uma identidade étnica. Nossa hipótese é que a principal divergência entre as comunidades do Brasil, em sua adaptação à realidade local, passa hoje pelo dilema de se definir como arabista ou não arabista, sendo que a maioria deles deve seu início institucional à iniciativa de segmentos que se identificavam como árabes muçulmanos. O não arabismo constitui uma tomada de posição peculiar, que comunidades como a do Rio de Janeiro tem decidido assumir. (MONTENEGRO, 2002, p. 66-67)

Nesse sentido, o que se entende aqui por Islã, como identidade, é a experiência espiritual de uma religião que se encontra em contexto de concomitância com várias outras, numa realidade de pluralidade como a nossa; porém, trata-se de uma religião entendida como universalista. A mesma autora citada nos dá indicações plausíveis de que a divergência maior nas comunidades muçulmanas gira sempre em torno de uma oposição ao chamado arabismo. Essa postura reforça nossa impressão de que o Islã está em transição, neste momento, de uma religião étnica para uma religião universal:

Desta forma, vamos construindo uma análise na qual torna-se possível compreender que a desarabização – como chamaremos o processo empreendido neste grupo – está intrinsecamente relacionada com a islamização, termo que eles se referem para um programa específico plausível de ser desenvolvido no Islã do Brasil e na mesquita local. “arabização” e “islamização” aparecem como um par de oposições discursivas, e este grupo, não sem certas ambiguidades, parece tomar partido pela segunda destas opções. (MONTENEGRO, 2002, p. 68)

O grupo mineiro de Belo Horizonte parece também adotar a mesma postura. A maior parte dos convertidos deixa clara sua opção: aderem ao Islã, e não ao mundo árabe. Assim, Islã e cultura árabe são coisas distintas para esses novos crentes, que procuram acentuar a polêmica, pois insistir numa arabização, como a autora quis chamar, seria impedir o desenvolvimento, o crescimento e o relacionamento do grupo.

Questionado sobre o número de participantes na comunidade, um informante me contou o seguinte:

Ah! Isso é uma coisa interessante; nem todo mundo que se diz muçulmano faz o que tem que fazer. Mas tem também o problema que muitos trabalham e estudam, o que dificulta estar aqui numa sexta-feira nesse horário. Mas tem fogo de palha também: gente que vem e depois não vem mais. Mas é Deus quem julga as pessoas e sabe das dificuldades de cada um. (F. 45 anos, convertido)

Já outro informante culpou essa baixa frequência ao que ele chamou de os “árabes”. Para ele, eles não deixam o número crescer:

Tem divisão aqui, você não viu... (pausa) Nós sentamos aqui, à esquerda, e eles, do lado de lá; eles não se misturam. Já falei até com o sheikh. Ninguém se propôs a ensinar árabe pra gente. Agora você veja só assim as pessoas vêm e vão embora, num voltam mais. (G. 68 anos, convertido)

Fica claro, nos dizeres acima, que os convertidos estão preocupados com a divulgação e com o crescimento do grupo. Coube a eles o papel de divulgadores, o que, para o grupo original de imigrantes, não aparece com muito entusiasmo. Um informante imigrante, já com mais de setenta anos, me disse:

Quem quiser pode vir na mesquita, tá aí, tá aberta, aqui não tem nada fechado e nem secreto. Se precisar de alguma coisa a gente responde. A gente tira a dúvida. Mas o importante é ser bom, se a pessoa for um bom cristão, um bom judeu, tá bom. Desde que faça a vontade de Deus”. (I. 70 anos, há 40 reside no Brasil)

Observei, também, que muitos mineiros que se converteram — principalmente os mais jovens — depois de certo tempo deixaram de frequentar a mesquita. O número era maior quando iniciei o trabalho. Encontrei um desses jovens e perguntei a ele sobre o porquê de sua ausência, e ele respondeu:

Fiquei chateado com umas coisas aí. A gente, pra ser muçulmano, tem que ter muita força de vontade, tem que ter fé mesmo. Eu moro muito longe também, e é difícil; às vezes até a questão financeira para vir aqui, sabe. Mas continuo firme na fé, é difícil. Quer dizer, porque como eu te disse, ser muçulmano no Brasil requer empenho. [...] nós somos um povo atualmente muito desunido, o povo não está com muita fé, não. (L. 23 anos)

Perguntei também ao *sheikh* sobre o número dos participantes, e a resposta dele me chamou atenção por refletir a fala dos imigrantes:

Não precisa conversão. Se o cristão for cristão mesmo, não precisa conversão. A pessoa pode estar aqui, pode estar em qualquer lugar; o importante é fazer a vontade de Deus. Os irmãos muçulmanos às vezes também deixam a desejar, porque não são unidos como Deus quer que seja. Deus falou para Adão, para Abraão, para Moisés, para Jesus e depois para Mohammad, que a paz e a graça de Deus esteja com ele. A mensagem é mesma.

Esta fala do *sheikh* demonstrou certa indiferença dele em relação à divulgação da religião e ao aumento do fiéis, fato que deixava os novos convertidos em situação de desconforto, pois estes fazem questão de divulgar o Islã e conquistar novos adeptos. Em uma entrevista com um convertido mais antigo, este comentou sobre a posição do *sheikh*:

A gente fica tentando ver se atrai mais pessoas pra cá, mas a gente não tem muito incentivo não; o sheikh concorda com os árabes, ele acha que a mesquita tá aí aberta, vem quem quer, mas acho que a questão é maior, temos que ajudar nosso grupo crescer, divulgar nossa religião porque aqui somos poucos, e poucas pessoas sabem da mesquita. (F. convertido, 45 anos).

Numa de minhas visitas, fui convidado a me reverter; os convertidos falaram que seria muito bom se isto acontecesse, pois, para eles, eu já sabia bastante sobre o Islã, o que ajudaria muito.

Ilustra ainda mais a situação do grupo que estou tratando, aqui, um trecho de uma entrevista com um brasileiro muçulmano, de ascendência muçulmana. Para ele, existem muitas dificuldades antes de se falar da composição do grupo e de como ele se comporta:

O grupo é pequeno, então a mesquita e o sheikh têm que trabalhar pra sustentar, ele não pode dedicar a vida exclusivamente à mesquita, então esse grupo eu tenho certeza que nas ideias ele é unido, mas assim, nós não convivemos diariamente como em outros locais que os muçulmanos que moram próximo da mesquita fazem. Então não pode dar aquela atenção que precisava. (M. 45 anos, de família síria).

Entendi, portanto, que o fenômeno das novas conversões ao Islã, especificamente no Brasil, precisa ser mais bem investigado no sentido de identificar se, de fato, o Islã caminhará no sentido de ser uma religião mais universal e se aqueles que optaram por essa religião estão mesmo assumindo pela primeira vez uma identidade religiosa ou refizeram sua identidade a partir de algum ponto especial dessa nova religião.

Nos momentos comuns, o grupo sempre se apresentou coeso, ligado e irmanado pela religião. Não havia aqui subdivisões aparentes ou mesmo queixas sobre as tensões internas do grupo; tais situações nos foram relatadas apenas nas entrevistas, em que rivalidades se tornavam claras, principalmente entre os membros de origem e os convertidos.

O que ficou marcante nesta observação que fiz foi que a característica principal desse grupo religioso, no momento atual, é sua fase transitória. A passagem de um grupo étnico para um grupo misto vem gerando tensões no interior dele, demonstrando uma dinâmica, em seu processo de constituição, que indica mudanças em seu núcleo. As mudanças deixam vislumbrar questões que só a longo prazo poderão ser respondidas, como, por exemplo: uma vez que o grupo de imigrantes está envelhecendo, é provável que, no futuro, todo o grupo passe a ter a identidade dos convertidos; daí qual seria seu posicionamento na sociedade mais ampla? Uma vez distanciado de uma identidade sírio e libanesa de origem, como o grupo se estruturaria a partir de uma identidade religiosa de adesão?

Pelo que foi exposto, meu objetivo foi desenhar o perfil deste grupo e apresentar suas características fundamentais: quem são? o que fazem? e como se relacionam? Estes dados etnográficos revelaram mecanismos realizados pelos próprios membros do grupo em seu esforço de criar uma identidade religiosa e reconhecimento social.

Considerações Finais

Pode-se afirmar que o Islã surge no contexto da realidade brasileira como mais uma opção religiosa. No caso específico de Belo Horizonte, a religião antes se resumia a um grupo étnico e, no atual momento, começa a dar sinais de ser uma religião de caráter universalista. A comunidade muçulmana da cidade apresenta-se como um grupo minoritário, de presença discreta e de pouco reconhecimento social; por isso o Islã ainda é visto como uma religião “de

fora” e, assim, é facilmente alvo de estereótipos e preconceitos devido ao seu estranhamento na sociedade mais ampla. O que se conhece do Islã aqui muitas vezes se resume ao que é divulgado pela mídia.

O Islã, em Belo Horizonte, vem se constituindo a partir de sua discreta relação com sociedade local, principalmente a partir da chegada de novos adeptos sem ascendência muçulmana, mineiros que, por motivações variadas, buscaram no Islã uma identidade religiosa mais sólida e austera. A entrada dos novos adeptos marca uma nova etapa na história da comunidade, uma vez que eles trazem consigo objetivos diferentes dos membros mais antigos do grupo original de imigrantes. Os imigrantes de origem síria e libanesa deram passos importantes para o crescimento do grupo fora de seu meio étnico; prova disso foi a construção da mesquita em 1989, pois sabia-se que, uma vez que seus descendentes não seguiriam propriamente sua religião, o grupo deveria se abrir para a comunidade maior, mesmo para preservar sua sobrevivência.

Baseado nos depoimentos colhidos no trabalho de campo, tentei notar como os membros da comunidade vêm construindo uma identidade, visto que o subgrupo dos convertidos não quer se identificar com os árabes, mas ressalta, em sua identidade muçulmana, um sentimento próprio de pertença, fundamentado nas bases doutrinárias da religião.

O grupo de muçulmanos de Belo Horizonte passa por transformações e, aos poucos, vem se estruturando. Embora não se fale de proselitismo oficialmente, tal postura faz parte do conceito de religião vivido pelos recém-convertidos, devido a suas experiências religiosas anteriores.

A partir das entrevistas, percebi que há uma busca por uma identidade por parte dos membros do grupo. Acredito que a busca por uma identidade religiosa pode ser vista como um símbolo não só de uma religiosidade, mas de reconhecimento social e pessoal.

Os dados expostos aqui podem trazer paradoxos ou mesmo pequenas alterações, uma vez que não há registros oficiais sobre número de participantes e suas histórias. Obtive os resultados a partir do meu trabalho de campo. Os dados revelaram fragilidades em sua tabulação, as médias utilizadas ajudaram na construção do desenho do grupo em seus aspectos principais como: faixa etária, trânsito religioso e fatores socioeconômicos. Busquei chegar o mais próximo possível daquilo que revelaria o rosto desta discreta comunidade, até mesmo por se tratar de um grupo tão pequeno; assim, uma pesquisa não poderia se pautar apenas pelo quantitativo. Dessa forma, foi a pesquisa qualitativa que revelou “o como” ser muçulmano em Belo Horizonte e procurou enfatizar, também, a configuração de um grupo religioso marcado

por diversidades em seu interior. Nessa perspectiva é que entendi que o Islã, em Belo Horizonte, vem se estruturando e se configurando como mais uma opção religiosa.

Com base no objetivo de contribuir para a compreensão do Islã no Brasil é que o estudo dessa comunidade muçulmana e mineira se consolidou.

Por fim, faz-se necessário ainda salientar que o Islã se torna plural uma vez que se insere em contextos socioculturais bem diferentes de sua origem, isto pôde ser visto em Belo Horizonte, pois não há um Islã mineiro ou belorizontino; há a presença da religião islâmica, que, de maneira tímida, sobrevive e conquista adeptos e, mesmo sendo minoria, marca sua presença no campo religioso local.

REFERÊNCIAS

AL JABRI, Mohammed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Ed.

UNESP, 2000.

BAYER, Peter. Global Migration and the selective reimagining of religions. *Horizontes Antropológicos*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Ano I, n.1, Porto Alegre: PPGAS, 1998.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

GEERTZ, Clifford. *Observando o islã*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

HAJJAR, Claude F. *Imigração Árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.

HAURANI, Albert Habib. *Uma História dos Povos Árabes*; trad.Marcos Santarrita. 2ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

JACOB, César Romero; [et. Al.] . *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: Historia e Doutrina*. Tradução de Luiz João Baraúma. Petrópolis: Vozes, 1992.

KALANDAR, Ihsan. *Os muçulmanos no Brasil*. São Bernado do Campo,SP:Alvorada, 2001.

MESSARI, Nizar. Islã e ocidente. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, ano 24, julho/Agosto de 2002.

MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*. n. 2, 2002. p. 59-79.

- MONTENEGRO, Silvia Maria. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana*. n. 8, 2002. p. 63-91.
- MONTENEGRO, Silvia Maria. As políticas de interpretação do islã. *In:Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, vol. 19, n. 1 (resenha)
- NABHAN, Neuza Neif. *Islamismo: de Maomé a nossos dias*. São Paulo: Ática, 1996.
- NIELSEN, Jorgen S. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- OSMANN, Samira Adel. A imigração árabe para o Brasil. *Travessia. Revista do Imigrante*, n. 35. São Paulo: 1999.
- PACE, Enzo. *Sociologia do Islã*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PERES, Vitória. Conversion to islam in contemporary Brasil. *EXCHANGE*, v. 35, n. 1, 2006. p. 102 -115.
- PERES, Vitória. *Conversão ao Islã no Brasil Contemporâneo*. Trabalho apresentado no Congresso a RAM (Reunião de Antropologia do Mercosul).
- PERES, Vitória. Maomé, o profeta do Islã. *In: BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana (Orgs.). Profetas e Profecias*. São Paulo: Loyola e PUC Rio, 2002.
- PERES, Vitória. Islã: submissão a Deus. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, Ano 24, julho/agostode 2002.
- PERES, Vitória. O islã no Brasil ou o islã do Brasil. *Religião & Sociedade*. Vol.26. n. 1. Ano 2006. Rio , 2006.
- Revista Alvorada* n. 49, setembro de 1999.
- WANIEZ, P; BRUSTLEIN, V. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. *ALCEU*, Rio de Janeiro, n. 2, jan/jun 2001.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991.

FOUCAULD: Um nômade do diálogo inter-religioso

*Elcione Leite de Paula**

Resumo

Este texto trata da conversão e testemunho de Charles de Foucauld. Foi um jovem indisciplinado. Afastou-se do exército francês, mas depois voltou a campo por amor à sua pátria. Em síntese, Foucauld, o irmão universal, viveu em oração no deserto, imitou a vida oculta de Jesus de Nazaré, abandonou-se à vontade de Deus no serviço aos tuaregues em Tamanrasset. Testemunhou o Evangelho: “Cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). A reflexão enseja uma análise da vida contemplativa a serviço do outro, como processo do diálogo inter-religioso, especificamente entre cristãos e muçulmanos.

Palavras-chave: Seguimento de Jesus. Peregrino. Abandono.

Introdução

Charles Eugène de Foucauld nasceu a 15 de setembro de 1858 em Estrasburgo, na França. Era filho do Visconde de Foucauld. Este rapaz de família nobre, de boa-vida, se tornou um nômade do deserto, um homem de Deus, o irmão universal que viveu entre os tuaregues. Seu testemunho possibilitou um diálogo inter-religioso no silêncio do desapego de si próprio e no amor do abandono em Deus no serviço aos aflitos que procuraram consolo no deserto da vida.

1 Vida e obra

Charles Eugène de Foucauld, nasceu no dia 15 de setembro de 1858 em Estrasburgo, na França. Descendeu de nobre família francesa. Antes de completar sete anos, perdeu seus pais e foi criado pelo Coronel Morlet, seu avô materno. Nos joelhos de sua virtuosa mãe, Charles e sua irmã Marie aprenderam a rezar. Nunca se esqueceu da imagem do Menino-Deus no presépio nem do mês de Maria e de sua Primeira Comunhão. Veio a guerra de 1870 e o avô foi obrigado a fugir da Alsácia com os dois netos. Em 72, Mr. de Morlet foi morar em

* Graduado em Filosofia, aluno de Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. semielcio@bol.com.br

Nancy. O rapaz, com catorze anos entrou para o Liceu. Pouco a pouco, deixou o hábito de trabalhar, o cumprimento do dever e perdeu a fê. Ele disse mais tarde: “Como podia Deus entrar em uma alma onde reinava paixões impuras?”. Saiu do Liceu como bacharel. Escolheu seguir para Paris a fim de preparar-se na Escola de Santa Genoveva. Charles era muito inteligente, mas preguiçoso e indisciplinado. Por isso, aos dezessete anos, teve que deixar a escola.

Aos vinte anos perdeu o avô e entrou para a Escola de Cavalaria em Saumur. Por seu mau comportamento foi expulso e mandado para Pont-à-Mousson como segundo-tenente no Quarto Regimento de Caçadores. Em 1880 seu regimento foi enviado à África. Em 1881 soube da insurreição no sul de Orão, partiu para a Argélia com o Regimento. A partir desta situação, ele foi soldado francês que lutou pela França. Num trecho de seu diário escreveu: “A ilusão da fôrça é uma coluna dos velhos templos, aquela que devemos guardar com zelo. Pensar que se é forte, já é uma maneira de o ser e pode-se dizer que a fôrça de um povo se mede pela consciência que êle tem de sua fôrça...”. A disciplina como soldado francês foi salutar para Foucauld. O chefe da expedição, o General Laperrine, reconheceu o esforço do jovem.

Terminada a insurreição, o tenente de vinte e três anos pediu uma licença para viajar ao sul e estudar aquele povo, Não foi atendido, pediu demissão, instalou-se na Argélia com interesse em preparar sua viagem ao Marrocos, terra de tribos muçulmanas privadas do contato com estrangeiros. Nas bibliotecas de Argel estudou a língua árabe, a geografia e topografia do país. Para se defender dos mouros desconfiados que odiavam os cristãos e os franceses, De Foucauld seguiu conselho de Mac Carthy, conservador da biblioteca do palácio de Mustafá-Paxá. Este sábio irlandês apresentou-o a um rabino de nome Mardoqueu para ser o seu guia e disfarçá-lo em judeu. Com Mardoqueu, o Conde De Foucauld viajou em mulas, de vez em quando ele tinha que modificar a vestimenta, além de gastar com o guia e com a anaiá (presentes para conquistar os muçulmanos). Guiado pela bússola e pelo barômetro, o explorador viajou com um caderno de notas no côncavo da mão e com um lápis na outra, tomou as notas que o interessaram, tais como o terreno acidentado e as mudanças de direção.

Foi a Bu-el-Djad, tendo por guia Sid-Ben-Daud, neto de um chefe árabe. Exausto, chegou a Mogador e conversou com o Cônsul Francês. Ali ficou um mês para descansar. Seu livro *Reconnaissance au Maroc* deu notícia do plano topográfico do Marrocos e em Argel, a Sociedade de Geografia premiou-o com a medalha de ouro. Gradativamente, o jovem europeu percebeu o caráter místico do muçulmano, reservado e silencioso. Verificou que Alá é a

essência da vida dos árabes e Maomé os purifica na oração. Compreendeu a simplicidade deste povo. O viajor admirou-se da fé do mouro em oração, convencido e crente.

2 Conversão

O deserto do Saara contribuiu de modo significativo na recondução do Visconde de Foucauld à fé. Neste lugar, o soldado francês aprendeu a amar o silêncio e a solidão. Voltou à França em visita à família, ficou um tempo em Nice com a irmã e o cunhado De Blic. Naquele momento, ainda não havia pensado em Deus, mas modificado seu viver e contado que mesmo assim, sentiu ser triste. Na Argélia, o Visconde agradou-se de uma moça e pensou em casar-se. Consultou a família e não encontrou simpatia.

Em Paris foi festejado, freqüentou a melhor sociedade, instalou-se em um pequeno apartamento mobiliado. Leitor de clássicos, dormiu sobre um tapete, com almofada para a cabeça e envolto em seu albornoz. Uma vez, ao descrever Marrocos, uma de suas sobrinhas, criança de dez anos, perguntou: “E durante todo esse tempo o tio, que fazia para Deus?”. Tal pergunta fez-lhe uma impressão profunda. Todas as tardes passou a entrar em uma igreja para rezar: “Se Deus existe, que eu O conheça”. Após algum tempo, a sua oração foi súplica: “Que eu vos conheça, meu Deus!”. Enquanto conviveu com os parentes católicos, em 1886, época da impressão de seu livro premiado, Foucauld estudou tal crença cristã para ver se continha a verdade que buscou. Ouviu falar do padre Henri Huvelin (1838-1910), distinto helenista e professor de história. Procurou-o na igreja e obedeceu a ordem do mesmo: “Ajoelhe-se, confesse-se e terá fé...”. A clarividência de sua alma o ajudou a sentir a vocação religiosa, ao freqüentar a missa diariamente e comungar. Aos trinta anos, meio-dia da vida, foi a Nancy despedir-se da família e partiu rumo à Terra Santa. Com o Evangelho e o rosário em sua bagagem, chegou a Jerusalém no inverno daquele ano. O silêncio da Cidade Santa lembrou-lhe a paixão e morte do Senhor. Foi ao Jardim das Oliveiras, subiu o Gólgota. O convertido quis expiar seus pecados, salvar sua alma. Passou o Natal em Belém. Ao rememorar o presépio, tomou a firme resolução de nunca mais abandonar Jesus.

Foi depois à Galileia e recordou Jesus a pregar o Sermão da Montanha e a edificar a multidão com as parábolas. Nazaré fez-lhe profunda impressão para o resto da vida. Suas leituras foram mais intensas: passou a ler a doutrina, a moral e o Evangelho. Durante um ano fez quatro retiros espirituais para meditar o Evangelho, em especial, a vida oculta de Jesus e sua família em Nazaré, conforme relata seus “Textos espirituais”. Em suas notas, abriu o coração ao entoar cânticos de ações de graças ao Deus que nele inspirou o gosto da virtude e o

encaminhar ao encontro do seio da família, como um filho pródigo. Chorou ao se lembrar de sua confissão em Paris. Sua conversão se completou ao entrar para a Trapa, Ordem de São Bernardo. Escolheu esse Convento, clausura com regras fundamentadas no silêncio e na oração. Escreveu à sua irmã para despedir-se e pedir-lhe orações. Abandonou-se à vontade de Deus. Seu objetivo foi aperfeiçoar-se e obedecer, o que afirmou ser o mais difícil. Sendo homem forte de saúde e vontade, não titubeou aos jejuns e vigílias. Em 1890, ele confessou, em carta a um amigo, que entrou para a Ordem dos trapistas somente por amor. Aos trinta e um anos, entrou para a Trapa de *Notre Dame des Neiges* em Lozère, na França. Foi acolhido pelo superior que fez o interrogatório habitual ao postulante, que passou a ser o Irmão Maria-Alberico, o qual edificou a todos com seu rastro de santidade. Tanto gozo achou na ocupação de serviços gerais que, desejoso de se penitenciar mais, pediu transferência ao abade. Foi transferido para a Trapa de Akbès, na Síria. Com trinta e quatro anos professou, achando-se sempre indigno. Sua virtude cresceu tanto que o superior disse ter um anjo na comunidade. Foucauld nunca se queixou das privações da Trapa, mas almejou viver com outros irmãos e pelo exemplo converter muitas pessoas. Após servir quase quatro anos na Síria, Irmão Alberico foi transferido para a Trapa da Argélia. Recebeu, do superior geral, ordens de seguir para Roma por dois anos, com objetivo de estudar teologia. Lá, foi às igrejas para adorar o Santíssimo Sacramento, foi ao Coliseu. Com trinta e oito anos de idade, deixou a Trapa. Para ele, Jesus passou no mundo como pobre e despido de vaidade.

Pela terceira vez, o Conde de Foucauld voltou ao Oriente, em trajas de peregrino. Escolheu por modelo as bem-aventuranças. Em Nazaré, apresentou-se aos franciscanos, que o hospedaram como peregrino da Terra Santa. Ao relutar, revelou sua identidade, passou a colher lentilhas e a fazer outros serviços manuais no Convento das Clarissas. Estas, mais tarde, deram-lhe o serviço da limpeza da capela e tempo para a oração. Num dia de festa, Frei Charles deixou-se ficar mais de três horas imóvel diante do Santíssimo, exposto no altar. Os pobres que bateram à porta do ex-Conde de Foucauld jamais foram rejeitados. Mesmo desligado dos votos de trapista, continuou a vida de religioso, com castidade e pobreza. Seu cunhado o informou sobre o nascimento de mais um filho que morreu pouco tempo depois. Ele consolou os pais do sobrinho. Madre Elisabete, superiora geral das Clarissas, o convenceu a amadurecer a ideia de ser padre.

Foucauld deixou a França, despediu-se dos trapistas e seguiu para Roma no intuito de cuidar da fundação dos “Irmãozinhos do Sagrado Coração”, o que demorou sete anos para se realizar. Visitou sua irmã em Barbirey, nas colinas de Bourgogne, de quem esteve separado por dez anos e conheceu novos sobrinhos. Aos quarenta e dois anos, em Vivarais, recebeu as

ordens menores na capela do Mosteiro de Notre Dame des Neiges, após um retiro. Recebeu o diaconato, começou o retiro de trinta dias para o preparo ao sacerdócio. A ordenação foi em Viviers, em 1901. O bispo Mr. Bonnet presidiu a cerimônia. Em Ardèche, no Mosteiro de *Notre Dame des Neiges*, o novo padre disse sua primeira missa. Sua irmã foi esperá-lo e ao chegar, entregaram uma carta do irmão-padre que prometeu dar-lhe a Sagrada Comunhão por uma das grades da capela em que ela ficou. Depois de aproximadamente uma hora, visitou o quarto em que sua irmã se hospedou.

Pouco tempo depois, partiu para a sua África. Chegou ao continente, esteve perto de Argel, foi a Orão. Deixou o trem e continuou a viagem a cavalo até Beni-Abbès. Adotou o hábito branco com um coração e uma cruz vermelhos, insígnia de sua fé. Na cintura pendeu um grande rosário, à semelhança dos franceses. Padre Charles de Jesus almejou instalar-se no Marrocos, mas as dificuldades foram grandes e ele decidiu ficar no sul do Orão, um oásis de inúmeras palmeiras, em pleno Saara, entre o deserto de areia e o deserto rochoso. O missionário, irmão universal, rapidamente habituou-se com os produtos do Saara. Antes de construir uma morada, edificou uma pequena capela com troncos de palmeira e galhos de árvore para celebrar missa diariamente e guardar com amor Jesus no tabernáculo.

Morando na ermida de Tamanrasset, o irmão fez muita caridade, confortou centenas de pessoas diariamente; muitas chegaram de longe para consultá-lo. Esta foi a vida de ferro que sua vontade de ferro movimentou. Outras benesses ocultas ficaram no segredo de sua modéstia. No Saara levou o banquete divino aos mais abandonados e viveu na solidão, no silêncio e quase clausura: perfeição evangélica para glorificar Jesus, amá-lo mais, obedecê-lo, imitá-lo. Deu o exemplo de penitência, bondade e oração. Sempre achou alguém para ajudar na celebração da missa. Ensinou os negros a trabalhar para comprarem a liberdade. Ele próprio comprou alguns escravos, dentre eles, uma criança de três anos, que batizou e um negro de vinte e cinco anos, o qual chamou de Paulo e fez seu empregado. O peregrino de Deus viveu abraçado à cruz, privou-se de realizar os seus sonhos pessoais. Passou longas horas de joelhos, em adoração diante do Sacrário.

O acaso, desígnio da Divina Providência, fez seu antigo companheiro Laperrine, comandante superior do oásis do Saara, de passagem por Beni-Abbès, o convidar a irem juntos às regiões do sul. Durante muitos meses visitaram juntos com o servo Paulo as tribos submissas à França. Entre elas, as dos tuaregues, habitantes do Hoggar. Depois, Foucauld voltou para a solidão de Beni-Abbès. Como estudou a língua árabe, estudou também a bérbere e escreveu todo o Evangelho para os indígenas, nativos do lugar.

3 A arte do monge-soldado

Foucauld, o antigo oficial da África, guardou no íntimo a alma de soldado. Ao montar um cavalo com suas vestes pobres, o monge sempre cavalgou altivo e nobre, com um traço indelével do destemido oficial. Pensou que pureza e pobreza foram virtudes que fugiram do mundo moderno. Sua vida no Saara foi de intensa humildade e contínua oração. Seu bom exemplo incitou militares, dantes pouco crentes, a se aproximarem do Deus capaz de tê-lo feito um servo tão devotado quão sincero. Foi confidente de um drama entre o amor e o dever: um jovem educado cristãmente apaixonou-se por uma divorciada. O rapaz confiou seu embaraço ao monge que o aconselhou de se separarem ou de viverem como irmãos. Algum tempo depois o jovem deixou publicar a carta que recebeu do padre Foucauld, a fim de patentear a grandeza do coração do eremita. Sem resposta, o servo de Deus continuou a rezar por essas duas almas. O casamento religioso do casal foi no leito de agonia dela. O padre já havia morrido e não viu o fruto da paz que semeou no coração de ambos.

A vida do monge-soldado visou o aperfeiçoamento das almas, a santificação do próximo. Dois anos depois que regressou a Beni-Abbès, em 1905, teve que voltar para Hoggar. Obedeceu, pensou entretanto ser sua vocação, bem firmada aos quarenta e sete anos, mais de eremita contemplativo do que de missionário viajante. Escolheu fixar-se em Tamanrasset, cercada de montanhas, com acampamentos de tribos nômades. Edificou nova morada para abrigar o Santíssimo. Das vezes que foi a Paris, trouxe muitas sementes de plantas que cultivaram. Aprendeu a fazer tricô e ele mesmo ensinou às mulheres a fazer meias. Teve o costume de uma vez por ano, sair para excursões ou para confessar-se, abastecer-se de alimentos e distribuir as provisões para sanar a fome do povo.

Um dia, apareceu em Tamanrasset um intelectual de nome Motylinsky, outrora companheiro do tenente Foucauld na expedição da África em 1881. Trabalharam e estudaram juntos. O padre fez o seu dicionário de língua bérbere, celebrou missa com o seu companheiro, substituto do servo Paulo que o deixou para casar-se. Quando Motylinsky voltou à França, Foucauld recebeu do Papa Pio X uma licença especial para celebrar a missa sem ajudante. O peregrino não perdeu ocasião de fazer mortificações, andou à pé pelo deserto, passou frio, comeu quase nada, ficou doente, foi mordido por cobra no braço. Os tuaregues queimaram-lhe as plantas dos pés com ferro em brasa, o que fez recuperar seus sentidos. O monge-soldado, em defesa da França católica, empreendeu uma viagem à sua terra natal, levou em sua companhia um targui (habitante do Hoggar) de nome Uksem, de vinte e dois anos. O jovem saariano voltou da França com a ideia de pobreza, caridade e santidade.

Elaborou uma regra para a Fraternidade que desejou para o deserto. Regra severa, de oração e sofrimento. O monge foi artista, pois com cascalhos e lama, edificou ermidas para os irmãos que sempre esperou. Foram ermidas com claridade, cruzes de madeira, modestas. Pintou o Cristo quase em tamanho natural, pintou na tela a “Visitação” para o altar da Virgem, pintou a “Santa Família”. Outros desenhos, a bico de pena, em nanquim; um Caminho da Cruz, em pedaços de tábua de caixas de biscoito. Já que estudou o dialeto dos tuaregues, traduziu muitas poesias de versos com metrificação e rima, ao cantar a coragem e o hóspede, sagrado para os árabes. O monge traduziu do tamachecq para o francês, poucas poesias de diversos gêneros como, por exemplo, versos de amor. Eis um provérbio dos tuaregues: “Afastai vossas tendas, aproximai vossos corações”.

Nos intervalos das rezas, Foucauld fabricou cruzes de madeira para guarnecer as celas das ermidas, desenhou emblemas religiosos para ornar a sacristia, escreveu sentenças edificantes, máximas dos doutores ou dos mártires da Igreja que preencheram as paredes vazias. Durante a noite, à luz de uma vela, escreveu. Como artista, compreendeu com dor a miséria do nativo e apreciou a inteligência dos tuaregues. A história registrou a desorientação de 1830, com a ocupação da Argélia pelos franceses. Os conquistadores ignoraram por completo o que haviam conquistado. Uma obsessão do peregrino foi libertar os escravos e fazê-los irmãos em Cristo. Sonhou o norte da África rezando o “Pai-Nosso”. Edificou a todos pelo exemplo. Avesso às vanglórias, com seu intenso labor, praticou a pobreza e as mortificações. O eremita passou horas à sombra de uma árvore a escrever poesias ditadas pelas mulheres das tribos, todas premiadas com pequenos presentes. Seu sorriso adoçou o sofrimento amargo; um esforço de vida tão sublime, abençoado por Deus.

O artista eremita ensinou que ser alegre sempre é uma caridade para com os outros e o amor ao próprio Deus: foi um pouco do que aprendeu com o seu diretor espiritual, o padre Huvelin.

4 Um reencontro de amigos

No decorrer da vida, Charles de Foucauld fez amizades preciosas. Vinte anos de ausência não diminuíram a sua grande amizade com o antigo companheiro Henry de Castries. Ambos se apaixonaram pela vida da África. Castries passou anos com os nômades ocupando-se em dar-lhes educação e bem-estar, construindo tendas e formando vergéis para plantar as sementes enviadas da Argélia por sua mãe. Foucauld também formou jardins com sementes

que buscou na França. Após longa separação, os dois amigos se encontraram em Hoggar, no ano de 1909. Quando longe, trocaram correspondências.

Um outro amigo, dois anos mais moço que Foucauld, foi Laperrine, o General do Saara. Foi seu companheiro no Liceu e em St.-Cyr, pertenceu também ao mesmo regimento de cavalaria e encontraram-se no mesmo posto dos Caçadores da África (RABELO, 1945, pp. 137-138).

Um, pacificador, epopeia do Saara francês; o outro fez o bem. Em 1904, Laperrine, em excursões administrativas, foi a Beni-Abbès e convidou Foucauld a seguir com ele. Foi um reencontro que durou cinco meses.

O outro amigo foi Lyautey, que também estudou em Saint-Cyr. Em 1905, Lyautey foi a Beni-Abbès já como general. Ouviu missa celebrada pelo amigo.

Os três amigos de Foucauld foram tesouros reunidos no Marrocos.

4.1 Martírio do amigo universal

Eis o resultado do esforço de Charles de Foucauld no itinerário de subida à montanha da salvação:

Em 1909 Foucauld deixou os tuaregues em Hoggar e foi à sua primeira ermida em Beni-Abbès com o objetivo de celebrar a missa do Domingo da Ressurreição. Depois se pôs a caminho pelo deserto, fez o bem a todos que encontrou pelo caminho que percorreu ao lado do camelo. Só montou quando teve muita necessidade. Em 1910, quando soube da morte do padre Huvelin, seu diretor espiritual durante vinte e quatro anos, o peregrino do deserto chorou, mas logo olhou para o céu e se consolou. De volta a Tamanrasset, encontrou sua ermida reformada pelo seu amigo Motylinsky e outros. Com o hóspede de Deus, o trabalho agrícola dos tuaregues progrediu.

Em 1961, um grupo de mouros senusistas cercou Tamanrasset a fim de caçar o marabu, como chamaram Foucauld. Entre eles, um conhecedor dos seus hábitos, El Madani. Este bateu à porta após o jantar do irmão universal, em recolhimento diante do Sacrário. Foi em dia de correio. Madani mentiu trazer cartas da França. Foucauld abriu a porta e estendeu o braço para pegá-las. Puxaram e amarraram-lhe pés e mãos. Alguns dos malfeitores levaram o ex-escravo Paulo na intenção de mostrar-lhe o seqüestro de seu benfeitor. Naquela hora, as visitas costumeiras do santo do deserto se aproximaram. Os seqüestradores se alarmaram, ao julgar que fossem os franceses e descarregaram a espingarda no ouvido direito da vítima.

Nem um grito se ouviu. Morreu o mártir dos tuaregues muçulmanos. Ele foi beatificado pelo Papa Bento XVI aos treze dias do mês de novembro do ano de 2005.

Conclusão

Além da Oração do Abandono, o conteúdo duma correspondência escrita por Foucauld algumas horas antes de seu assassinato pelos senusistas muçulmanos, sintetiza o testemunho deste ilustre convertido que se fez pobre com os pequeninos de Deus:

Estes sofrimentos, estas inquietações antigas e recentes, aceites com resignação, oferecidas a Deus em união e pelas intenções das dores de Jesus, não são a única coisa, mas a mais preciosa, que o Bom Deus lhe oferece para que chegue diante dele com as mãos cheias... O nosso aniquilamento é o meio mais poderoso que temos de nos unir a Jesus e de fazer bem às almas; é o que São João da Cruz repete quase em cada linha... Quando se pode sofrer e amar, pode-se muito, pode-se o mais que é possível neste mundo: sente-se que se sofre mas nem sempre se sente que se ama, o que é mais um grande sofrimento; mas sabe-se que se quereria amar, e querer amar é amar... Acha-se que se ama insuficientemente: — e é verdade, nunca se amará o suficiente — mas Deus que sabe de que barro nos formou, e que nos ama bem mais que uma mãe pode amar os seus filhos, disse-nos que, “Ele que é imortal, não repeliria todo o que dele se aproximasse” (FOUCAULD, 1958, p. 254).

Esta carta expressa seu testamento espiritual de entrega e serviço aos mais pequeninos, aos abeis (referente a Abel, morto por seu irmão Caim, como relata o livro do Gênesis, da Bíblia) fragilizados, que agonizam em meio à aridez dos trechos rugosos da vida.

REFERÊNCIAS

FOUCAULD, Charles de. *Textos espirituais*. Tradução Sílvia Ferreira. Lisboa: Casa do Castelo, 1958 (Coleção Éfeso).

RABELLO, Maroquinha Jacobina. *O santo do deserto: a vida de Charles de Foucauld*. Rio de Janeiro: Agir, 1945.

A ORAÇÃO RITUAL DIÁRIA NO ISLÃ

Francesco Sorrentino*

Resumo

Nestes últimos tempos, fundamentalismo e violência têm sido os substantivos mais usados para identificar o Islã. Trata-se, naturalmente, de uma visão superficial e às vezes, também, preconceituosa, que simplesmente ignora o vasto patrimônio cultural e espiritual dos seguidores de Maomé. Diante disso, a comunicação pretende resgatar a riqueza da espiritualidade islâmica, tratando o tema da oração ritual diária. Começar-se-á apresentando brevemente os cinco pilares do Islã, entre os quais a oração ritual cotidiana ocupa o segundo lugar. Sucessivamente, o estudo mostrará a importância fundamental que a oração tem para a vida do muçulmano e qual é o conceito de Deus que a ela está ligado. Após estas questões preliminares se procederá a um aprofundamento dos ricos aspectos rituais dos cinco momentos litúrgicos diários, no horizonte mais amplo de todo o ano litúrgico. Demonstrar-se-á, enfim, que a oração ritual diária no Islã não é, como muitas vezes se pensa, uma obrigação frustrante e vazia, mas meio proporcionado por Deus mesmo, para que a criatura alcance sua união profunda com seu criador.

Palavras-Chave: Oração. Islamismo. Ritualidade.

Introdução

Nestes últimos tempos, fundamentalismo e violência têm sido os substantivos mais usados para identificar o Islã¹. Trata-se, naturalmente, de uma visão superficial e, muitas vezes, também preconceituosa, que simplesmente ignora o vasto patrimônio cultural e espiritual dos seguidores de Maomé², depositário da definitiva revelação islâmica. O exemplo de tantos muçulmanos que praticam com fidelidade sua religião, e assumem uma postura de abertura pacífica diante dos fiéis de outras religiões e culturas, leva-nos a querer conhecer mais o Islã.

O objetivo principal do nosso breve estudo é abordar o tema da *oração ritual diária*. Ela pertence aos cinco pilares a partir dos quais se estrutura o Islã, e por essa razão ocupa um lugar de primária importância na prática da fé dos muçulmanos.

* Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana (Itália, 2006), mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (Belo Horizonte - MG), sorrentino.francesco@pime.org

¹ A palavra significa “submissão” e indica a religião que tem Maomé como fundador.

² Maomé nasceu em Meca, no mês de março de 570. Pertencia à importante tribo dos coreicitas e trabalhou como comerciante. Em idade adulta, inesperadamente, recebeu a revelação através de contínuas mensagens por parte de Deus.

1 Os cinco pilares

O primeiro e fundamental alicerce da religião islâmica é a *profissão de fé*, que cada fiel é chamado a fazer mais vezes por dia. O segundo, como já dissemos, é a *oração ritual*, feita cinco vezes por dia, como sinal de submissão a Deus. O terceiro, praticado no mês de Ramadan, é o *jejum*, isto é, a abstenção de todo tipo de comida e bebida do amanhecer até o pôr do sol. O quarto é a *esmola legal*, como obrigação de demonstrar concretamente bondade e compaixão para com os demais irmãos, a exemplo da misericórdia de Deus. Quinto e último pilar é a obrigação da *peregrinação a Meca*³, pelo menos uma vez na vida.

2 A importância fundamental da oração

Abu Muhammad Ul ‘Ābidīn afirma que a oração, por ser meio infalível de aproximação a Deus, é tão importante que até nas horas difíceis das batalhas ou das tempestades marítimas deve ser cumprida (UL ‘ĀBIDĪN, 2006, p. 7-13). Durante uma viagem, pois, segundo Mohammad Assawaf, mesmo podendo reduzir o número das prostrações, todavia o fiel não é dispensado da obrigação da oração em si. Se as condições de viagem não permitem a atuação da oração no horário previsto, é incumbência grave recuperá-la (ASSAWAF, [1977], p. 96-100)

No pensamento islâmico, não é Deus que precisa da oração do homem, mas é a criatura humana que necessita de Deus e através da oração entra em comunicação com Ele. Ela se torna ponto de encontro entre a criatura e o Criador. É lícito, então, perguntar-se qual é a concepção de Deus que habita na mente do crente muçulmano que reza.

Jomier, sinteticamente, responde:

O muçulmano crê em um só Deus, eterno, criador, todo-poderoso, que vê e sabe tudo, infinitamente bom e misericordioso, duro para quem se opõe a ele, que perdoa a quem lhe pede, mas castiga severamente os ímpios. (JOMIER, 1993, p. 68)

³ Cidade da Arábia, berço e centro do Islã.

3 Conceito de Deus

Para se entender melhor o conceito de Deus que o muçulmano tem, mesmo tendo presente que difere conforme as pessoas⁴, não se pode prescindir da única profissão de fé islâmica, cujo eixo está na afirmação indiscutível da unicidade de Deus e no reconhecimento do papel profético de Maomé: “*Atesto que não há outra divindade afora de Deus (Allah) e que Maomé é o Mensageiro de Deus*”. Não se trata apenas de uma fórmula abstrata, mas de algo que norteia o cotidiano do muçulmano, em cuja vida tem conseqüências diretas. De fato, é justamente em nome dessa fé que ele não pode se submeter a nenhuma autoridade contrária ao Alcorão e ao Islã (SENA, 2011, p. 84).

O muçulmano crê em Deus que é Único, Onipotente e ao mesmo tempo Totalmente Outro. A suma transcendência e imaterialidade divinas não deixam espaço para nenhuma projeção de aspectos antropomórficos e não admitem a construção de imagens ou símbolos, mas não impede que o homem conheça a Deus através da criação (HAMIDULLAH, [1993], p. 47-48). No livro sagrado do Islã, lê-se:

Deus! Não há deus senão Ele, o Sempre-Vivo, o Eterno. Nunca dorme, e nunca cochila. A Ele pertence tudo o que está nos céus e tudo o que está na terra. Ninguém pode interceder junto a Ele senão com Sua permissão. Conhece o passado dos homens e seu futuro. E de Seu saber, eles só alcançam o que Ele permitir. Seu Trono abrange os céus e a terra, e Ele os mantém sem esforço algum. Ele é o Altíssimo, o Glorioso. (Alcorão, 2ª Sura, versículo 255)

4 Ritual da oração islâmica

No Islã, o homem se relaciona com o divino de forma direta e imediata, sem servir-se de pessoas que tenham um papel sacerdotal ou intermediário específico. Todos podem e devem cumprir seu ato de súplica e glorificação ao único Deus, conforme os sentidos etimológicos originais da palavra *salat* (oração). De fato: “A etimologia vincula o sentido da palavra *salat* (oração) ao ato de implorar, significando, ainda, no contexto linguístico, *glorificação*” (JOMIER, 1993, p. 32). Portanto, no âmbito da oração ritual, a função sacerdotal pertence a cada muçulmano que cumpre, corretamente, o rito previsto. Aquelas pessoas, pois, que em virtude de seus conhecimentos teológicos interpretam o Alcorão e

⁴ Mohammad Hamidullah faz notar, justamente, que há diferença entre a concepção de Deus dos filósofos e a do homem comum das ruas. (HAMIDULLAH, [1993], p. 55)

dirigem a oração de sexta-feira, não têm nenhum privilégio hierárquico na comunidade muçulmana, mas apenas desempenham um serviço em favor dos demais crentes⁵.

Desde que o muezim⁶ lança seu convite do alto do minarete⁷, todos, sem distinção de idade, sexo ou classe social, são chamados a participarem da oração ritual diária. O princípio que subjaz a este ato é que diante de Deus, a cuja presença a oração conduz, não é admissível qualquer injustiça e desigualdade. Por esta razão, ninguém: rico ou pobre, homem ou mulher, é isento da submissão a Ele e deve se sentir chamado a rezar. Também as crianças devem ser iniciadas a esta prática já na infância, perto dos sete anos de idade.

O chamado à oração (*Adan*), ao qual, segundo a tradição, Maomé sempre atendeu impecavelmente, já é considerado um verdadeiro culto que precede a liturgia e prepara os corações dos fiéis através de sete fórmulas⁸ que exaltam a Deus, professam a fé em sua unicidade e no reconhecimento de Maomé como seu mensageiro, convidam para a oração e para a salvação. Mohammad Assawaf comenta:

Quando se ouve este chamado ecoando no ar, sente-se no coração a sua grandeza e a grandeza do Todo-Poderoso e Majestoso, cujo Nome se proclama. Pensa-se no bem e na prosperidade a que este chamado convida e sabe-se que qualquer um, por maior que seja, ao lado de Deus é desprezível. Que aquele que se imagina o maior neste mundo, saiba que Deus é ainda maior (ASSAWAF, [1977], p. 52).

A oração ritual diária, integrante do grupo de orações que não podem ser omitidas⁹, é um dever a ser cumprido cinco vezes por dia, para que o crente possa purificar-se, livrar-se das tentações e elevar-se até Deus. No Alcorão é pedido:

Recita o que te foi inspirado do Livro, e observa a oração. A oração interdiz a concupiscência e o ilícito. Mas, a recordação de Deus é a mais importante. Deus sabe o que fazeis. (Alcorão, 29 Sura, versículo 45).

Estes são os efeitos da oração. Contudo, a única intenção que deve acompanhar o orante é o desejo de obedecer a Deus que manda ao homem de aproximar-se dele. Se faltar

⁵ Hamidullah Mohammad afirma que no Islã o homem é chamado a se responsabilizar individualmente diante de Deus, por isso até figuras nobres como os profetas, devem ser considerados apenas como guias ou mensageiros. (HAMIDULLAH, [1993], p. 48)

⁶ Funcionário da Mesquita que convida os fiéis à oração.

⁷ Torre que se encontra junto à mesquita.

⁸ 1) Deus é maior; 2) Não há outra divindade fora de Deus; 3) Maomé é o Mensageiro de Deus; 4) Vinde para a oração; 5) Vinde para a salvação; 6) Deus é maior; 7) Não há outra divindade além de Deus. (ASSAWAF, [1977], p. 52).

⁹ Esse grupo chama-se *Wajib*. Para uma lista detalhada: cf. UL 'ĀBIDĪN, 2006, p. 42.

essa intenção ou for substituída por outras motivações como, por exemplo, a de fazer ostentação da própria religiosidade, a oração se torna inválida.

O dia abre-se com a Oração da Alvorada (*Fajr*), pela qual o muçulmano dá seu louvor ao Altíssimo dizendo: “Louvado seja Deus que me fez ‘morrer’ e me ‘ressuscitou’. A Ele pertence o Dia da Ressurreição” (ASSAWAF, [1977], p. 72).

Quando, pois, o sol passa pelo zênite, dá-se início à Oração do Meio-dia (*Duhr*). É o momento em que o muçulmano, libertando-se do cansaço do trabalho matutino, busca sua tranquilidade em Deus.

O terceiro momento litúrgico do dia é a Oração da Tarde (*Asr*), cuja importância é salientada no próprio Alcorão: “Recitai as preces, especialmente as intermediárias, e consagrai-vos fervorosamente a Deus” (2ª Sura, versículo 238). Ela acontece após a metade da tarde.

Chega-se à Oração do Crepúsculo (*Maghrib*), pela qual o crente muçulmano despede-se do dia, quando o sol começa perder sua luminosidade. A finalidade desse momento de oração é que, com a mesma gratidão a Deus com que o dia foi recebido, deve ser também concluído.

O dia se encerra com a Oração da Noite (*Ichá*) que pode ser cumprida logo depois da Oração do Crepúsculo, até a meia-noite astronômica.

Constatamos que o ritmo cotidiano do crente muçulmano, desde o amanhecer até o anoitecer, cumpre-se na lembrança de Deus. Com Ele, desde os primórdios da manhã, o muçulmano se comunica por meio de palavras e gestos que compõem os ritos. O corpo inteiro é envolvido através de determinados atos que não podem ser omitidos. Alguns deles precedem a mesma oração. É o caso das abluções, que devem seguir certa ordem de execução e cuja omissão invalida a oração toda.¹⁰ A injunção, quanto às abluções, vem diretamente de Deus:

Ó vós que credes, cada vez que vos preparardes para rezar, lavai o rosto, as mãos e os antebraços, e limpai a cabeça e os pés até os tornozelos. Se estiverdes maculados, purificai-vos, e quando estiverdes doentes ou em viagem, ou quando alguém de vós acabar de fazer as necessidades ou quando tiverdes tido relações com as mulheres e não encontrardes água, recorrei à terra limpa e com ela esfregai o rosto e as mãos. Deus não vos quer constringer mas purificar, e quer completar Seu benefício sobre vós. Possais ser agradecidos! (Alcorão, 5ª Sura, versículo 6).

Lidar com pureza e impureza é uma das tarefas mais importantes de toda a religião islâmica e, sobretudo, da oração.

¹⁰ Para uma apresentação detalhada das abluções: Cf. ASSAWAF, [1977], p. 37-46; UL ‘ĀBIDĪN, 2006, p. 33 - 41.

Além de fazer os atos de higiene, que segundo alguns autores podem ter o significado de atos penitenciais com pedido de perdão (JOMIER, 1993, p. 103), o fiel que se dispõe a rezar deve voltar-se em direção à Caaba¹¹. Mohammad Assawaf interpreta esse gesto à luz da unicidade que caracteriza toda a estrutura do Islã: em relação a Deus, ao profeta e ao livro sagrado. A direção para a oração não pode que ser única (ASSAWAF, [1977], p. 57). Estamos diante de um preceito divino:

Aonde quer que te dirijas, orienta teu rosto para a Sagrada Mesquita. Onde quer que estejais (ó muçulmanos), voltai vossos rostos na direção dela, para que ninguém, salvo os iníquos, tenha argumento com que refutar-vos. Não temais! Temei a Mim, a fim de que Eu vos agrade com Minhas mercês, para que vos ilumineis. (Alcorão, 2ª Sura, versículo 150).

Ingressa-se na oração através do primeiro *Allahu Abkar*¹², rezado de pé e com as mãos abertas até a proclamação da primeira Sura do Alcorão (*fātinha*), pronunciada de braços cruzados. Segue, ainda de pé, a reza de alguns versículos do Alcorão, livremente escolhidos pelo próprio fiel, que, logo depois, prossegue com gestos do corpo que expressam adoração. Inclinações e prostrações, que acompanham as invocações de louvor, são gestos de reconhecimento da grandeza divina. Essas formas de expressão ritual, segundo Jomier, estavam já presentes nas liturgias dos monges contemporâneos a Maomé (JOMIER, 1993, p. 105).

No final da oração, o muçulmano, de joelhos e sentado sobre os calcanhares, reza em silêncio a profissão de fé, lembrando, mais uma vez, a unicidade de Deus e Maomé, seu mensageiro.

5 Ano litúrgico muçulmano

É importante frisar que a oração ritual diária não é fato isolado dentro da organização religiosa do Islã. Ela é parte integrante do ciclo do inteiro ano litúrgico muçulmano que segue o calendário lunar. As recorrências mais importantes são:

1) O nascimento de Maomé, celebrado no dia 12 do 3º mês. Trata-se de uma festa muito popular.

¹¹ Templo muçulmano em Meca e pedra sagrada (meteorito deixado cair pelo Arcanjo Gabriel), que se encontra nesse templo.

¹² A expressão significa: “Só Deus é grande, é o maior”.

- 2) Festa da quebra do grande jejum, celebrada logo depois do jejum do mês de Ramadan, no primeiro dia do 10º mês.
- 3) A festa dos sacrifícios, celebrada no 10º dia do 12º mês, em comunhão com os sacrifícios de animais que nesse dia são oferecidos pelos peregrinos a Meca.

Deve-se também acrescentar: a recordação da *hégira*, isto é, do êxodo de Maomé¹³ (primeiro dia do ano); a *ascensão noturna*¹⁴ ou viagem de Maomé ao céu (dia 27 do 7º mês); a *mudança da direção da oração* (dia 15 do 8º mês); o mês de *Ramadan* (nono mês do ano).

No dia de sexta-feira, a oração ritual diária recebe maior solenidade, por ser justamente este o dia festivo semanal¹⁵. A diferença dos outros dias da semana, a oração, para ser válida, deve acontecer obrigatoriamente na mesquita¹⁶. Trata-se de um compromisso inadiável para o muçulmano, como ensina o Alcorão:

Ó vós que credes, quando fordes chamados para as preces da sexta-feira, apressai-vos para invocar Deus e deixai o comércio. É melhor para vós. Se soubésseis! Observada a oração, dispersai-vos pela terra à procura das graças de Deus. E lembrai-vos de Deus com freqüência. Quiçá vençais. Quando deparam, todavia, com algum negócio ou algum divertimento, seguem-nos e deixam-te só. Dize: o que Deus tem é melhor que o divertimento e o negócio. Deus é o melhor doadores. (Alcorão, 62ª Sura, versículos 9-11).

Nesse dia, a oração assume um caráter político-social, seja pelo forte espírito de união com o qual é cumprida pelos participantes que se congregam na mesquita, seja pelos sermões de cunho social proferidos pelo Imã¹⁷, que geralmente aborda problemas atuais da sociedade. A oração de sexta-feira, portanto, destaca que não há separação entre a vida espiritual e a ética social. O crente é alcançado na sua globalidade. Esse fenômeno se explica à luz do fato que no Islã religião (*din*) e estado (*dawla*) são realidades inseparáveis. Ambas compõem o Islã que, na sua homogeneidade, orienta, através do Alcorão, não apenas a vida espiritual do homem, mas também a cultural, econômica e política. Sabe-se, infelizmente, que em alguns Países islâmicos, onde prevalece o fundamentalismo, essa relação é mal interpretada e por isso se torna causa de violação dos direitos fundamentais da pessoa humana.

¹³ Em 622, Maomé emigrou para a oásis de Yathrib, que logo passou a chamar-se *Madīnat al-nabīy* (cidade do profeta), ou simplesmente *Madīnat* (Medina).

¹⁴ Em 620 Maomé viajou miraculosamente, numa noite, de Meca a Jerusalém, onde aconteceu sua ascensão ao céu, cujos sete níveis ele percorreu.

¹⁵ A oração de sexta-feira é facultativa para as mulheres e obrigatória para os homens (HAMIDULLAH, [1993], p. 137).

¹⁶ Lugar de culto dos muçulmanos.

¹⁷ Aquele que guia a oração e prega.

6 Conclusão

Ao observar a oração ritual diária no Islã, pode acontecer que o nosso olhar ocidental fique impressionado com a multiplicidade de gestos que o muçulmano é chamado a cumprir cada dia: horários a serem respeitados, palavras a serem ou não serem proferidas, atos que devem ou não devem ser cumpridos. A tentação seria de julgar tudo isso como forma de exterioridade excessiva. As ciências humanas, porém, nos ajudam a entender que o homem é ritual por sua própria natureza, por causa de seu corpo. Ele não pode prescindir de determinados atos para se relacionar com seus similares e com a criação toda. O rito torna-se ainda mais necessário na comunicação com o divino que não se vê, mas em cuja presença se acredita. Quando a linguagem ritual não é mais vivenciada na sua função instrumental, e não envolve a interioridade da pessoa humana, então perde todo o seu significado e valor. Por isso, Abu Muhammad Ul ‘Ābidīn destaca a importância do envolvimento do coração na oração ritual diária, para que essa não seja esvaziada de seu espírito. Dessa forma, ela alcançará sua finalidade: ser oportunidade, cinco vezes por dia, de elevação do homem até seu destino último, isto é Deus (UL ‘ĀBIDĪN, 2006, p. 65-69).

Finalizamos com as observações de Jomier:

O Islã coloca o muçulmano na presença de Deus, faz-lhe ver o mundo em dependência do Criador, atrai sua atenção para a magnificência da criação e a bondade de seu Autor; pede-lhe que se entregue a Ele e obedeça à sua Lei no interior da comunidade. Eis aí idéias das quais numerosas pessoas vivem e que lhes proporcionam paz e segurança. A prática da oração ritual os enraíza na vida; pois no Islã dogma e oração estão intimamente ligados um ao outro (JOMIER, 1993, p. 305).

REFERÊNCIAS

- ASSAWAF, Mohammad. *A oração no Islam*. São Bernardo do Campo: Makka, [1977].
- HAMIDULLAH, Mohammad. *Introdução ao Islam*. Rio de Janeiro: Provo [1993].
- O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, [s.d.].
- JOMIER, Jacques. *Islamismo: História e doutrina*. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis: 1993.
- SENA, Edmar Avelar de. Aspectos da vida religiosa no Islã: perspectivas para o diálogo. *Atualização*. Belo Horizonte, nn. 348 e 349, p. 83-116, jan./abr. 2011.
- UL ‘ĀBIDĪN, Abu Muhammad. *La preghiera nell’Islam*. Mumbai: Talent e Taste, 2006.

A LIBERTAÇÃO DESDOBRA-SE EM DIÁLOGO?!

*Gilbraz Aragão**

Resumo

Esta comunicação reflete sobre como o nosso cristianismo libertador vem assimilando a libertação religiosa à libertação sociocultural, como vem assumindo em suas opiniões teológicas o desafio do pluralismo religioso e do diálogo entre as religiões. Não sem razões, pois nunca como em nosso tempo de pluralismo e/ou de fundamentalismo, as crenças religiosas precisam ser contextualizadas e interpretadas, para não virem a se tornar armas políticas dos homens uns contra os outros, que aumentam as trevas desse mundo, ao invés de refletirem luzes que esclarecem e religam os humanos entre si e com o Além. A amostra mais eloquente desse desdobramento da temática libertadora em teologia do diálogo está expressa na iniciativa coordenada José Maria Vigil: um conjunto de cinco livros, com o título geral “Pelos muitos caminhos de Deus”, escritos com os seus colegas da Associação Ecumênica de Teólogos(as) do Terceiro Mundo. A coleção buscou responder à questão: Como deveria ser a teologia da qual o mundo precisa hoje para que as religiões decidam, pela primeira vez na história, unirem-se para trabalhar pela salvação da Humanidade e da Natureza? A última obra, “Hacia uma teologia planetaria” (Quito: Abya Yala, 2010) esboça uma teologia multirreligiosa e pluralista da libertação. “Caminhamos a passo rápido – escrevem os autores – rumo a uma teologia aberta e livre”. Aonde esse caminho irá conduzir ainda não se sabe, mas é possível pensar que levará ao nascimento de uma teologia nova, uma teologia pós-religiões que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, enquanto “configuração sócio histórica humana congruente com o período ‘agrário’ da humanidade, período que já está perto do fim, progressivamente substituído pela ‘sociedade do conhecimento’”. Uma teologia “sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas”, “uma teologia laica, simplesmente humana”, “libertada do serviço a uma ‘religião’ enquanto instituição hierarquicamente sagrada com o seu sistema de crenças e ritos e cânone”, centrada na espiritualidade. O que queremos nesta comunicação é desenvolver a intuição central desse mutirão de teólogos, sobretudo apontando novos fundamentos lógicos para se continuar pensando sobre o pluralismo.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, Diálogo Inter-religioso, Atitude Trans-religiosa.

Anoitece! Fora, alguns homens estão sentados à espera do novo dia. Um velho sábio encontra-se circundado pelos seus discípulos. Então, o sábio levanta a seguinte interrogação: - Quando é que nós conseguimos reconhecer o momento em que a noite se completa e o novo dia desponta? Um discípulo toma a palavra e diz: - Quando as estrelas desaparecem no céu e a terra passa a ser acariciada pelos raios do sol. - Não, responde o mestre. - Então, quando conseguimos distinguir à distância, sem qualquer dificuldade, um cão de um carneiro. - Não, diz de novo o mestre. - Mas quando então? – perguntam em conjunto os discípulos. - Depois de um instante de silêncio, o velho sábio responde: - Tu reconhecerás o momento em que o dia desponta quando, contemplando o rosto de um homem qualquer, nele reconheceres o teu próprio irmão. Caso contrário, no teu coração será ainda noite (Parábola hassídica, citada por DUCROT, 2007, p. 26).

* Doutor em teologia, coordenador do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail: gilbraz@unicap.br

Esta parábola do judaísmo hassídico é muito apropriada, enquanto recuperação do mais profundo veio espiritual da tradição que “nossos pais nos contaram”, para abrir esta seção sobre como o nosso cristianismo libertador vem assimilando a libertação religiosa à libertação sociocultural, como vem assumindo em suas opiniões teológicas o desafio do pluralismo religioso e do diálogo entre as religiões. Não sem razões, pois como nunca dantes, as crenças religiosas precisam ser contextualizadas e interpretadas, para não virem a se tornar armas políticas dos homens uns contra os outros, que aumentam as trevas desse mundo, ao invés de refletirem luzes que esclarecem e religam os humanos entre si e com o Além.

A amostra mais eloquente desse desdobramento da temática libertadora em teologia do diálogo está expressa na iniciativa coordenada José Maria Vigil: um conjunto de cinco livros, com o título geral “Pelos muitos caminhos de Deus”¹, escritos com os seus colegas da Associação Ecumênica de Teólogos(as) do Terceiro Mundo. A coleção buscou responder à questão: Como deveria ser a teologia da qual o mundo precisa hoje para que as religiões decidam, pela primeira vez na história, unirem-se para trabalhar pela salvação da Humanidade e da Natureza? Os primeiros volumes foram: Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação (Goiás: Rede, 2003); Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã (São Paulo: Loyola, 2005); Teologia latino-americana pluralista da libertação (São Paulo: Paulinas, 2006) e Teologia pluralista libertadora intercontinental (São Paulo: Paulinas, 2008).

A quinta obra, “Hacia una teología planetaria” (Quito: Abya Yala, 2010) esboça uma teologia multirreligiosa e pluralista da libertação. “Caminhamos a passo rápido – escrevem os autores – rumo a uma teologia aberta e livre”. Aonde esse caminho irá conduzir ainda não se sabe, mas é possível pensar que levará ao nascimento de uma teologia nova, uma teologia pós-religiões que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, enquanto “configuração sócio histórica humana congruente com o período 'agrário' da humanidade, período que já está perto do fim, progressivamente substituído pela 'sociedade do conhecimento”.

Uma teologia "sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas", "uma teologia laica, simplesmente humana", "libertada do serviço a uma 'religião' enquanto instituição hierarquicamente sagrada com o seu sistema de crenças e ritos e cânones", centrada na espiritualidade, comprometida com a "difícil tarefa de humanizar a humanidade e de reconduzi-la à sua casa, rumo à placenta natural planetária da qual ela erroneamente se

¹ Mais informações sobre a coleção na internet: <http://tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos/>. Comentários sobre a obra também em: <http://crunicap.blogspot.com/2010/03/pelos-muitos-caminhos-de-deus.html>

separou no tempo da revolução agrário-urbana". O que queremos neste artigo é desenvolver a intuição central desse mutirão de teólogos, sobretudo apontando novos fundamentos lógicos para se continuar pensando sobre o pluralismo.

Pois se trata de um tema difícil para os cristãos. No missal romano antigo, éramos convidados a rezar todos os dias pelos católicos e somente uma vez ao ano pelo resto da família humana: na sexta-feira santa. Nesse dia se rezava pelos “cismáticos”, pensando-se nos cristãos ortodoxos do Oriente, pelos “heréticos”, pensando-se nos protestantes, pelos “judeus perversos” e, pelos “pagãos”, pensando-se nos adeptos das outras religiões do mundo. E se pedia “que o Deus Todo-poderoso retire a iniquidade dos seus corações e que, deixando seus ídolos, eles se voltem para o verdadeiro Deus, o Deus vivo, e para o seu Filho único, Jesus Cristo, nosso Deus e Senhor”.

Tal liturgia projetava os católicos como “filhos da luz”, e deixava o resto da humanidade nas trevas. Olhando o mundo desta perspectiva, pareceu justo que as nações cristãs da Europa tivessem submetido e colonizado os outros Continentes: isso abria as portas para a missão da Igreja. A teologia subjacente enfatizava, na mais perfeita boa consciência, que nós reconhecemos Jesus como o Salvador do mundo, o único Mediador entre Deus e os homens (1 Tm 2,5). Tornou-se famoso o ditado de Cipriano, “Extra Ecclesiam Nulla Salus”, muito embora, o Concílio de Trento, tenha chegado a formular a noção de “batismo de desejo”, como válvula de escape teológico para a salvação dos pagãos do Novo Mundo.

Frente a essa fase exclusivista e eclesiocêntrica, levantou-se o inclusivismo de Karl Rahner e Henri de Lubac, lembrando que o Verbo de Deus ilumina todo ser humano nascido neste mundo (Jo 1,1-9), que Jesus anunciou as Bem-aventuranças como caminho de santidade oferecido a todo ser humano (Mt 5) e que Deus reconciliou em Cristo todas as coisas, na terra e nos céus (Cl 1,20). O Concílio Vaticano II lembrou as “sementes do Verbo” presentes em todas as culturas e religiões e, desde então, ficou conhecida a teoria de Rahner sobre os “cristãos anônimos”.

Até o Vaticano II, acreditava-se que Deus havia revelado em Jesus Cristo e até o último apóstolo, pelo Espírito, um depósito de informações verdadeiras frente às quais deveríamos ter fé – enquanto consentimento racional e aderência sentimental -, tratando de adequar-nos moralmente a tais verdades. Inclusive, não foram poucos os missionários a encontrarem as “pegadas de São Tomé” nas “terras de missão” de há quinhentos anos: era como se explicava que a cultura e a religião dos outros pudessem ter algo de bom, fazendo-se referência ao apóstolo que ninguém sabe direito para onde foi...

Depois do Vaticano II, deve-se conceber Revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma Palavra – Revelação – diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã.

Existem teólogos que consideram Jesus não como expressão “constitutiva” e sim “normativa” da graça salvífica. Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Andrés Torres Queiruga e Edward Schillebeeckx não insistem, por esta razão, na inclusão das outras religiões no cristianismo, mesmo que elas restem “inferiores” ao cristianismo. Para eles, nas religiões, acontecem autênticas manifestações de Deus, completadas e levadas à perfeição no mistério de Jesus Cristo. Há até quem afirme que “o mistério de Cristo inclui todas as manifestações de Deus na história, não apenas as realizadas em Jesus”. Jesus seria a manifestação de Deus em toda sua profundidade, mas não em toda sua extensão, por conta da “Kénose”, ou esvaziamento, que deriva da sua encarnação particular.

Ao contrário da tese exclusivista tradicional ‘Fora da Igreja não há salvação’, ou melhor pontuando a tese inclusivista mais recente ‘Fora do Cristo não há salvação’, Schillebeeckx propõe (...) uma tese mais radical ainda: ‘Fora do mundo não há salvação’. Para este autor, ‘quem ofende e profana este mundo comete, sob o ponto de vista teológico, um pecado contra o Criador do céu e da terra, contra Aquele que muitos indivíduos chamam, ainda que com nomes diferentes, Deus’. A salvação, para Schillebeeckx, não pode vincular-se exclusivamente às religiões e às igrejas, mas reporta-se ao mundo e à história, que para ele são a base de toda realidade salvífica (TEIXEIRA, 1995, p. 113).

Atualmente, essa fase ou tendência cristocêntrica, atitude predominante entre as autoridades eclesiais, é questionada pelo pluralismo místico e ético, que desenvolve um modelo soteriocêntrico de consideração do fenômeno religioso. John Hick, Paul Knitter, Raimundo Panikkar e Hans Kung perguntam se essa história de se considerar os outros, “cristãos” – mesmo contra a sua vontade – é tão “cristã” assim. Hick chega até mesmo a defender que o Jesus histórico não advogou para si o ser Deus, Filho de Deus, segunda pessoa da Trindade, encarnado: o título Filho de Deus era usado mais com o significado metafórico de um “servo especial de Deus” e acabou se transformando no conceito metafísico de “Deus Filho”, através da tradição joanina e do contexto helênico pós-bíblico. Busca-se, assim, uma criteriolgia inter-religiosa, para se viabilizar o diálogo a partir da colaboração de cada experiência de Deus para a salvação humana da vida no mundo.

Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas com uma nova configuração da dimensão religiosa da vida, em meio a uma formatação nova da compreensão de ciência e de conhecimento, que apontam para uma lógica de complexidade, transdisciplinar – e transreligiosa.

Já não é mais surpreendente no jornalismo cultural, mesmo latino-americano, encontrarmos entrevistas como a oferecida por Luiz Seabra, idealizador de uma empresa de cosméticos que combina ideias filosóficas e tradições espirituais para chegar a uma concepção humanista das relações entre as pessoas e entre elas e o universo, a uma visão de mundo que valorize cada ser humano pelo que é e pelo que representa para os outros seres. Seabra, que não é religioso mas em sua casa de campo possui três templos (budista, xintoísta e católico), recorre a Teilhard de Chardin para afirmar que cada pessoa reflete o universo e diz que, desde a sua entrada no ramo da cosmetologia, preocupa-se mais com a cosmologia – o corpo sendo um “microplaneta”, um vasto campo de relações que abre-se para a transcendência:

Comecei a ler Teilhard de Chardin quando a Natura tinha uns oito anos. Eu menciono com frequência uma fórmula da felicidade dele que me parece uma coisa maravilhosa. Ao encontrar a felicidade, o primeiro passo é que, apesar de todas as dificuldades, a gente possa se voltar para o nosso interior e cultivar isso cotidianamente. O segundo passo é a descoberta do outro, em toda a sua adversidade e dignidade. Com a vida interior cultivada e com a descoberta do outro, que consiga encontrar uma razão para viver maior do que a própria vida. (...) Fé religiosa eu não tenho. Crença não tem a ver com fé. Então, não tenho uma religião. Mas eu sou espiritualista e acredito na sequência desta vida. Agora o que pode e deve explicar a nossa vida é o fato de que todos nós fomos convidados a ela e poderíamos nos unir. Em vez de disputar em nossas individualidades, acho que todas as pessoas deveriam descobrir o dom da fraternidade (SEABRA, 2010, p. 14s).

Já não surpreende mais, também, encontrar pessoas, mesmo católicas, apostólicas e romanas, que buscam resignificar a mensagem do seu salvador Jesus, entre as alternativas religiosas da nossa cultura. A piedade cristã diz que Cristo é o centro da história – o que é uma afirmação de fé válida no âmbito do cristianismo. A modernidade, contudo, preocupou-se em encontrar, a partir de razões empíricas, válidas do ponto de vista científico e mais abrangentes, qual teria sido o tempo axial da história humana. Karl Jaspers (Cf. VIGIL, 2006,

p. 355s) e outros situam este ponto em torno do ano 500 aC, dentro de um processo espiritual ocorrido entre 800 e 200 aC: é um período no qual simultânea e independentemente ocorre, em três zonas do planeta sem conexão entre si (Ocidente, Índia e China), um amadurecimento que representou um avanço na gestação do ser humano e das suas representações simbólicas.

Em decorrência disso, as religiões pré-axiais são cósmicas, fundidas com a natureza e com a raça. Mas as que surgiram no tempo axial, as grandes religiões ainda hoje existentes, são religiões de salvação ou libertação, orientando-se soteriologicamente através de um chamado profético e ético – certamente relacionado com as revoluções culturais decorridas da sedentarização pela agricultura, que principiou mais de mil anos antes.

Pois bem, será que a globalização humana e o pluralismo cultural que começamos a vivenciar hoje, empuxados pela evolução das comunicações e pelas novas formas de energia e produção, estão nos levando a um novo tempo axial? Emerge cada vez mais com força entre estudiosos da religião, e mesmo teólogos, a hipótese de estarmos entrando em um processo de transformação da figura histórica tradicional das religiões. Hoje temos consciência clara de que a realidade não é como a descrevem as nossas formações linguísticas, nem as míticas, nem as científicas modernas – que se pretendem verdadeiramente objetivas. Nenhuma das nossas linguagens descreve a realidade, mas modelam a nossa frágil medida do real, em correspondência com determinadas condições de vida. A religiosidade há que ser buscada como respeito ao real, ao mistério silencioso e sagrado que está entre e para além das nossas palavras – por mais religiosas que sejam.

Assistimos a um movimento irresistível de personalização do religioso, que constrói espaços de fluxos mais-que-naturais para descobrir a dimensão sagrada da vida, acolhe tempos virtuais para se religar com o eterno. A história não acabou com a dinâmica da religiosidade nem com a necessidade religiosa. Nessa mundialização pós-moderna, o sagrado tornou-se um fio transversal, pondo em contato sociedades tradicionais com uma espécie de superorganização sociocultural. Culturas e religiões estão se mundializando porque as vias de informação nos apresentam ofertas espirituais dos quatro cantos do mundo, de maneira que é inevitável uma convergência das preocupações com a condição humana, que se manifesta e se esconde, em todas as tradições.

O mundo se ressacraliza e os contatos inter-religiosos e inter-culturais podem trazer ventos benfazejos. Em vez de falar de religiões, como comumente entendemos a expressão, o termo espiritualidade serve melhor para descrever essa dinâmica de “revolução teocultural” (BANON, 2008), onde a religiosidade que emerge é mais de baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se re-vela “entre e além”. Cada pessoa é hoje mais capaz de

aprender e oferecer realimentação. A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista.

A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, enquanto cultivo da “qualidade humana profunda” (CORBÍ, 2010), conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

O desenvolvimento da física quântica, que inspira esses paradigmas científicos pós-modernos, levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade. Esses pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T ao mesmo tempo A e não-A.

A metodologia de conhecimento transdisciplinar² considera então a complexidade da realidade, que é composta por níveis, interligados por um Terceiro que se deve incluir: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros em outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (no quantum, por exemplo).

Nessa perspectiva, a ciência deve se pautar por uma epistemologia das controvérsias³. De igual sorte, a função de toda teologia, dentro de uma sadia compreensão das coisas, seria

² Para entender o pensamento complexo (leia-se Edgar Morin) e a sua lógica principal, a transdisciplinaridade (leia-se Basarab Nisolescu), podemos consultar MORIN, 1990 e NICOLESCU, 1999.

³ “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido

“terapeutizar” (LUPASCO, 1986; DUFOUR, 2000) as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditório. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões, também em suas variantes internas ou interiores.

Essa transdisciplinaridade, busca da realidade que está entre e além das disciplinas científicas, pode gerar então uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve inclusive as correntes ateias. Com isso se consegue favorecer o diálogo inter-religioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões. Afinal, se as oito mil disciplinas precisam se comunicar na academia, em vista da comum missão de compreender – e salvar – os fenômenos da vida, as dez mil religiões contadas no planeta precisam se entender um pouco sobre o significado da salvação que pregam.

Seria possível passarmos de um conceito de salvação, de mais “saúde” a que toda proposta religiosa almeja, não mais como simples união redentora com a imagem divina da minha tradição, mas como transformação humana real, do egocentrismo/etnocentrismo natural, para uma orientação de mais vida, centrada no divino além, no real – que sempre nos escapa?! Será possível ultrapassarmos o entendimento do diálogo como estratégia para convencimento de que o pluralismo religioso é degenerativo, rumo ao encontro de troca entre pessoas, para esclarecer e mutuamente enriquecer as suas respectivas mensagens sobre o mundo, o humano – e o divino?!

A transdisciplinaridade colabora nesse processo, pois engendra uma atitude trans-cultural e trans-religiosa. A atitude trans-cultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos

entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDÉ, L. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, 2001, p. 17).

constitui a todos e exige uma atitude ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

O problema é que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. Já no livro *Que mundo? Que homem? Que Deus?* (SEGUNDO, 1995), aprofundando a sua busca por uma interpretação libertadora do dogma, Juan Luis Segundo resumiu as relações da teologia com as filosofias e ciências. Ele demonstrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou e serviu-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo. Porém, Segundo perguntou se a lógica monista do ser e das causas não estava subestimando o saber poético e intuitivo do amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a idéia de que um dualismo – “que não seja preguiçoso, mas cauteloso” – poderia suplantar, com vantagens, o monismo que, de um modo geral, reinou na história da filosofia – e da teologia.

Juan Luis procurou mostrar que as categorias de explicação que procedem da moderna filosofia da ciência, e especialmente as que explicam a evolução biológica, poderiam servir, ao mesmo tempo, para explicar melhor e para tirar conclusões mais valiosas das afirmações do autor javista e de Paulo sobre a liberdade e o amor, por exemplo. Para Segundo, viver a vida de Deus, receber seu presente, entrar com ele em um verdadeiro diálogo, tudo isso, sem dramaticidade envolvente, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” – à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza.

Quando a filosofia, ao sair da Idade Média, recupera sua liberdade, a Igreja, que considerou o mundo medieval do Ocidente quase como ideal e a síntese de filosofia e teologia então conseguida como algo ‘perene’, sente-se atacada por uma filosofia que abandona a antiga maneira de pensar. E a história da filosofia na Idade Moderna, com seus pontos de ruptura dualistas, terá seu espaço fora da Igreja e, em grande medida, contra ela. No entanto, dentro da Igreja, a filosofia – considerada ‘perene’ – mantém-se por via autoritária. Ainda é a que se ensina à maioria dos futuros teólogos católicos. E, desse modo, apesar de não convencer, a síntese criada no mundo medieval continua marcando, pesadamente, o pensamento que se cria dentro da Igreja católica, até nossos dias. Com seu monismo vergonhoso, por assim dizer (SEGUNDO, 1995, P.91).

Imaginamos que, se mais vida tivesse, Juan Luis teria assimilado também as provocações da nova física, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista – que no fundo interpenetram-se e constituem ênfases da mesma lógica formal da

identidade⁴. É preciso romper tanto com o universalismo monista quanto com o contextualismo dualista. Pensemos nas conseqüências dessas alternativas lógicas para o diálogo inter-cultural e inter-religioso.

A lógica universalista, na qual a Igreja oficialmente está enredada, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano que é o que permite uma compreensão universal. O diálogo aprofundaria e ampliaria essa compreensão. Na realidade, os universalistas subordinam, muitas vezes, a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim subordinam a diversidade à perda de uma unidade primordial. A diversidade, neste caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica.

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da ciência atual e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos normativos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma família cultural podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. Normalmente a Igreja denuncia tal postura como relativista.

A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Precisa-se pensar em um axioma além da lógica clássica – identidade, não-contradição e terceiro excluído –, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

⁴ A tradição dualista objetiva separar o mundo mutável das percepções individuais, daquele mundo de verdades eternas e absolutas. Ela toma como única base de pensamento lógico a dicotomia, ou seja, divisão entre duas classes opostas e que formam um “universo”, além das doutrinas das essências (cada coisa tem apenas uma única característica definidora) e das formas (dicotomia básica entre forma e matéria, na qual a forma é a essência). Esta era a dialética de Platão, codificada por Aristóteles no método dedutivo sistemático de divisão ou silogismo, indo do geral ao particular. Trata-se de uma postura otimista quanto à formulação de teorias gerais. É o contrário da tradição monista, que privilegia o método indutivo e toma o mundo das aparências como o único que existe. Para ela, os indivíduos constroem socialmente a realidade e a própria razão humana. O conhecimento mesmo é tido como resultado de um processo no qual são ordenadas as percepções individuais por meio de categorias convencionais impostas pelas instituições (para uma síntese desses modelos filosóficos de conhecimento e uma análise da sua alternância na história do pensamento ocidental, ver LEAF, 1979).

Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao *unum* (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais (SUESS, 2001, p. 602s).

O nosso querido missiólogo Paulo Suess propõe então, nessa linha, com base já na lógica transdisciplinar, um novo paradigma para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que no *kairós* histórico carrega a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos. Somente com a ideia de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “terceiro incluído”, de fato, pode-se superar a violência da universalidade que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também superar o fosso pós-moderno que isola os contextos pela indiferença e autossuficiência.

Para Paulo Suess, o significado da “concomitância diferenciada e articulada” pode mostrar-se nos campos do direito, da ciência, como no da arte e religião. Na primeira esfera cultural, ao mesmo tempo em que se afirma o direito no interior de uma cultura particular, precisa-se demonstrar que esta particularidade é expressão de um direito que as demais culturas igualmente podem invocar. A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral não é evidente. Ela é resultado de negociações difíceis (“diálogos”), porém necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância – Constituições e cortes internacionais, por exemplo – para cobrar seus “direitos humanos”.

No campo das opções ideológicas, os diálogos (ecumênicos, inter-religiosos, filosóficos) implicam certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas de tempos passados, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização. A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos ouvidos e dos sentidos em geral, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

Na ‘contextualização universal’ amplia-se o conceito chave da física clássica: a *causalidade local* de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da *não-separabilidade*, isto é, o conceito da *causalidade universal*. Para a interação de pessoas, objetos e idéias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está *concomitantemente diferenciado e articulado*. A causalidade local é ao mesmo tempo um causalidade universal. Em seu paradigma de ‘indeterminação’, Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a ‘coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos’: entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico (SUESS, 2001, p. 620).

O novo paradigma dialogal para as culturas e religiões, com base na lógica transdisciplinar que emerge do novo paradigma científico, portanto, supõe que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do “terceiro incluído” leva a “palavras verdadeiras” que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na “concomitância diferenciada e articulada”.

Pode-se assim manter a universalidade do amor salvífico de Deus e a apropriação assimétrica da sua graça pelas culturas e religiões, o que permite e exige um diálogo permanente entre elas – que inclua sempre um “terceiro”, o homem necessitado em primeiro lugar, o mistério de Deus e o seu governo em último. Precisa-se, assim também, cultivar e pesquisar uma espiritualidade transreligiosa, entre todas as tradições religiosas (incluindo aí a tradição agnóstica, livre de crenças e ritos), como um instrumento de compreensão humana e serviço à humanização. Pois todos os templos apontam para o céu: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado e o seu além!

Bendita sejas tu, áspera matéria. Terra estéril, dura rocha, que cedas apenas à violência e nos forças a trabalhar, se quisermos comer. Bendita sejas, poderosa matéria, evolução irresistível, realidade sempre nascendo, que a cada momento fazes em estilhaços nossos limites e nos obrigas a procurar cada vez mais profundamente a verdade. Bendita sejas, matéria universal, éter sem fronteiras, triplo abismo das estrelas dos átomos e das gerações, Tu, que dissolvendo e transbordando nossas estreitas medidas, nos revelas as dimensões de Deus (CHARDIN, 1962, p. 267).

Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam a luz do mundo. Uma nova comunidade de alcance mundial está em processo de formação, o que exige o cultivo do diálogo inter-cultural e inter-religioso em meio à busca por uma vida sustentável para todos; uma ética mundial, quem sabe, uma espiritualidade universal – cultivada particularmente segundo cada tradição de fé. Mais até: a mudança do conceito religioso de missão: ao invés de converter o mundo e implantar a minha Igreja, ajudar na disponibilização das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de formação (e transcendência) humana.

REFERÊNCIAS

- BANON, P. *La révolution théoculturelle*. Paris: Presses de la Renaissance, 2008.
- CHARDIN, T. *L'hymne de l'univers. Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- CORBÍ, M. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.
- DUCROT, B. Sobre a reconciliação. *Revista OMNIS TERRA*, nº 116, ano XIII, jan. 2007.
- DUFOUR, D. *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2000.
- LEAF, M. *Man, mind and science: a history of anthropology*. Nova York: Columbia University Press, 1979.
- LUPASCO, S. *L'homme et ses trois éthiques*. Monaco: Rocher, 1986.
- MORIN, E. *Science avec conscience*. Paris: Seuil, 1990.
- NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.
- SEABRA, L. Entrevista à *Revista CULT*, São Paulo, ano 13, nº 151, out. 2010.
- SEGUNDO, J. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995.
- SUESS, P. Culturas em diálogo. *REB*, 61 (243), set. 2001.
- TEIXEIRA, F. *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TEIXEIRA, F. *Teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- VIGIL, J. *Teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulus, 2006.

TRADUÇÃO, MERCADO RELIGIOSO E NOVIDADE RELIGIOSA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A *SEICHO-NO-IE* DO BRASIL

João Paulo de Paula Silveira*

Resumo

A partir do suporte da teoria da escolha racional (STARK, 1996, 2005, 2006; STARK; BAINBRIDGE, 2008), o presente texto considera, de forma geral, o processo tradutor realizado pela *Seicho-no-Ie* do Brasil, uma nova religião de origem japonesa. A preocupação é compreender o contato entre universos religiosos, considerando o papel da tradução como artifício que viabiliza a continuidade cultural em um mercado relativamente infenso a novidades religiosas. Novas religiões quase sempre alegam restaurar a verdadeira espiritualidade (CLARKE, 2006), sendo essa uma das principais estratégias de convencimento. A continuidade é construída a partir da apropriação/tradução do capital cultural onde se realiza o proselitismo.

Palavras-chave: *Seicho-no-Ie* do Brasil. Tradução. Mercado religioso. Capital Cultural.

Introdução

Nos últimos anos, um conjunto de estudiosos/as e pesquisadores/as brasileiros/as de Ciências da Religião, Antropologia, História e Sociologia vêm se debruçando sobre um fenômeno religioso conhecido como “novas religiões japonesas” (*shin-shûnkyô*)¹. A razão desse interesse, penso, deve-se principalmente aos mecanismos tradutores que perpassam essas religiões em face de uma cultura majoritariamente cristã, como é o caso do Brasil. As novas religiões japonesas, pouco expressivas numericamente, se considerarmos o último senso², oferecem a oportuna e rica possibilidade de se compreender os artifícios encontrados por novidades religiosas para se expressarem e sobreviverem em um mercado relativamente

* Mestre em História. Doutorando em Sociologia pela UFG. Professor de História da Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Iporá. Membro do grupo de pesquisa *Dialogus* –UFG/Catalão.

¹ Merecem destaques os trabalhos produzidos ao longo da última década por Ronan Alves Pereira (2001), Ediléia Mota Diniz (2006), João Paulo P. Silveira (2008), Andrea Gomes SantiagoTomita (2009) e uma série de outras produções publicadas especialmente pela REVER (Revista de Estudos em Religião) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Em 2011, a REVER produziu um número dedicado a discutir o legado religioso japonês.

² Alguns contrapontos podem ser feitos em relação à tabulação religiosa brasileira recém-publicada pelo censo de 2010 no que diz respeito às novas religiões japonesas. Nela vemos que apenas a Igreja Messiânica do Brasil tem alguma expressividade entre o grupo aqui em questão. É preciso dizer que muitas das vezes, como tive a oportunidade de verificar pessoalmente no caso da *Seicho-no-Ie*, os sujeitos entendem que são adeptos de uma filosofia de vida e não de uma religião no sentido que conhecemos no cristianismo, permanecendo assim nominalmente católicos ou sem religião. É comum ainda, conforme mencionarei ao longo deste texto, a alegação de que a frequentam a religião porque ela aperfeiçoa ou amplia os ensinamentos da religião prioritária. Também é possível que em alguns casos os sujeitos não revelem sua adesão a esses movimentos receando estigmas.

hostil a ofertas que contraditam elementos essenciais da religiosidade historicamente constituída.

Proponho nesse texto considerar o desenvolvimento de uma dessas novas religiões japonesas, a *Seicho-no-Ie* (Lar do Progredir Infinito) no Brasil. Além de lançar mãos das reflexões da tradução cultural, tentarei aproximações com o corolário reflexivo da teoria da escolha racional, especificamente com as discussões sobre o desenvolvimento de novos movimentos religiosos. Trata-se, admito, de um exercício ainda introdutório e hipotético. Entendo que determinadas ferramentas conceituais da teoria da escolha racional, empunhadas principalmente pelo sociólogo das religiões Rodney Stark (1996; 2005; 2006), são úteis para se compreender as razões do “sucesso” ou do “malogro” de empreendimentos religiosos, sobretudo os conceitos “capital cultural” e “mercado”.

1 Tradição e novidade religiosa no Japão

Convencionou-se chamar de “novas religiões japonesas” um conjunto de expressões religiosas que surgiu no Japão a partir segunda metade dos noventa e ao longo de grande parte do século XX (CLARKE; SOMMERS, 2006). *Grosso modo*, esses novos grupos religiosos expressaram as transformações sociais e culturais que atingiram o país a partir da Restauração *Meiji* (1868). Ronan Alves Pereira (1995) afirma que esses grupos foram catalisadores das transformações oriundas da modernização, o que não significou a ruptura com a tradição religiosa anterior. Antes, as novas religiões japonesas, a exemplo de inúmeras outras novidades religiosas, partiram de releituras da tradição a partir das novas contingências e referências culturais³.

Ao cotejar alguns estudos, elenco as seguintes características das novas religiões japonesas: hibridismo, carisma dos fundadores, universalismo, apelo individual através de novas formas de proselitismo, crítica a determinados aspectos da tradição, crença na realização do “paraíso terrestre” e referência ao Japão enquanto solo sagrado (ALBUQUERQUE, 1999; ROBERTSON, 1999; CLARKE; SOMERS, 2006; PEREIRA, 2001; TOMITA, 2009). Essas características, a meu ver, podem ser mais bem compreendidas na medida em que percebemos que o surgimento, o desenvolvimento e a expansão das novas religiões foram coetâneos da introdução do Japão na modernidade-mundo, a partir da

³ Em sua discussão sobre novos movimentos religiosos, Peter Clarke (2006b) destaca que esses movimentos desenvolvem novas epistemologias religiosas que reconsideram esquemas tradicionais, como a concepção de Deus, salvação, bem e mal. É comum ainda, nesses movimentos, o discurso de retorno à “verdadeira religião” que se perdeu com o tempo, que foi ignorada ou distorcida.

Restauração *Meiji* (1968), marco do início da modernização, e do *boom* econômico japonês da década de 1960 (SHIMAZONO, 1991). Esses dois eventos inscreveram e projetaram o Japão na modernidade, o que permitiu não apenas a produção de produtos de alta-tecnologia, mas também novas religiões capazes de romper com os limites territoriais. Em suma, pensando na relação dialógica entre a modernidade-mundo e a espiritualidade, o Japão tornou-se produtor e exportador de bens religiosos através de suas novas religiões⁴.

A ideia de novidade religiosa não deixa de ter seus problemas. Em que medida uma religião de fato é nova? Ou ainda, para quem ela é realmente novidade? Em certa altura da tese de doutorado de Ronan Alves Pereira (2001, p. 47) é possível ler o seguinte a respeito da dinâmica religiosa japonesa: “Diversas tradições religiosas, nativas e estrangeiras, contribuem para compor o universo religioso do Japão, um universo múltiplo e sincrético, ativo e contraditório, continuamente reeditado, reelaborado e enriquecido”. Parece-me que esse quadro permite que situemos as novas religiões japonesas como parte do *continuum* em que está submetida qualquer cultura, religiosa ou não. Há uma relação dialética e não de exclusão entre novidade e tradição, tendo em vista que significados culturais sobrecarregados pelo mundo, ou seja, pelas novas contingências, são continuamente reavaliados, produzindo-se ao mesmo tempo mudança e continuidade (SAHLINS, 1990). Apesar da crítica à tradição e da introdução de novas epistemologias, as novas religiões japonesas procuram suas bases de legitimação nas antigas religiões (CORNILLE, 2006).

A tradição religiosa japonesa é complexa e compósita, marcada por referências diversas cujo relacionamento, combinações e hostilidades variaram ao longo da história. Por hora, basta saber que a religiosidade tradicional nipônica é basicamente uma combinação de Xintoísmo e Budismo com outras referências retiradas do Confucionismo, do Taoísmo e de religiões populares (YUSA, 2002).

O Xintoísmo e o Budismo são as principais tradições religiosas do Japão. O Xintoísmo, cujo significado é “caminho dos deuses”, surgiu em resposta à entrada do Budismo no Japão, via Coréia, no século VI da Era Cristã. O Xintoísmo é uma religião politeísta que sintetiza inúmeros elementos da religiosidade popular. Ele postula a existência de forças sobre-humanas, personificadas ou não, que coabitam o mesmo mundo dos humanos.

⁴ Pode-se ler em Pereira (2001) que as primeiras novas religiões japonesas surgiram no início século XIX, como é o caso da *Tenrikyô*, fundada por Niki Nakayama em 1838, e da *Konkokyô*, fundada por Bunjirô Kawate em 1858. Apesar de alguma dificuldade em estabelecer um consenso cronológico, entende-se que a maioria delas aparece entre a Restauração *Meiji* (1868) e a década de 1970. Entre elas, podemos destacar algumas que conseguiram maior audiência no Japão e fora dele, como a *Oomoto*, fundada em 1892 por Nao Deguchi, a *Seicho-no-Ie*, fundada em 1930 por Masaharu Taniguchi, a *Sôka Gakkai*, fundada por Tsunesaburô Makiguchi em 1930, a *Sekai Kyuseikyô* (Igreja Messiânica Mundial), fundada por Mochiki Okada em 1934, a *Perfect Liberty Kyodan*, fundada por Takushika Miki em 1946 e a *Sûkyô Mahikari*, fundada por Kôtama Okada.

Segundo Pereira (2001), o Xintô, como também é chamado, reconhece a natureza humana como essencialmente boa, não nega esse mundo e encara a vida/morte com naturalidade. Joseph Campbell (2008), em sua análise acerca da mitologia oriental, anotou que o Xintoísmo não é uma religião que carece de ideias morais; sua concepção moral básica é que a natureza, incluindo a morte, não é essencialmente ruim e ou corruptora dos homens. Outra característica do Xintoísmo é o culto aos antepassados, sendo a mesma um traço importante da piedade filial que subjaz a modelo familiar tradicional do Japão, o *ie*⁵.

Ao longo da abertura promovida pela Restauração *Meiji*, o Xintoísmo foi alçado à condição de religião oficial do Japão. Surgia o Xintoísmo de Estado, uma ideologia nacionalista que instrumentalizava o Xintoísmo a fim de legitimar o poder do Imperador (*Tennô*) e princípios confucionistas a fim de se garantir a obediência (ORTIZ, 2000). O Imperador é deificado e considerado um descendente de *Amaterasu*, uma divindade solar⁶. A obediência, conforme regia o *Kokutai no Hongi*, Princípios Fundamentais da nação, documento oficial redigido em 1890 e válido até o término da II Guerra, era algo natural, semelhante àquela que um filho deve ao pai (HENSHALL, 2004).

Como foi dito, o Budismo chegou ao Japão através da Coréia, no século VI DC, e não tardou para se diversificar em várias escolas e tendências, sendo as mais famosas a Terra Pura ou Amidaísmo, a *Zen* e a *Nichiren*. Diferentemente do Xintoísmo, o Budismo aponta para a transcendência, para a negação desse mundo enquanto realidade impermanente e para a possibilidade de libertação ou iluminação (*satori*, em japonês), quando o sujeito experimentaria o incondicionado ou nirvana (GONÇALVES, 1976). Para Richard Gombrich (2006), o Budismo no Japão, a exemplo de outras regiões do sudeste asiático, combinou-se com diversos sistemas religiosos, tendo em vista a necessidade das pessoas em resolver aquilo que podemos considerar preocupações cotidianas, como sucesso na agricultura, rituais que marcam momentos específicos da vida individual e ou coletiva, apaziguamento de espíritos etc. No Japão, esse tipo de preocupação encontrava suas saídas no Xintoísmo. O Budismo, portanto, exerceu, na maior parte das vezes, a função de complementariedade.

Outras referências religiosas podem ser brevemente consideradas, tais como o Confucionismo e o Taoísmo, ambos de origem chinesa, e mesmo o Cristianismo, levado para

⁵ Segundo Takashi Maeyama (1973), o *ie* era a tradicional família japonesa, constituída em torno da liderança do mais velho e da piedade filial. A autoridade encontrava-se nas mãos do pai e a mesma era transferida, junto com obrigações espirituais e posses materiais, ao primogênito da casa.

⁶ *Amaterasu* é uma deusa solar japonesa que teria nascido quando o deus *Izanagi* (macho que convida) lavou o olho esquerdo em um ritual de purificação após ter visitado o mundo inferior onde teria encontrado sua consorte *Izanami* (a fêmea que convida). O casal *Izanagi* e *Izanami* foram os deuses fundadores do Japão. Segundo o relato mitológico-político japonês, os imperadores são descendentes de *Amaterasu* (YUSA, 2002).

o Japão por esforço dos jesuítas durante o século XVI. Nenhum desses três sistemas conseguiu se organizar efetivamente no Japão, sendo o último, vítima de perseguição em grande parte do período anterior à Restauração *Meiji* e visto com desconfiança no momento posterior. O Confucionismo, no entanto, teve alguma influência moral, em especial entre os membros da casta guerreira dos samurais, possuidores de um código moral baseado principalmente na fidelidade, obediência e disciplina e também alguns intelectuais e monges budistas. Tais princípios foram mobilizados pelo Xintoísmo de Estado (ORTIZ, 2000). Acrescemos ainda a presença de outras novidades religiosas, políticas e científicas que vieram do ocidente e foram amalgamadas ao cadinho desenvolvido por algumas das novas religiões.

Ao considerar brevemente a tradição japonesa, ou melhor, as tradições, tive por objetivo apontar alguns elementos mobilizados que foram apropriados e reinterpretados pelas novas religiões japonesas. Grande parte dessas referências constitui o capital cultural reeditado a partir da segunda metade dos novecentos e ao longo de praticamente todo século XX pelas expressões religiosas em tela. Nenhuma tradição religiosa é imune ao tempo, às influências culturais ou às crises oriundas de situações não previstas. A mudança é uma condição ontológica das religiões, mas também um artifício, quase sempre inconsciente, para sua sobrevivência.

2 A *Seicho-no-Ie*

2.1 Histórico e doutrina

A *Seicho-no-Ie* (Lar do Progredir Infinito) surgiu em 1930, fundada por Masaharu Taniguchi (1893-1985). Taniguchi interessava-se por religião, literatura e filosofia, chegando a frequentar um curso superior de literatura na Universidade de Waseda, em Tóquio, e a ter contato com outras novas religiões, a *Ito-en* e a *Omotokyo*. A *Seicho-no-Ie* surgiu em meio a uma série de revelações cujo conteúdo apontava para a existência de uma única realidade, a realidade verdadeira de Deus ou *Jissô*, o aspecto real da existência que se encontra acima da realidade física, do fenômeno (ALBUQUERQUE, 1999). Em princípio, Taniguchi não esperava fundar uma religião, mas uma corrente de pensamento filosófico. Para divulgar sua doutrina, Taniguchi criou a revista *Seicho-no-Ie*, cujo objetivo era erradicar o medo e

promover a felicidade por meio da “lei mental”⁷. Consta que a leitura do periódico teria curado enfermos. Em 1945, a organização era registrada como entidade religiosa (*Ibid.*).

A *Seicho-no-Ie* apresenta-se como revelação definitiva que albergaria a essência de todos os sistemas religiosos desenvolvidos ao longo da história. Na primeira publicação da *Seicho-no-Ie*, Taniguchi (1993, p. 4) apresenta-se como novo guia da humanidade:

Levanto-me e coloco-me diante da humanidade, erguendo alto a chama da verdade. Tornou-se inevitável levantar-me (...). É a chama da Verdade que desceu dos céus. É chama ardente! Toquem em mim. Transmitirei esta chama da Verdade a todos que em mim tocarem. Levanto-me resoluto! Vejam! Iluminarei o caminho que a humanidade deve seguir, queimando o meu próprio ser, como uma vela, até consumir toda a chama.

A libertação face às misérias que assolam a humanidade seria proveniente da lei mental, um dos princípios religioso fundamentais da *Seicho-no-Ie*. Esse princípio fora apreendido a partir do contato que Taniguchi teve com o *New Thought*, corrente religiosa desenvolvida nos EUA em anos anteriores, defensora de que os males da vida, inclusive doenças, poderiam ser superados com o uso da mente⁸. O *Jissô*, a essência verdadeira divina, que permeia o universo e o íntimo da humanidade, seria acessado por meio do autoconvencimento de que o sujeito é perfeito, é filho de Deus e por isso imaculado, livre do erro, do engano ou da doença. A realidade do *Jissô* é conhecida pela expressão “Mundo da Imagem Verdadeira”, um estado de espírito superior onde o “eu verdadeiro” se consubstanciaria com Deus. Esse estado de espírito só poderia ser alcançado quando os sujeitos assumissem sua condição e filhos de Deus, portanto divinos, e ignorasse qualquer outra “ilusão” contrária a essa condição, o que inclui inclusive a crença cristã de que o homem é pecador. A exemplo de outras novas religiões, a *Seicho-no-Ie* postula a identificação do sujeito com o indivíduo (CLARKE, 2006b) e o acesso à instância divina ocorreria mediante a meditação conhecida por *Shinsokan* (TANIGUCHI, 2004).

A nova epistemologia religiosa de Taniguchi amalgama elementos de tradições distintas. Personagens como Sidarta Gautama e Jesus Cristo foram importantes avatares do desenvolvimento religioso que se completaria com Taniguchi. Albuquerque anota que

⁷ Trata-se de princípios da corrente místico-religiosa americana genericamente conhecida como *New Thought*, cujo um dos grandes representantes foi Fenwick Holmes (1883-1973). Taniguchi traduziu alguns escritos de Holmes e chegou a produzir uma obra com o mesmo. De forma geral, a *New Thought* destaca o pensamento positivo como importante ferramenta para a paz do espírito e a manifestação do caráter divino do indivíduo (DINIZ, 2006).

⁸ Parece-me provável que a “lei mental” tem alguma afinidade com alguns traços do Budismo, quando se pensa na recusa pela aceitação da realidade física como a verdadeira realidade e o interesse em permitir o crescimento espiritual individual. A ênfase na autorrealização (*self- fulfillment*) é um traço das novas religiões (CLARKE, 2006b).

determinadas características do discurso do fundador o aproximam do tipo messiânico, cuja finalidade seria integrar os elementos essenciais de todas as religiões. Em um trecho da Revista “Acendedor”⁹, publicada no Brasil em novembro 1967, Seicho Taniguchi, genro do fundador e herdeiro do legado religioso, nos esclarece que:

[...] todas as religiões pregam uma só verdade e a missão da Seicho-no-Ie é transmitir essa Verdade Única. A Seicho-no-Ie ilumina e vivifica todas as religiões e completa os ensinamentos de Cristo e de Buda que não foram ainda esclarecidos.

Além da crença no *Jissô* como forma de superação das limitações e misérias da realidade física, a *Seicho-no-Ie* dá considerável ênfase à gratidão, às pessoas e ao culto aos mortos, esse último um traço do Xintoísmo. O agradecimento a todas as coisas e o culto em honra aos antepassados é apontado como uma das formas de se conciliar com o universo e vivenciar a harmonia do *Jissô*. As noções de pecado e de carma são repudiadas pela *Seicho-no-Ie*, apesar de esse último não ser negado. Ambos, segundo Masaharu Taniguchi, são ilusões que se dissipam quando o sujeito entende que a única realidade perdurável e plena de sentido é o *Jissô*.

Como já foi dito, a *Seicho-no-Ie* surge no contexto de modernização japonesa. A modernização do Japão teve início com a Restauração *Meiji* (1868) e implicou a restauração do poder Imperial, submetido ao xogunato por vários séculos. Ao longo das décadas posteriores, o Império Japonês desenvolveu sua ideologia nacionalista calcada na obediência incontestante ao poder do Imperador (*Tennô*), visto como descendente da deusa *Amaterasu*. Esse processo de deificação produziu um forte sentimento de pertencimento a uma grande e única família (*ie*, em japonês), governada por um único pai, o Imperador. A submissão ao Imperador e a noção de uma grande família encontrava respaldo no código de obediência da piedade filial, que definia a submissão incontestante à autoridade paterna (BENDEICT, 1972). Takashi Maeyama (1967) e Leila M.B. Albuquerque (1999) anotam que a *Seicho-no-Ie* absorveu elementos do nacionalismo japonês, em especial a obediência ao imperador, o que lhe garantiu uma existência relativamente tranquila nos anos seguintes à sua fundação, ao contrário de outras novas religiões naquela época.

A proposta religiosa da *Seicho-no-Ie* tem por objetivo atingir todo o mundo através do que é chamado por “Movimento para a Iluminação da Humanidade”. Trata-se do interesse pelo despertar coletivo para os princípios de harmonia expressos pelo *Jissô* e pela crença no

⁹ O uso de revistas continua sendo o principal recurso de divulgação da *Seicho-no-Ie*. O periódico “Acendedor”, hoje “Fonte de Luz”, teve sua primeira edição publicada no Brasil em junho de 1965.

“Mundo da Imagem Verdadeira”. Esse grande despertar promoveria o advento do paraíso terrestre. Maeyama (1967) e Albuquerque (1999) também afirmam que esse aspecto da doutrina de Taniguchi apoia-se na ideologia conservadora do período *Meiji* (1868), no qual o Imperador e o Japão eram apresentados como o centro do mundo e alguns princípios políticos, como a democracia e a luta de classes, eram condenados.

2.2 No Brasil

Por intermédio dos imigrantes japoneses, as primeiras revistas da *Seicho-no-Ie* chegaram ao Brasil ainda na década de 1930. No início da década de 1950, o grupo é reconhecido pela sede central no Japão, e oficialmente pelo governo de São Paulo, com o nome de *Sociedade Religiosa Seicho-no-Ie do Brasil*. Ainda nessa década, começa a formação de preletores e intercâmbios de pessoas com o Japão a fim de promover a ampliação da formação. Em 1955, surge a “Academia de Ascetismo para Treinamento”, em Ibiúna (SP), e as associações internas, a Associação de Jovens (*Seinen-Kai*) e a Associação Feminina “Pomba Branca” (*Shirohato-Kai*) (ALBUQUERQUE, 1999).

Até a década de 1960, o grupo manteve-se estritamente étnico. Mudanças vivenciadas pela colônia japonesa no Brasil, em especial o fim do sonho do retorno ao Japão e a acomodação dos mais jovens à cultura brasileira, acabaram favorecendo a abertura da *Seicho-no-Ie* para o público brasileiro. Esse processo também é tributário das intenções “expansionistas” de Masaharu Taniguchi, que visita o Brasil em 1963.

A criação da revista “Acendedor”, em 1965, e do Departamento de Divulgação em Português, em 1966, foram os marcos principais do início do trabalho proselitista junto à população brasileira. Desde então, outras publicações foram criadas, como as revistas “Mundo Ideal” e “Pomba Branca”. Mais tarde, o periódico “Acendedor” passou a se chamar “Fonte de Luz”. Além disso, inúmeros templos e academias de treinamento foram criadas em todo país¹⁰.

¹⁰ Em sua página na *internet*, a *Seicho-no-Ie* informa cinco academias de treinamento localizadas em Ibiúna (SP), Santa Tecla (RS), Santa Fé (BA), Curitiba (PR) e Belém (PA). As academias promovem eventos e palestras de dois ou três dias onde os participantes estudam a doutrina religiosa.

3 A tradução, capital cultural e continuidade

O processo de tradução é produto do encontro entre culturas distintas. Trata-se da apropriação de referências do mundo “estranho” a partir do quadro de referências a que os sujeitos estão habituados, ou seja, a tradução é um processo de interpretação do novo a partir da narrativa tradicional (HALL, 2003, 2006; BURKE, 2006). Inúmeros exemplos poderiam ilustrar o caso da tradução. Como percebo, a religião, longe de calcificar binarismos eu/outro, opera a apropriação de símbolos de outras culturas religiosas continuamente, o que a afasta, sociologicamente falando, do mito da autenticidade. Para manter o foco nessa discussão, limito-me a considerar como exemplo de tradução a apropriação que a *Seicho-no-Ie* fez do cristianismo.

Como mencionei supra, a *Seicho-no-Ie* compreende que, ao longo da história da humanidade, a verdade divina e libertadora do mundo contingente, fenomênico, foi “revelada” para pessoas distintas. Entre esses avatares estariam Buda, Jesus e o próprio Masaharu Taniguchi. Note-se que Jesus aparece como um guia ao invés do salvador da humanidade. Os ensinamentos e prédicas contidas nas escrituras cristãs aparecem em algumas publicações da *Seicho-no-Ie* ao lado de ensinamentos budistas ou de outras referências religiosas, o que fica evidente na primeira publicação da *Seicho-no-Ie* (TANIGUCHI, 1993):

Deus disse: haja luz. E houve luz (Genesis 1, 3).

No Princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem sele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens (Mateus 4,4)

Toda pregação de Buda é feita sempre por meio de palavras. O menor movimento do hálito, interno ou externo, sempre produz um som, que chamamos palavra. O som depende completamente da palavra. A palavra é a origem do som. Uma palavra não existe em vão, sempre está em lugar do nome de alguma coisa, e é constituída por letras. Um nome sempre evoca um ser e este ser é a substância da Realidade... a Palavra sempre está com a realidade, e a Realidade sempre é acompanhada por palavras, porque uma chama a outra (*Shoji Jisso-gi*, escritura sagrada da seita *Shingon*).

A divindade que, no princípio do Céu e da Terra, *apareceu* em *Taka-Ama-Hara* foi chamada Amenominakanushi-no-Mikoto (*Kojiki*, escritura japonesa da antiguidade).

E o Verbo se fez carne e habitou entre nós (João 1,14)

O processo tradutor é sempre “seletivo”, quando existe entre as partes envolvidas algum tipo de “afinidade eletiva”, para usarmos uma expressão weberiana (WEBER, 2004). Isso significa que a tradução ocorre de forma eficaz na medida em que a novidade possa ser revestida pelos esquemas cognitivos convencionais, o que não significa que tais esquemas se mantenham inalterados. Essa afinidade faz com determinadas nuances do cristianismo sejam

apropriadas e ressemantizadas pela *Seicho-no-Ie*, como pôde ser verificado acima. Taniguchi enfatizou a precedência da “palavra” ou “verbo”, no sentido de ideia, sobre a matéria, um princípio fundamental para aqueles que desejam o acesso ao “Mundo da Imagem Verdadeira”. O cotejamento entre textos de religiões distintas se dá quando é plausível algum nível de afinidade temática, o que não significa a relação isonômica entre os sistemas envolvidos.

O processo tradutor é ressemantizador. No caso específico das religiões em tela, a ressemantização parte de elementos da tradição japonesa, o que nos permite pensar em uma “ressemantização nipônica”, enquanto particularidade sociológica das novas religiões japonesas, como sugeriu Andrea G. S. Tomita (2010). Essa especificidade é produto dos processos de apropriação acima mencionados, mas também expressa intenções de universalização que constituem as novas religiões japonesas. Apropriar-se do cristianismo significa a possibilidade de acesso a outras culturas que poderiam ser hostis à novidade, estabelecendo algum tipo de continuidade cultural. De qualquer forma, é bom mencionar que o Budismo oferece a mesma oportunidade por também ser uma religião universal.

A continuidade cultural é possível quando a novidade religiosa se apropria de elementos do capital cultural tradicional, seja ele pertencente ao mundo onde a novo grupo se desenvolveu ou a outro mundo onde ele pretende se expandir. O conceito de capital cultural diz respeito às experiências e trocas realizadas pelos sujeitos ou sociedades ao longo de sua história. É ele que constitui o que genericamente chamamos de tradição. Rodney Stark (1996, 2005, 2006) afirma que as pessoas tendem a conservar seu capital cultural, o que obriga os novos movimentos religiosos a promoverem algum grau de continuidade com a tradição, tornando menos custosa a adesão de indivíduos a esse grupo¹¹.

A tradução, nesse caso, favorece a continuidade com o capital cultural estabelecido, o que minimiza os impactos e os custos para aqueles que aderem a uma nova religião. Segundo Stark (2005, p.115), “Novos movimentos religiosos provavelmente terão sucesso na medida em que eles mantêm continuidade com as religiões tradicionais das sociedades onde buscam conversos”. Em muitos casos, senão na maioria das vezes, a adesão a novos movimentos representa uma violação às normas identitárias (*Idem*), o que pode ser atenuado com a continuidade oriunda da tradição. Em outras palavras, a continuidade poderá minimizar o custo da estereotipagem.

¹¹ Ao analisar o crescimento do cristianismo no mundo antigo e do mormonismo no EUA, Stark enfatiza que a continuidade cultural apreende a tendência humana de maximizar recompensas por um custo menor, ou seja, a adesão a uma nova proposta religiosa cuja narrativa tenha algum nível de familiaridade seria menos custoso para os sujeitos do que uma novidade absoluta. Essa ênfase na continuidade cultural contraria as críticas que entendem que a teoria da escolha racional ignora a influência de quadros culturais na adesão religiosa.

4 Continuidade e tradução a partir nas publicações da *Seicho-no-Ie*

Tive a oportunidade de avaliar alguns livros e periódicos da *Seicho-no-Ie* do Brasil. Os periódicos me chamaram mais atenção por ser a ponta de lança do proselitismo e divulgação da *Seicho-no-Ie*. Considerarei aqui apenas as publicações da revista “Acendedor” da segunda metade da década de 1960, hoje conhecida como “Fonte de Luz”. Minha escolha deve-se à ideia de que o interesse em acentuar continuidade cultural religiosa é mais nítido no momento em que a *Seicho-no-Ie* deixou de ser uma religião étnica no Brasil para se tornar universal. De qualquer forma, a ideia de continuidade está presente em publicações posteriores.

No primeiro número da revista “Acendedor”, datado de julho 1965, aparece a parte inicial de uma série de textos intitulados “A preleção do Evangelho de São João”, assinados por Massaharu Taniguchi¹². Já na introdução pode-se notar a evocação da continuidade entre os ensinamentos da *Seicho-no-Ie* e o cristianismo, como se a nova religião retomasse aquilo que se havia perdido ou que tivesse sido ignorado. Taniguchi diz o seguinte:

Pode perceber (sic), inevitavelmente, alguma controvérsia por usurpação de direito cristão pelo fato de eu ser um estranho nesta matéria ou ousar-me a prelecionar tal religião. Todavia, os que pertencem á congregação cristã de outrora estavam tão presos nas interpretações tradicionais, ou nos direitos religiosos, por isso estavam estagnados, limitando-se às explicações insuficientes e arcaicas. Portanto, lamentavelmente não puderam chegar-se a Cristo (...) Não me pertenco (sic) a nenhuma das congregações Cristãs, porém compreendo a bíblia como inspiração de minha própria (sic) e aproximei-me da vida de Jesus Cristo. Sou crente mais fervoroso em Jesus Cristo, por conseguinte, o nosso grupo está praticando milagres como Cristo fez e ainda maiores como Ele testificou.

A inclusão da principal personagem do cristianismo e também de determinadas nuances da gramática cristã, visíveis não apenas no uso de passagens bíblicas, mas também na percepção de milagres e curas e na relação dos mesmos como as curas atribuídas a Jesus e aos apóstolos na época heroica do cristianismo, atestam a apropriação. Na passagem acima, a *Seicho-no-Ie* apresenta-se como reavivadora da fé cristã e de seu potencial taumatúrgico, tal como é descrito no Novo Testamento. A ênfase em Jesus, na fé e na cura, elementos do capital cultural religioso cristão, reforça a universalidade da doutrina.

Encontramos na revista os “relatos de cura”. O curioso, no entanto, é que os primeiros números trazem quase que majoritariamente testemunhos de brasileiros não descendentes de japoneses. Tal indício parece revelar o interesse de destacar o êxito dos

¹² A pouca familiaridade com os evangelhos fez com que o Apóstolo João, autor de um dos evangelhos, fosse confundido no texto com o profeta João Batista. O equívoco foi corrigido no já no segundo número da revista.

ensinamentos da *Seicho-no-Ie* na vida dos Brasileiros, tradicionalmente associados ao cristianismo. Esses relatos expressam a tentativa de harmonizar a tradição religiosa brasileira no tocante a curas e aos ensinamentos da nova religião. Os relatos são cartas enviadas por adeptos e ou simpatizantes que em algum momento foram curados graças ao suporte doutrinário da *Seicho-no-Ie*. Neles é comum verificarmos vocábulos religiosos típicos do universo cristão brasileiro, como “rezar”, “orar”, “benzer” e até “Nossa Senhora”.

Como mencionado supra, a *Seicho-no-Ie* apresenta-se como uma religião que alberga o essencial de todas as outras. Alguns trechos do periódico analisado expressam com clareza tal condição. No geral, a ideia fundamental é que Deus se faz reconhecer através das prédicas de Jesus, contidas nas Escrituras e nos sutras das várias correntes do Budismo. Poderia haver alguma continuidade entre tal aspecto da doutrina da *Seicho-no-Ie* e o capital cultural religioso brasileiro? A resposta é sim quando consideramos a história religiosa brasileira, em especial a recorrência a tradições religiosas diferentes, de acordo com a necessidade do momento. Certamente, homens e mulheres tementes não têm acesso ou interesse em especulações teológicas mais sofisticadas, estando satisfeitos/as com a simples ideia de um Deus afetuoso, protetor, companheiro, salvador e que os auxilia nas demandas corriqueiras da vida. Esse quadro pode favorecer ao pertencimento religioso apenas nominal, múltiplo ou à indiferença à institucionalização religiosa. A afirmação sobre uma única verdade divina que se expressa através de diferentes religiões, como prega a *Seicho-no-Ie*, está, em certo sentido, em sintonia com o compósito capital religioso brasileiro.

Por fim, outro “artifício” encontrado nas primeiras publicações do periódico “Acendedor” foram os artigos que se dedicavam a exaltar o Brasil e a estimular o patriotismo. Sob influência principalmente das reflexões de Takashi Maeyama (1967), desenvolvi uma pesquisa acerca das aproximações entre a doutrina *Seicho-no-Ie* e elementos do discurso nacionalista nos anos iniciais da ditadura (SILVEIRA, 2008). O foco daquela pesquisa foi o papel da *Seicho-no-Ie* na formação de uma identidade capaz de equacionar o pertencimento simultâneo à cultura japonesa e brasileira, o que só foi possível na medida em que o discurso religioso realizou aproximações com o capital cultural de caráter nacionalista.

5 Mercado religioso

O conceito de mercado religioso desenvolvido pela teoria da escolha racional (STARK; BAINBRIDGE, 2008; STARK, 1996) que aqui usamos distingue-se daquilo que pensa a sociologia da religião influenciada por Peter Berger (BERGER, 1999; FRIGERIO,

2008). Enquanto essa percepção entende o mercado sob o prisma de uma secularização responsável por empalidecer a plausibilidade das explicações religiosas, os sociólogos da escolha racional entendem o mercado como condição de seu desenvolvimento. O mercado religioso desregulado, sem monopólio ou coação religiosa, favorece ao desenvolvimento da religião, de novos grupos e de novos bens de salvação. O processo de secularização não representou o fim da religião, mas sua transformação face à competitividade desencadeada pela quebra do monopólio exercido por determinada tradição. A erosão do monopólio e o conseqüente fim da coação e da punição à dissidência permitiram maior liberdade para a criação e adesão a outros sistemas religiosos. Stark e Bainbridge (2008) afirmam que, ao desregular a religião, a secularização promove o reavivamento religioso através do surgimento de “seitas”, grupos de alta tensão com o mundo, e inovações religiosas que ofertam compensadores e recompensas em uma situação de competição por acólitos.

O conceito de mercado religioso aqui expresso permite pensar as religiões em um sentido dinâmico, já que a competitividade as obriga a produzirem continuamente “aplicativos religiosos” que atendam e criem demanda sob o risco da obsolescência. A natureza das recompensas e compensadores ofertados, sejam elas o sentimento de exclusividade face ao mundo, de comunhão cósmica, a vida no paraíso dos santos ou ainda magia e paz interior, são os aplicativos que permitem o “sucesso” ou o “malogro” de determinado sistema religioso. A criação contínua desses aplicativos é uma marca da religiosidade contemporânea.

Ao aproximar o conceito de mercado religioso e tradução, é possível entender esse último também como “artifício” para o sucesso em face de outros grupos. Cabe-me ressaltar que por artifício não quero dizer necessariamente uma ação consciente dos especialistas religiosos, o que não significa que ela não possa existir em alguns casos. Sob o prisma sociológico, esse artifício parece-me muito mais produto da aproximação entre culturas e grupos distintos, possuidores às vezes de demandas semelhantes, do que uma ação deliberadamente consciente. Em suma, a competição em uma situação de diversidade cultural faz com que determinados símbolos circulem entre os diversos grupos religiosos, o que permite algum nível de apropriação de ofertas feitas por outrem, principalmente quando se trata de uma novidade religiosa que deseja se estabelecer.

Conclusão

O primeiro ponto a se considerar quando se trata do mercado religioso brasileiro é o fato de que ele é incrivelmente menos diverso do que muitos desejam ou celebram, como nos advertiu Antônio Flávio Pierucci (2011) ao comentar os resultados do censo demográfico de 2000. De lá para cá, nenhuma mudança significativa deu a entender que se caminha para uma sociedade de pluralismo complexo. Pode-se inferir que mesmo não existindo um monopólio religioso sustentado pelo Estado, o mercado brasileiro é regulado por um capital cultural hostil a determinadas “dissidências religiosas”.

O crescimento do número de evangélicos em relação a católicos, conforme apontado pela tabulação do censo de 2010, publicada em junho de 2012, só reforça a seguinte afirmação: o Brasil continua cristão. Aliás, possivelmente mais cristão se consideramos o nível de envolvimento e pertencimento que as igrejas evangélicas são capazes de produzir. Com a curiosa exceção do hinduísmo, as religiões oriundas do sudeste asiático, entre elas as novas religiões japonesas, retraíram (IBGE, 2012)¹³.

Parte desse quadro deve-se à contínua escalada do cristianismo pentecostal. A capacidade de atingir e de se comunicar com diferentes redes sociais por meio de recursos distintos, como faz o pentecostalismo, é uma característica que proporciona o sucesso dos empreendimentos religiosos (STARK, 2006). Muita das vezes isso só é possível devido à capacidade de formar lideranças, evangelizadores e “missionários” engajados em tempo integral, dispostos a conquistar cada vez mais espaço¹⁴. Entre outros recursos distintos vale destacar ainda o tele-evangelismo, a *internet* e a criação de comunidades onde as pessoas possam, simultaneamente, se sentir seguras acerca daquilo em que acreditam, encontrar solidariedade, proteção e uma avaliação positiva de si por pertencer a um grupo exclusivo (eleitos, salvos, abençoados, redimidos, etc.).

Considerando o crescimento de expressões cristãs que promovem o pertencimento exclusivo com mais sucesso do que o Catolicismo “tradicional”, o futuro das novas religiões, cuja bagagem tem pouco ou nenhuma relação com o capital cultural dominante, parece relativamente desanimador. Apesar disso, as pessoas possuem demandas distintas por se

¹³ Sob a confusa rubrica “novas religiões orientais”, a Igreja Messiânica (*Sekai Kyuseikyô*) é a única nova religião japonesa mencionada, totalizando 103.716 pessoas (IBGE, 2012).

¹⁴ A experiência na rua às vezes surpreende pelos *insights*. Em uma delas, encontrei um panfleto da maior igreja evangélica do Brasil oferecendo um curso superior em teologia cuja duração é de três anos e a mensalidade R\$ 80,00. Outro detalhe importante desse episódio foi o fato dele ter ocorrido no interior de Goiás. Isso significa que o pentecostalismo é capaz de produzir um exército treinado de líderes religiosos em um curto espaço de tempo, com baixíssimo custo e em qualquer lugar do país.

situarem em diversos lugares sociais, o que influi na avaliação das ofertas do mercado religioso. No caso das novas religiões japonesas, o conteúdo nipônico pode gerar algum tipo de estranhamento especialmente para aqueles/as que se sentem confortáveis com o sistema religioso a que pertencem. Por outro lado, os indivíduos não possuidores de religião, que se filiam a religiões diferentes ou que pertencem apenas nominalmente a um grupo, são os mais sensíveis ou simpáticos às ofertas de novas religiões (STARK, 2006). De qualquer forma, nada impede que as novas religiões japonesas possam lançar mãos dos mesmos recursos do pentecostalismo, como o uso dos meios de comunicação, a visibilidade midiática e criar vínculos com outras redes sociais. Esse último recurso é um dos elementos fundamentais para o sucesso de novas religiões.

Muito embora seja tentador prognosticar o futuro das novas religiões japonesas ou de qualquer outro grupo, parece-me inviável desconsiderar as inconstâncias da vida em sociedade, produtora de novas demandas não satisfeitas pelas ofertas tradicionais, e as surpresas oriundas da capacidade criadora que subjaz à religião. Cabe novamente insistir que somente um mercado religioso desregulado é capaz de permitir a plenitude dessa capacidade e a não punição da dissidência.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Leila M.B. *Seicho-no-Ie do Brasil: agradecimento, obediência e salvação*. São Paulo: Annablume, 1999.
- BENEDICT, Ruth. *Crisântemo e a espada*. Trad. César Tozzi. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BERGER, Peter. *O dossel do sagrado*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2009.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de deus: mitologia oriental*. Trad. Carmem Fischer. São Paulo: Palas Atenas, 1994.
- CLARKE, Peter. *New Religion in Global Perspective*. London: Ed. Routledge Curzon, 2006.
- CLARKE, Peter; SOMERS, Jeffrey. (Org.) *Japanese New Religion in the West*. London: Routledge Curzon, 2006.
- CORNEILLE, Catherine. Jesus in Japan: Christian Syncretism in Mahikari. In: CLARKE, Peter; SOMERS, Jeffrey. (Org.). *Japanese New Religion in the West*. London: Routledge Curzon, 2006

DINIZ, Edileia. *Carisma e o Poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – A Seicho-no-Ie do Brasil*. 2006. 160 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 02, p. 17-39, 2008.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Meditações Culturais*. Organização Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende [ET al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

HENSHALL, Kenneth. *História do Japão* Trad. Victor Silva. Lisboa: Edições 70, 2005.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico de 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_De_ficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 27 de jul. de 2012.

MAEYAMA, Takashi. *O Imigrante e a Religião: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. 1967. 335 f. Dissertação (Mestrado). Escola Paulista de Sociologia e Política, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1967.

MAEYAMA, Takashi; SAITO, Hiroshi (org.). *Assimilação e Integração Japonesa no Brasil*. São Paulo: USP, 1973.

ORTIZ, Renato. *O Próximo e o Distante: Japão e Modernidade – Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PEREIRA, Ronan Alves. Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 169-189, 1995.

PEREIRA, Ronan Alves. *O budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. 2001. 521 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

ROBERTSON, Roland. Globalidade japonesa e religião japonesa, IN:_____ *Globalização, Teoria Social e Cultura Global*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SAHLINS, Marshall. História e Estrutura. In: *Ilhas da História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

SEICHO-NO-IE DO BRASIL. [Internet]. Disponível em: <<http://www.sni.org.br/>>. Acesso em: 27 de jul. de 2012.

SHIMAZONO, Susumu. The expansion of Japan's new religion into foreign cultures. *Japanese Journal of Religious Studies*, Nagoya, v.18, n.2, p.105-132, 1991.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. *A Seicho-no-Ie do Brasil e o "Autêntico Paraíso Terrestre"*: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970). 2008. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

STARK, Rodney. Why religious movements succeed or fail: a revised general model. *Journal of Contemporary Religion*, London, v. 11, n.2, 133-144, 1996.

STARK, Rodney. *The rise of mormonism*. New York: Columbia University Press, 2006.

STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Trad. Jonas Pereira dos Santos: Paulinas, 2006.

STARK, Rodney. BAINBRIDGE, Willians S. *Teoria da religião*. Trad. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.

TANIGUCHI, Seicho. O emblema da Seicho-no-Ie. *Acendedor*. São Paulo, n.9, novembro de 1967, p. 42-44.

TANIGUCHI, Masaharu. A preleção do evangelho de São João. *Acendedor*. São Paulo, n.1, junho de 1965, p. 20-25.

TANIGUCHI, Masaharu. *Seicho-no-Ie edição especial: 1ª publicação lançada pelo mestre Masaharu Taniguchi*. Trad. Seicho-no-Ie do Brasil. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 1993.

TANIGUCHI, Masaharu. *"Shinsokan" e outras orações: meditação para contemplar a Deus*. Trad. Seicho-no-Ie do Brasil. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2004.

TOMITA, Andrea Gomes Santiago. *Recomposições identitária na integração religiosa da Igreja Messiânica no Brasil*. 2009. 319 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YUSA, Michiko. *Religiões no Japão*. Trad. Maria do Carmo Romão. Lisboa: Edições 70, 2002.

**REVELAÇÃO COMO MAIÊUTICA HISTÓRICA:
UMA COMPREENSÃO DO AMOR DE DEUS NA PERSPECTIVA DE ANDRÉS
TORRES QUEIRUGA**

*José Pedro Romualdo Diogo Gomes**

Resumo

Andrés Torres Queiruga em sua obra “Repensar a Revelação: A revelação Divina na realização humana” (2010) nos apresenta um Deus revelador por amor. Esta revelação é irrestrita por abarcar a todas as diferentes denominações religiosas. Se existe limites na revelação ele é fruto apenas da incapacidade, da limitação por parte dos seres humanos, por não conseguir reconhecer a revelação de Deus em sua máxima plenitude. A reflexão discorrerá sobre dois pilares cruciais. O primeiro, a revelação de Deus como ditado, e o segundo, a revelação de Deus como maiêutica histórica. Esta comunicação pretende mostrar que, segundo Queiruga, compreender a revelação de Deus como maiêutica histórica demarca identidade cristã e favorece, com maiores ganhos, o diálogo inter-religioso. A indagação presente é: a partir de uma sociedade pós-moderna é possível à percepção de um Deus amor que se revela em ato pleno a todas as diferentes denominações religiosas favorecendo o diálogo entre elas?

Palavras-chave: Revelação. Ditado. Maiêutica. Diálogo

Em todo o percurso de nossa história, aconteceram causos que proporcionaram certas mudanças que, no pósterio foram compreendidas como necessárias e positivas. Com o cristianismo, fazendo um recorte no que tange ao catolicismo, não foi diferente.

Considerando a Sagrada Escritura segundo Queiruga, quando se faz uma leitura fundamentalista ou/e que não se considere o horizonte interpretativo da modernidade, sem qualquer contextualização, tanto da Sagrada Escritura, assim como, também da tradição, as possibilidades de um vislumbrar da face de Deus que foi revelada em Jesus de Nazaré torna-se obscurecida.

A leitura da Sagrada Escritura, para Queiruga, não pode ser uma leitura acrítica ou literalista. Pois, sabido é que, esta foi escrita em outro contexto por deveras diferente do nosso. Portanto, ela, a Sagrada Escritura, necessita ser reinterpretada. Mas, Queiruga continua sua ponderação dizendo que, esta reinterpretação precisa ser a partir de um horizonte moderno, pois caso contrário, deixa de comunicar ou acaba por deformar a experiência de fé do ser humano.

* Mestrando no Programa Ciências da Religião pela Universidade católica de Minas Gerais. E-mail: negrogomes@bol.com.br

Ao se fazer uma leitura acrítica da Bíblia, segundo Queiruga, esta não nos permite perceber que em toda Sagrada Escritura existe uma progressão na percepção do verdadeiro rosto de Deus, começando deste o Primeiro Testamento com os profetas e as profetizas e assim, findando no Segundo Testamento com Jesus de Nazaré. Exemplificando, temos no Primeiro Testamento, situações horríveis a respeito de Deus; como um Deus “terrível”, pois manda eliminar à espada cidades inteiras. Podemos averiguar isto em Js 6,26; 7; Dt 13,13-15; um Deus que manda pestes e catástrofes, que envia maus espíritos ao interior dos homens como fez a Saul em 1Sm 16,14-15 e, que inclusive, incita o pecado para poder castigar com podemos constatar no caso de Davi ao lermos todo o capítulo 24 de Segundo Samuel, especificamente em Sm 24, 1; 11. Apesar de todas estas constatações, é preciso um adentrar além do que se lê e interpreta, pois, ao reinterpretarmos, contextualizamos e atualizamos a Sagrada Escritura, percebe-se que, essa não é a verdade sobre Deus.

Segundo Queiruga, essa ideia errônea é compreensível porque, a revelação bíblica, assim como toda história religiosa da humanidade, é no fundo uma busca do ser humano na tentativa de poder contemplar a face de Deus. Porém, urge um grande problema. Para Torres Queiruga, existe um grande dilema, isto é, quando o ser humano não se percebe nesse processo de conhecimento de Deus. Isso ocorre por causa de uma sacralização exacerbada da Sagrada Escritura. Portanto, ela, a Sagrada Escritura, torna-se unicamente como pura palavra de Deus, e, por conseguinte, tudo que está contido nesta é verdade. Verdade esta que se torna irrefutável.

Mas, Andrés Torres Queiruga, vem nos abrilhantar com uma proposta, ou seja, uma reelaboração desses temas teológicos, considerando que, uma exegese dos textos bíblicos torna-se algo indispensável. É preciso uma interpretação na ótica de um Deus revelador no amor que se deixa perceber na pessoa de Jesus o nazareno. Para Queiruga reformular o mistério de Deus como Aquele que cria por amor e só por amor, é algo urgente na sociedade atual. Portanto, Torres Queiruga traz a tona que:

[...]. E não resta dúvida de que uma abertura generosa e uma utilização ao mesmo tempo crítica e valente oferecem ricas possibilidades para ir enfrentando a difícil, mas irrenunciável tarefa de retradução do cristianismo que é postulada por nossa situação cultural. (QUEIRUGA, 2003, p. 91).

A saber, desde a gênese do mundo que há possibilidades de salvação e da revelação de Deus em outras denominações religiosas. Pois, por mais que queiramos Deus não está

confinado, preso e, muito menos é exclusivo desta ou daquela denominação religiosa ou Igreja.

Portanto, diante deste quadro, a aplicação da hermenêutica, considerando-se o pensamento de Torres Queiruga, é imprescindível para a unificação do conhecimento do plano da Salvação para com todos os seres humanos. Entretanto, o revelar de Deus também depende de uma interpretação sem entraves e, sobretudo, livre de fundamentalismos, por parte do ser humano. E é nesta ótica que, Andrés Torres Queiruga, descreve que:

Descobrir-se desde Deus é maturar o próprio ser, ir dando a ele a substância de seu último e mais autêntico crescimento; ao mesmo tempo em que esse crescimento vai possibilitando, em dialética progressiva, novas capacidades de acolher a ação de Deus. (QUEIRUGA, 1995, p. 202).

O caminho percorrido por Queiruga nos ajuda a vislumbrar um novo horizonte, outra possibilidade de compreendermos, vivenciarmos e/ou testemunharmos um Deus aberto e imerso na pós-modernidade. Entretanto, assim como Andrés Torres Queiruga, o teólogo Karl Rahner¹ também discorreu a respeito deste Deus que se deixa revelar a todos os povos e culturas. Mas, o diferencial apresentado por Queiruga está em ele fazer uma reelaboração da maiêutica socrática adaptando-a, e assim, transformando a de maiêutica socrática em maiêutica histórica.

Então, contextualizando, a palavra maiêutica foi usada pelo filósofo Sócrates como sinônimo de "parto" intelectual. Ela ocupa, ainda nos dias atuais um lugar de total predileção nas reflexões filosóficas. Isto por responder a uma perspectiva platônica e mesmo neoplatônica, ou seja, ao paradoxo do conhecimento outrora colocado pelos sofistas. Destarte, para ter acesso a estes conhecimentos verdadeiros, esquecidos pelo simples mortal, seria necessário um trabalho de rememoração, ou seja, através de perguntas e respostas submetidas às leis da dialética, o discípulo poderia ser conduzido a uma realidade objetiva e, porque não, absoluta.

¹Um dos maiores teólogos católicos do século XX, Karl Rahner nasceu em Freiburg, na Alemanha, em 1904. Foi sacerdote jesuíta, ordenado em 1932. O teólogo Karl Rahner, foi um dos mais importantes e criativos teólogos da tradição católica no século XX, teve um papel fundamental no incentivo à abertura da igreja católica romana às diversas tradições religiosas. Um dos principais assessores teológicos do Concílio Vaticano II influenciou muitos teólogos. "Todos bebemos em Rahner" afirma muitos teólogos. O pensamento teológico na atualidade "é devedor, mas em profundidade, à reflexão deste alemão". O projeto de autocomunicação de Deus; a relação da Antropologia com a Cristologia e a Igreja e o espírito são pontos essenciais da reflexão de Karl Rahner.

Porém, a maiêutica² socrática, a saber, é o momento da parturidade, do dar a luz a intelectualidade. Portanto, para que isso auriesse Sócrates a conduzia em dois momentos distintos. No primeiro momento, ele levava os seus discípulos ou interlocutores a duvidar de seu próprio conhecimento a respeito de um determinado assunto; e então, em um segundo momento, Sócrates ao questioná-los, os levava a conceber, de si mesmos, uma nova idéia, uma nova opinião sobre o que havia sido questionado, ou algo de sua própria resposta. A partir desta auto-reflexão, expressada no *nosce te ipsum* (Conheça a ti mesmo) Sócrates punha seus discípulos ou interlocutores a procurar as verdades únicas que são, segundo afirma o próprio filósofo, o caminho para a prática do bem e da virtude humana.

A saber, a maiêutica socrática é estática, isto porque, somente tem a possibilidade de dar à luz, o homem que estiver cheio, ou em outras palavras, grávido de idéias. Nada era extraordinário, pois, era através de questões simples, inseridas dentro de um contexto determinado, que a maiêutica utilizada por Sócrates ajudava aos seus a dar à luz a idéias complexas, e, além de tal, diferentes do que até a pouco tempo eles haviam compreendido.

Por meio de uma ironia, que em grego significa simulação, Sócrates despertava no interlocutor um processo de dúvidas e questões cujas ideias iam se constituindo e assim sendo, retirando o saber que já existia, *a priori*, dentro do interlocutor. Roberlei Panasiewicz, ao citar Reale nos auxilia numa compreensão, elucidando que:

Essa *ironia* (“simulação”, em grego) indicava “o jogo brinçalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo”. Partindo da ignorância, ele via nessa “brincadeira irônica” um forte recurso metodológico, sem perder o rigor metódico, para atingir o seu objetivo: a confutação e a maiêutica. (REALE *apud* PANASIEWICZ, 1999, p. 85).

Tendo uma breve noção do que Sócrates denominava como maiêutica, *a posteriori*, adentraremos no conceito de maiêutica na perspectiva de Andrés Torres Queiruga. Lembrando-se que, para ele, o conceito de maiêutica tem uma certa distinção no que diz respeito ao pensamento socrático. A novidade trazida por ele, está em ele ter acrescentado ao termo maiêutica a palavra “histórica”³. Como foi visto, para Sócrates a maiêutica somente era possível de acontecer naquele homem que já estivesse grávido de idéias, ou seja, tinha certa

²A significação básica da “maiêutica” está expressa no *Teetetes* (148 a-151 e) com o estilo inigualável do diálogo socrático. Sócrates, filho de parteira (*maia*), afirma praticar a mesma arte de sua mãe: a maiêutica (*maieutiké techné*). Mediante sua palavra tira para a luz – “ajuda a dar à luz” – o que estava dentro do interlocutor. (QUEIRUGA, 2010, p. 119).

³Histórica neste contexto remete sempre à novidade de uma origem histórica. Por isso inclui a lembrança e abre para o futuro. Por isso a autocompreensão religiosa – em todo caso, sem dúvida, autocompreensão bíblica – se traduz em religião “positiva”: se apoia na história e não pretende “deduzir” o que o homem seria por si mesmo, mas sim descobre o que é e está sempre começando a ser por livre iniciativa divina. (QUEIRUGA, 2010, p. 122).

exclusividade, relembrando que, também ela, a maiêutica, é estática. Para Queiruga não. A maiêutica histórica é algo dinâmico. E, esta dinamicidade colocada por Queiruga é possível, pois, todos os seres humanos estão aptos a dar à luz. Segundo Queiruga, esta parturidade não acontece da mesma forma colocada por Sócrates, ou seja, dar luz a idéias, mas, sim, o dar à luz a presença amorosa de Deus na sua gratuidade.

Ele explicita que, a revelação salvífica de Deus é oferecida desde os primórdios da criação, desde a gênese do mundo, e está intrinsecamente conectada ao contexto histórico da humanidade. Torres Queiruga, considera à experiência fundamental dos profetas, e a dinâmica da palavra de Deus e ao contexto bíblico. Mas, tal revelação realiza-se no concreto da existência do ser humano. Por conseguinte, para ele é primordial que compreendamos Deus como amor, mas, também como salvação última.

O acréscimo “histórica” a palavra maiêutica, serve para afirmar que, esta presença gratuita de Deus em sua liberdade na história da humanidade. Por isso, se se tratando da revelação, mesmo sendo esta algo transcendente, ela está adentrada na historicidade do ser humano, uma vez que, ela, a revelação, ganha sentido de experiência em todas as dimensões, ou seja, ela se faz na história. Confirma (QUEIRUGA, 2010, p.24) que: “A revelação pertence à autocompreensão de toda a religião que sempre se considera a si mesma criação divina, e não meramente humana”.

Porém, Torres Queiruga ao definir maiêutica, diz que:

A maiêutica histórica representa “o anúncio” do que todo homem e mulher se encontra sendo em concreto pela livre iniciativa divina, num processo sempre aberto à novidade de uma história que se abre sem limites. (QUEIRUGA, 2010, p. 448).

Considerando a maiêutica histórica, ou melhor, a revelação de Deus como maiêutica histórica que demarca a identidade cristã e favorece, com maiores ganhos, o diálogo inter-religioso tem-se que a revelação não se apresenta contrário a autonomia da humanidade, no entanto, ela possibilita a transformação e promove a realização do ser humano de forma real e positiva. E ele, o ser humano, tem uma participação efetiva na revelação de Deus presente na história, por isto, a revelação pode ser considerada como a expressão máxima do que Deus pretende nos comunicar.

Concernente ao revelar de Deus as demais denominações religiosas, Queiruga reconhece que todas as religiões se abrem para este revelar de Deus, e assim elas se tornam verdadeiras. Portanto, a maiêutica só é possível por que existe esta revelação de Deus, que é o sempre aí como um espiral, ou seja, é constante. Cabendo ao ser humano uma única tarefa, ou

seja, captá-lo ou não. Quando Queiruga explicita que, todas as manifestações religiosas estão abertas à revelação de Deus, ele reconhece a legitimidade das religiões, podendo o mesmo afirmar que:

A religião é, em definitivo, a tomada de consciência da presença do Divino no mundo. Porém, o Divino aparece sempre para a genuína experiência religiosa – genuína não equivale a refinada nem a culturalmente elevada – como o originário e transcendente, como o que de si mesmo chega ao ser humano e a ele se abre. Por isso, este não se sente nunca o criador dessa experiência, mas seu receptor. (QUEIRUGA, 2010, p. 25).

Portanto, no que diz respeito a Deus, sua revelação se faz independentemente. Mas, no que concerne ao ser humano, ela deveras é possível, como maiêutica histórica, quando este consegue compreender, abstrair, tomar ciência de que, Deus está presente na história, uma vez que, esta, a presença se faz no ser humano, assim como na religião e na sociedade. Ela, a revelação, é um acontecimento processual que se dá no tempo.

Então, “revelação é tudo: desde o rito, no qual se faz notório a ação primordial divina, até o mito, que converte a experiência do sagrado em expressão fabulosa” (QUEIRUGA, 2010, p.25). É o ato da gratuidade absoluta, da generosidade incondicional de Deus para com seus/suas amados/as.

Quando Deus se revela ao ser humano, e a todas as manifestações religiosas, Ele o faz por amor e, no amor. A revelação, segundo palavras de Queiruga, com relação às demais manifestações religiosas só é possível, pois, ela, a revelação implícitamente faz parte de todas as diferentes denominações religiões. O que possibilita a presença amorosa de Deus nas diversas religiões é a convicção de que, seu princípio primeiro criacional foi a partir de uma revelação, apesar de que, nem todas as religiões adotam esta nomenclatura. Mesmo com os diferentes nomes atribuídos nas mais diversas manifestações religiosas, a certeza da presença de Deus, na sua mais sublime gratuidade se faz perceber. Queiruga explicita que: “a revelação é um dado constitutivo da estrutura mesma da religião”. (QUEIRUGA, 1995, p. 20).

Em outras denominações religiosas que, por ventura não pensam a partir deste ponto de vista, isto é, que este Deus transcendente e amoroso é a pedra fundamental, a raiz de uma realidade criada, leva em consideração, a ética, a moral, e acima de tudo, o amor de um ser transcendental. Não queremos com isso dizer que, quem dita às regras, ou quem está certo em sua maneira de pensar é o cristianismo, mas, sim, que, todas as religiões, como disse Queiruga, mesmo que com nomes diferentes, existem maneiras para denominar o Ser Criador, de concatenar este Ser transcendente.

A experiência com o Divino se dá de diversas maneiras conforme o credo e a crença de cada denominação religiosa. Mesmo na diversidade de denominações religiosas a revelação se faz presente dando legitimidade a cada uma delas. Portanto, mesmo que, a percepção desta revelação tenha como já elucidado, nomes diferentes, o acontecimento revelador é comum a todas as denominações religiosas.

Quando Queiruga diz que, “um Deus que, cria por amor, é evidente que quer o bem e só o bem para suas criaturas” (QUEIRUGA, 1998, p. 21) ele reforça a ideia da amorosidade de Deus para com a humanidade. A revelação é o amor gratuito, absoluto da generosidade de Deus. Ele é o que é, bondoso, compassivo e, se deixa revelar unicamente porque Ele ama a humanidade de maneira incondicional, em sua totalidade. Mas, essa totalidade é simplesmente por parte de Deus. Isso porque, por parte do ser humano, não existe essa compreensão plena. Deus se doa em sua totalidade, mas, a compreensão do ser humano dessa doação de Deus na gratuidade, não tem essa complexidade de compreensão a esse respeito.

Considerando esta situação, ou seja, uma compreensão geral por parte de Deus e limitada por parte do ser humano, Queiruga afirma que:

O iniciador do processo vive sua experiência como dada por Deus, como iniciativa divina.... E ao mesmo tempo, essa revelação que vem de Deus reenvia à história: a circunstância completa... e não se isola nunca em si mesma nem se considera propriedade privada do iniciador, ao contrário, dirige-se sempre aos demais: é para todos. (QUEIRUGA, 1995, p. 107).

No entanto, devido ao amor que Deus nutre para com cada um de nós, Ele permite com que façamos uso de nosso livre arbítrio. Segundo João Batista Libânio o ser humano “é marcado pelo discurso do império da razão, liberdade, da felicidade, da autonomia social e da cultura” (LIBÂNIO, 1998. p. 116). E assim sendo, o ser humano age seguindo seus próprios caminhos, usufruindo de sua liberdade, ou se preferirmos, de seu livre arbítrio.

Nestes termos, a aplicação do conceito de maiêutica tem sua especificidade na teologia de Torres Queiruga. É um conceito carregado de historicidade, tendo em vista perpassar pelo ciclo das interpretações humanas.

Essa revelação como nos diz Queiruga, só é possível por amor, ou seja, segundo a Sagrada Escritura, “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (João 3,16). Ainda levando em consideração a Sagrada Escritura, ainda na ótica do revelar de Deus, ela nos convida a louvá-lo dizendo: “Dai graças ao Senhor, porque ele é bom; porque a sua

benignidade dura para sempre.” Salmos 136:1. O amor é a própria manifestação de Deus, por isso:

Deus é o que se determina a ser; Deus é contínua e irradiante pressão de amor no espírito da humanidade, porque em sua liberdade absoluta – sem limites externos e sem condicionamentos internos – isso é o que ele quer ser. (QUEIRUGA, 2009, p. 409).

É fato que toda esta experiência amorosa ou esta revelação de Deus se faz continuamente e, sobretudo, no seio de uma vivência em comunidade. Então, importa compreendermos que, deveras Deus se faz presença no meio de nós, no seio da comunidade, portanto, na Sagrada Escritura podemos constatar essa presença Divina ao lermos que “Pois onde dois ou três estiverem reunidos e meu Nome, eu estou no meio deles” (TEB, 1994, p. 1894).

O amor, a predileção que Deus nutre para com seus filhos e filhas é algo inusitado. E para confirmar essa predileção para com o ser humano, Ele vai ao extremo, sendo capaz de um desprendimento total, ou seja:

Deus, com efeito, amou tanto o mundo que deu o seu Filho, o seu único, para que todo homem que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Pois Deus enviou o seu Filho ao mundo não para julgar o mundo, mas, para que o mundo seja salvo por ele. (TEB, 1994, p. 2049).

Ao analisarmos a citação acima é perceptível os limites nela contido, mas, a saber, este limite é somente, por parte do ser humano e nunca por parte de Deus. Portanto, Queiruga afirma que:

Não se pode conceber a revelação mais que como sendo esse esforço supremo do amor que faz tudo quando esteja ao seu alcance – até a morte do filho – para que o homem o perceba e acolha, e acolhendo-o se realiza na máxima plenitude: isso é a salvação. (QUEIRUGA, 1995, p. 409).

Então, considerando o limite do ser humano, este que não capta ou se assim o faz, o faz tarde e de maneira errônea, mal, gerando por parte do ser humano uma deformação ou recusa. De qualquer maneira Deus esteve, está e, sempre estará presente para ser captado, abstraído pelo ser humano. Ele, segundo Queiruga, em sua liberdade se faz revelar e, uma vez que, este seu revelar se dá quando e como Ele melhor desejar.

Este revelar de Deus na gratuidade e no amor, se faz simplesmente porque Ele almeja que o ser humano tenha um encontro profundo consigo mesmo e, assim sendo, obtenha uma maior e melhor percepção sobre a vida e, por conseguinte, consiga contribuir eficazmente na

construção da história. Tendo o ser humano atuado na construção da história, e tendo compreendido O mistério último e revelador, possa ele engendrar de significados sua história, num constante vai e vem, ou seja, que ele consiga dar sua contribuição tanto para si mesmo, assim, como para a sociedade na qual ele esta imerso.

Segundo Andrés Torres Queiruga, “A revelação divina acontece na realização humana” (QUEIRUGA, 2010, p. 163). Portanto, a palavra realização humana tem um peço crucial para que a revelação aconteça, ou seja, ao se realizar dentro dos propósitos de Deus, o ser humano esta de certa maneira corroborando para que a revelação de Deus no amor na gratuidade se torne eficaz. Mas, a saber, segundo Queiruga, essa realização torna-se possível, quando o ser humano compreende que foi gerado (gêneses) por amor e. Então, Queriruga completa afirmando que:

No amor infinito de um Deus que nos cria unicamente para nossa felicidade e salvação, é, em seu núcleo mais radical e indelével, bondade original que busca a luz e aspira à plenitude. A ela, ao melhor de nós mesmos, é para onde dirige a palavra reveladora, aliando-se com ela, para ajudar-nos a “dá-la à luz” na acolhida consciente e na realização prática. (QUEIRUGA, 2010, p. 163).

A revelação se dá simplesmente porque Deus ama aos seus incomensuravelmente, uma vez que, ela, a revelação não se faz de fora, como um ditado intervencionista no mundo, e sim num processo, como já vimos, o qual Torres Queiruga denomina como maiêutica,⁴ mas, como maiêutica histórica. Destarte, o processo revelador postula um autêntico encontro de liberdades em profunda e constante dialética de amor. Nas palavras de Torres Queiruga que:

Em seu amor total e em sua providência salvadora sempre em ato, Deus é como o sol irradiante que está pressionando em todas as partes o espírito da humanidade, para se fazer perceber a si mesmo; é a “palavra viva” que está chamando continuamente a sensibilidade profunda de todo homem, para fazer-se sentir. Ali onde uma greta se abre à luz, ali onde um coração se acautela obscuramente de sua voz, Deus irrompe com a impaciência do amor e inaugura um diálogo que, aproveitando essa abertura, vai-se ampliando e aprofundando⁵.

⁴ Interpretar a palavra bíblica como maiêutica histórica, a saber, não como palavra que traz um sentido postico, que informa sobre mistérios afinal externos e distantes; mas como palavra que ajuda a ‘dar a luz’ a realidade mais íntima e profunda que já somos pela livre iniciativa do amor que nos cria e nos salva. Andrés Torres QUEIRUGA, A revelação de Deus na realização humana, São Paulo: Paulus, 1995, p. 15.).

⁵Cf. TORRES QUEIRUGA, A. A Revelação de Deus na realização humana, op.cit., p. 408.

Para o autor, a intuição central do cristianismo, sua chave de leitura primeira, é a experiência de Deus como salvador, amor gratuito, generosidade sem limites nem fronteiras, luminosa oferta de graça⁶. Em outras palavras, o coração do cristianismo é a sua experiência de Deus como *Abbá*, como puro amor e bondade (1Jo 4, 8.16)⁷. O amor é o mistério do universo, a chave de sentido e a fonte da vida. Deus é amor e ser humano é esforçar-se para viver no amor. A experiência cristã possui caráter gratuito, puramente salvífico, libertador e exclusivamente positivo em sua estrutura fundamental. Deus revela-se como mão estendida, ajuda gratuita para superar as dificuldades. Toda interpretação legítima passa por essa matriz hermenêutica.

Deus se revela à humanidade enquanto presença libertadora de amor que potencializa para a vida em plenitude. Como desdobramento lógico, direto e imediato, o testemunho dessa experiência religiosa deve ser ciente de que no amor está sua força transformadora. Anunciar-se basicamente como fonte de positividade e confiança para o ser humano. Apresentar-se como autêntica Boa Nova para a humanidade. Compreende-se a salvação cristã a partir da revelação de Deus.

Deus como Criador entrega a criatura a si mesma, e como Ser infinito, inclui em si sua própria oposição a ela. Ele cria, sustenta e promove a autonomia do criado, sem cair no abandono. Portanto, é possível afirmamos que a salvação humana é iniciativa absolutamente livre por parte de Deus. Para nos ajudar nesta reflexão, lemos que: “Sim, quando ainda estávamos sem forças, Cristo no tempo determinado, morreu em prol dos ímpios” (Rm 5, 6).

Somente a título de uma reafirmação, considerando a predileção de Deus para a humanidade, a revelação é, exatamente, o esforço supremo do amor de Deus para com a humanidade. Portanto, a saber, ele, Deus, faz de tudo para que, todos os seres humanos, sem qualquer distinção, o perceba e acolha, e, acolhendo-o possa se sentir realizado na máxima jesuânica, ou seja: “Deus, com efeito, amou tanto o mundo que deu o seu filho, o seu único, para que todo homem que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3, 16). Eis, a plenitude de seu amor salvador. Porém, o que nos resta é somente crer.

⁶TORRES QUEIRUGA, A. Recuperar a Salvação, op.cit., p. 9.

⁷TEB, 1994, p. 2411.

Conclusão

Findado esta ideia de um Deus que ama, e no mais profundo de seu amor infindo, Ele tem uma predileção para com os seus/suas. Portanto, nos resta, mais do que sabermos, termos consciência, a certeza de que, O revelar de Deus se dá exclusivamente na gratuidade do seu no amor. Este amor na sua mais profunda plenitude se faz simplesmente porque Ele quer que o ser humano possa encontrar consigo mesmo e, a partir desse encontro que ele seja capaz de perceber sua vida, e com essa percepção, ajude a toda à sociedade, a humanidade num todo na construção e sua historicidade.

É Este esforço de Deus, que denominamos como revelação. O ponto crucial que merece ser enfatizado neste momento concludente é que, Deus se revela na gratuidade, no amor, e, devido a Ele nutrir sempre, constantemente este amor para com o ser humano, o faz, não somente a aquele ou aquela que diz ser cristão/ao. Mas, ele se revela, se permite ver por todos os seres humanos. Cada qual com sua maneira de vê-lo, pensar, concatená-lo. Por isso, podemos afirmar que, pegando de empréstimo o termo Dasein da filosofia, dizer que, Deus é isso, Ele é O SER AI.

REFERÊNCIAS

- KUNG, Hans. *Religiões do mundo em busca dos pontos comuns*. Campinas, Verus, 2004.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a revelação: A revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a Salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Pluralismo religioso*. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, v.3, n.6, p. 27 – 32, 1º sem., 2005.
- TILLICH, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York & London, Columbia University Press, 1963.
- TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

A RELAÇÃO GURU-DISCÍPULO NO BUDISMO PRATICADO NO BRASIL

*Klara Maria Schenkel**

Resumo

A História da Religião, na perspectiva de Hock (2010), encontra-se repleta de momentos de ruptura que levam ao surgimento de uma nova religião ou de um novo movimento religioso (como o protestantismo e a formação da mística islâmica). Segundo o autor, o Budismo é um momento paradigmático, por ter, grosso modo, substituído a dependência soteriológica do ritual sacrificial sacerdotal pela responsabilidade da pessoa individual, fator que favoreceu a difusão de novas formas econômicas e possibilitou a ascensão de novas camadas sociais na arcaica sociedade de castas indiana do período do Buda histórico. As figuras individuais são, nesta perspectiva, os agentes por excelência do processo de transformação religiosa. Assim, para apreendermos melhor a expansão do Budismo pelo mundo ocidental e sua chegada relativamente recente ao Brasil, haveremos de investigar a importância do “guru” neste processo. Tendo em vista, ainda, a pluralidade de credos da cultura brasileira e a natureza eminentemente sincrética do Budismo (uma religião mundial cujo processo de expansão se deu de forma pacífica, incorporando elementos das crenças locais ao invés de “converter” fiéis pela dominação territorial e cultural), o objeto deste trabalho é compreender aquilo que Rocha (2011) denomina como “crioulização” das práticas budistas no Brasil. Trata-se, portanto, de um estudo preliminar acerca das relações entre os gurus e os discípulos no contexto ocidental e o modos pelos quais estas relações sofrem ressignificações a partir de necessidades específicas da comunidade budista brasileira contemporânea.

Palavras-chave: Budismo. Guru. História da Religião. Sincretismo. Diálogo inter-religioso.

Introdução

Estima-se que o budismo esteja entre as cinco maiores religiões mundiais, com aproximadamente 376 milhões de adeptos.¹ No Brasil, os dados do censo 2010² revelaram que 243.966 brasileiros declararam-se budistas³. Tais estatísticas, no entanto, elucidam de forma pouco precisa o universo das práticas budistas no mundo contemporâneo. Primeiramente porque “O Budismo” não existe; esta rubrica refere-se, na verdade, a um conjunto bastante heterogêneo de práticas religiosas, geradas a partir dos ensinamentos de Sidarta Gautama, o Buda Sakyamuni. Em segundo lugar, se tais números pudessem detectar todas as formas de se

* Mestre em Linguística (IEL – UNICAMP); mestranda em Ciências das Religiões (PPGCR – UFPB); bolsista (DS) da CAPES. klaramarias@gmail.com

¹ Fontes: Pew Research Forum on Religion & Public Life (<http://www.pewforum.org/>) e The Association of Religion Data Archives (<http://www.thearda.com/>).

² Fonte: IBGE, disponível em

ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf

³ Em reportagem brasileira sobre o budismo, em 2002, estimava-se que o número de adeptos era algo aproximadamente 300.000 a 500.000 budistas, organizados em torno de 160 diferentes grupos. Ver: PAULA, C. (2002)

praticar os diversos budismos no mundo atual, ainda assim estes valores estatísticos seriam muito provisórios, uma vez que tais práticas estão em constante processo de mutação. Outro desafio na coleta de estimativas precisas sobre adeptos budistas em muitos países asiáticos, especialmente na China e na Coreia do Norte, é a presença de governos nacionalistas, muitas vezes hostis à religião em geral, ou ao budismo em particular. As políticas governamentais, em tais países, tendem a forçar para baixo os totais oficiais, de modo a subestimar drasticamente o número de praticantes religiosos. Na contagem final da população budista mundial, dependendo da extensão do sincretismo, os números variam entre 7.342% , 10.356% a 28.775%.⁴

Além disto, nos países ocidentais, havemos de considerar ainda os praticantes “informais” do budismo, que o agregam a outras diversas tradições religiosas. Esta forte característica plural, se por um lado representa o inferno para qualquer pesquisa quantitativa, por outro lado está perfeitamente coerente com o cerne da doutrina budista: a impermanência. E, se esta “doutrina da impermanência” é também “a doutrina do vazio”, seu “preenchimento”, através do diálogo com outras religiões e culturas tornou-se, todavia, característica marcante em seu processo de expansão pela Ásia e, mais recentemente, pelos países ocidentais.

Historicamente, o budismo nasceu na Índia (500 a.C *circa*), espalhou-se primeiramente de seu epicentro em torno do Ganges em direção ao oeste (Afeganistão); depois ao norte (até Nepal e Tibete); para o leste, via rota da seda, até China, Coreia, Vietnã, Taiwan e Japão; ao sul até Sri Lanka, atravessou os mares até Tailândia, Mianmar, Camboja e Laos. No final do século XIX e início do XX chegou ao Ocidente (Europa), despertando o interesse filosófico da intelectualidade europeia (notadamente a alemã). No período entre guerras, o interesse ocidental pelo Budismo decresceu, voltando a florescer numa nova onda orientalista por volta das décadas de 50 e 60, pela via da contracultura americana.

Para analisarmos a história do budismo no Brasil, Usarski (2002, pp 9-33) sugere uma tipologia segundo três “ondas” de crescimento: a primeira onda foi um “budismo de imigração”, composta por imigrantes chineses, japoneses e coreanos que chegaram aos estados de São Paulo e Paraná, no início do século XX; a segunda onda, nos anos 60, foi um “budismo de conversão”, composta por brasileiros de origem não-asiática, sobretudo intelectuais que se tornaram adeptos do zen-budismo (ALBUQUERQUE, 2011, p. 4-25). A terceira onda de crescimento do budismo no Brasil (também um “budismo de conversão”), a

⁴ Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_by_country#cite_note-27

qual teve seu início nos anos 70 e ainda hoje continua a angariar adeptos; se caracteriza pela prática do budismo tibetano tântrico, ou *vajrayana*. Certamente o carisma de Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama, e sua luta pela libertação do Tibete da ocupação chinesa, acabou por promover imensamente os ensinamentos *vajrayana* no Ocidente. Lama Michel, jovem mestre paulistano, reconhecido como *tulku*⁵ desde a infância, filho de um judeu e de uma presbiteriana convertidos ao budismo *vajrayana*; Segyu Rinpoche, médium de umbanda no Rio de Janeiro até ser oficialmente reconhecido como chefe de uma importante linhagem tibetana já em vias de desaparecimento, e o lama leigo Padma Samten - ex-professor de física quântica da UFRGS - são exemplos reveladores da chegada efetiva dessa terceira onda ao Brasil e de um improvável trânsito religioso de adeptos de crenças e ideologias já arraigadas à cultura brasileira para outra completamente exótica. Desta forma, o autor divide as práticas budistas no Brasil em dois grupos distintos: budismo étnico e budismo de conversão. Metcalf (2007, p. 517–533) também entende assim o zen budismo praticado nos EUA, sendo o budismo étnico mais devocional e o budismo de conversão mais “intelectualizado” e, portanto, elitista.

Vale ressaltar que o conceito de cultura de Barth (2000, p. 131) - como fluxo e correntes simultâneas de tradições culturais - também é fundamental para esta discussão. Segundo o autor, na medida em que "as realidades das pessoas são culturalmente construídas", só se torna possível interpretar os esquemas de significação numa dada cultura, se relacionarmos tais esquemas "ao contexto, à práxis e à intenção comunicativa" (BARTH, 2000, p. 131). Disto decorre que as fronteiras que delimitam determinados grupos não são fixas e, para apreendê-las, torna-se indispensável desenvolver "noções de uma sociologia do conhecimento que ajudam a esclarecer o modo pelo qual as idéias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem" (*idem*, p.143). Rocha (2011, p. 87-100), por sua vez, ao analisar as diversas influências e modificações que as práticas religiosas dos *nikkeis* sofreram ao chegar ao Brasil, alude ao conceito de “crioulização” (ao invés de “sincretismo”) para dar ênfase à ideia de que a identidade não é a síntese perfeita entre duas ou mais culturas, mas sim o resultado de um processo dinâmico e interativo. Segundo a autora, neste diálogo inter-religioso, da mesma forma que os *nikkeis* usam um vocabulário brasileiro sobreposto a uma gramática budista (rituais são chamados de “missas”, abade de “bispo”, recitações de mantras são “rezas”, etc), os brasileiros fazem o processo inverso: “eles usam gramáticas católicas,

⁵ Reencarnação de um mestre (“lama”) tibetano. Geralmente, os mestres reencarnados são reconhecidos através de um longo e meticuloso processo investigativo, que envolve desde oráculos até “provas” de conhecimentos específicos dos ensinamentos *vajrayana*.

espíritas, afro-brasileiras e da Nova Era como matrizes para um novo vocabulário budista” (ROCHA, 2011, p 90). Enquanto *nikkeis* realizam missas católicas de sétimo dia na igreja e memoriais de quarenta e nove dias no templo Zen, brasileiros pedem ao monge Zen que celebre casamentos e batizados. Para Rocha, portanto, a clara distinção entre “budismo de imigração” e “budismo de conversão” não se aplica completamente ao Brasil: o que há de fato aqui é uma nova forma “crioulizada” de budismo.

1 O Guru: o coração da sabedoria.

O germe da tradição guru-discípulo de transmissão de conhecimento remonta às práticas de recitação dos hinos védicos, cultivadas no seio das famílias da casta brâmane desde 3 mil a. C (*circa*). Através do ensino da recitação dos Vedas, tradicionalmente passado de pai para filho, os hinos sagrados e rituais devocionais védicos mantiveram-se praticamente inalterados até os dias atuais: a posse da sabedoria, considerada uma das partes mais preciosas da herança familiar, obrigava às gerações subsequentes conservá-la como instrumento de prestígio de sua casa paterna. Em outras palavras, não restava escolha aos filhos dos brâmanes, a não seguir seus pais. No período pós-védico, a importância da figura do guru, em substituição à figura do pai como transmissor de conhecimento, se torna evidente. Segundo Zimmer (2003, p.56), nas tradições não- védicas (budismo, jainismo, Samkhya e Yoga), como não havia mais restrições de castas e de famílias para se ter acesso ao conhecimento, exigia-se agora do aspirante a discípulo “uma entrega tão completa à autoridade do mestre espiritual, que se torna impossível voltar à forma de vida de outrora”. Ou seja, o discípulo deveria então abandonar a vida familiar, sair da casa paterna e “renascer” como membro daquela linhagem de mestre à qual desejava “filiar-se” no sentido estrito do termo. No Zen, a recitação da linhagem de mestres (patriarcas) faz parte das práticas até os dias de hoje, como forma de reconhecimento e agradecimento do legado das antigas gerações.

Na Índia antiga, segundo Zimmer (2003, p. 50), o conhecimento colhido através da via discursiva não era o único ou o principal modo de se adquirir conhecimento. Além da leitura e discussão de textos, palestras e debates, o meio mais eficaz de ensino e aprendizagem era a convivência estreita do aluno com um professor competente:

Era necessário que o discípulo, dócil à autoridade do guru, se entregasse a ele de todo coração, sendo pré-requisitos básicos a obediência (*śúśrūṣā*) e a fé absoluta (*śraddhā*). (...) O discípulo que tem em suas entranhas a verdade anelada – do mesmo modo que aquele filhote trazia em si o tigre da selva - submete-se sem reservas ao seu guru, prestando-lhe reverência como à encarnação do saber divino que lhe será ministrado, pois o mestre é o porta-voz da sabedoria superior e possuidor de uma arte especial. (...) Deve compartilhar a moradia de seu mestre durante anos, servi-lo em sua casa e ajudá-lo no trabalho, seja o seu ofício o de sacerdote, mago, asceta, médico ou oleiro. As técnicas necessitam ser aprendidas pela prática constante, enquanto a teoria é ensinada por meio da tradição oral, suplementada por um estudo completo dos manuais básicos. *Todavia, o mais importante de tudo é que deve ser realizada uma ‘transferência’ psicológica entre mestre e discípulo, pois uma espécie de transformação precisa ocorrer.* (ZIMMER, 2003, p. 50. Grifos meus).

Outro aspecto bastante peculiar nesta tradição de aprendizado, conforme podemos observar acima, é que o saber também deve ser transmitido através da via “numinosa”: sorvido diretamente do contato com o sagrado, o conhecimento somente pode ser transmitido pelo guru que o recebeu. Desta forma, ao ser repassado para um discípulo, este estará “energeticamente” ligado à linhagem de mestres que sucederam seu professor. Apesar de romper com o sistema de castas, o budismo preservou em seu cerne a tradição guru-discípulo e a especial atenção às linhagens de mestres. Muitas vezes tendemos a fazer uma ideia quase caricatural de um Buda ‘autodidata’, desconsiderando sua educação como um nobre e entendendo sua experiência com os ascetas na floresta como eventos menores para a elaboração final dos ensinamentos budistas; mas Sidarta Gautama pode ter sido, sobretudo, um excelente aluno de seus professores brâmanes e também. Certamente há elementos próprios e originais na doutrina do Buda Sakiamuni, como também há notadamente influência dos Vedas, das Upanisads e do sistema filosófico *Samkhya* e do tantrismo⁶.

Fredrik Barth (2000, pp 141-166) afirma que a tradição guru-discípulo de transmissão de conhecimento foi fundamental para a rápida expansão do budismo pela Ásia. Grosso modo, Barth faz uma distinção entre o *iniciador* e o *guru*: enquanto, para o iniciador, o valor de um conhecimento aumenta na medida em que este é oculto, compartilhado entre o menor número de pessoas possível, para o guru só há mérito no conhecimento das “verdades essenciais” se estas são ensinadas a alguém. O método de memorização dos ensinamentos e da recitação da linhagem de mestres permitiu que um vasto *corpus* de conhecimento fosse rapidamente transportado através de enormes distâncias, muitas vezes por um único indivíduo. Hock (2010, p. 58) nos adverte ainda para a importância dos grupos que se formam ao redor do guru como um importante fator na difusão das ideias religiosas. Para este autor,

⁶ Segundo Zimmer (p. 338, 2003), p. ex., o ensinamento *Samkhya* já apresenta elementos que apontam para a análise budista de *avidya* (ignorância da não-separatividade) como raiz de todos os males. Lembremos ainda que o *Tantra* que, grosso modo, está na raiz da prática budista tibetana, é essencialmente não-dualista.

tanto os profetas quanto as personalidades fundadoras das grandes religiões “poderiam ter causado pouca coisa se eles ou suas causas não tivessem sido levados do mesmo modo por seu discipulado e se não tivessem desenvolvido uma influência num determinado ambiente” (HOCK, 2010, p. 58). Não por acaso, as “três jóias do Budismo”, nas quais os budistas tomam refúgio durante suas práticas, são o *guru* (que é diretamente conectado ao Buda), o *dharma* (corpus de ensinamentos do Buda) e a *sangha* (comunidade de praticantes).

Desde suas origens na Índia, a dedicação do discípulo ao guru no budismo, conforme nos indica Nina (2006, p. 74), envolve difíceis provas meritórias, algumas mais complicadas que outras, conforme a escola ou linhagem. No budismo tibetano, o especial relacionamento entre Marpa e Milarepa é, segundo a autora, um exemplo clássico da relação guru-discípulo nesta tradição:

Por doze anos, Milarepa implorou pelos ensinamentos de Marpa. Embora o mestre, aparentemente, ignorasse os pedidos do discípulo, na verdade o treinamento já estava acontecendo, com o desenvolvimento da virtude da paciência em Milarepa. Mesmo envolta em momentos de grandes dúvidas, a espera de Milarepa ilustra o tipo de devoção e confiança que o discípulo deve ter em relação ao seu mestre. (NINA, 2006, p. 74).

O tipo de “treinamento” de Milarepa pode nos parecer absurdo e exagerado, mas evidentemente a ideia de respeito e obediência a um líder espiritual, por sua vez, não é totalmente estranha à cultura ocidental: o padre, o pastor, o rabino, o xamã, o babalorixá têm seu valor hierárquico assegurado em suas respectivas comunidades religiosas. O que parece ser um fator distintivo entre um discípulo e um crente é que o discípulo, além de tomar “refúgio”⁷ com o mestre, também precisa ser aceito por ele. O crente dificilmente será recusado pelo guia espiritual, já o discípulo precisa esforçar-se ao máximo para não sê-lo. Tal relação envolve intimidade e tolerância recíprocas.

Porém, além da dedicação árdua ao estudo e compreensão dos ensinamentos do Buda, esta absoluta subordinação ao mestre, exigida do estudante do *dharma*, frequentemente desagrada a muitos dos praticantes ocidentais:

⁷ Tomar refúgio, grosso modo, é colocar-se sob proteção e tutela de um mestre, de modo incondicional. Isto não significa, no entanto, que só se possa ter um único mestre no decorrer da caminhada espiritual.

Um aspecto do budismo parece sim apresentar um obstáculo para alguns praticantes, especialmente no Ocidente, que é a importância dada ao papel do mestre ou mentor. Na Ásia, os instrutores religiosos são raramente desafiados e sua interpretação dos ensinamentos costuma ser aceita sem julgamento pelos seguidores. Como o mestre costuma também ser o líder ou diretor da escola ou seita, decisões unilaterais podem ser tomadas em relação à administração da organização. Esta abordagem tende a afastar mais do que atrair as pessoas no Ocidente. Aqui, os centros de Dharma têm preferido adotar constituições e procedimentos que sejam mais transparentes e consultivos. Em vez de concentrar o poder num único par de mãos, eles tendem a canalizar a autoridade através de uma estrutura de comitês com responsabilidades delegadas para áreas como finanças e relações públicas. Assim, o papel do mentor se restringe à liderança espiritual e orientação pastoral. (MORRIS, 2010, p 138).

De acordo com as observações (disponíveis na internet) de Alexander Berzin, um dos tradutores oficiais do Dalai Lama no ocidente, é sobretudo o contraste entre os modos ocidental e oriental de escolarização e profissionalização que dificulta a assimilação da tradição guru-discípulo. Enquanto, na tradição asiática, a maioria dos estudantes do *dharma* são monges e monjas, que assumem um compromisso de tempo integral com o caminho espiritual, os discípulos ocidentais, em sua maioria, são pessoas leigas, com vidas pessoais e profissionais ativas; enquanto os alunos asiáticos começam a estudar o Budismo desde crianças e, quando adultos, têm uma instrução mínima acerca de assuntos laicos (como matemática, ciências, etc), os alunos ocidentais começam o estudo do *dharma* como adultos instruídos; enquanto a sociedade asiática tradicionalmente dá sustentação financeira aos gurus (mesmo quem não é aluno também faz oferendas aos mestres), no ocidente moderno os gurus precisam ser financeiramente autônomos. Evidentemente, estes diferentes estilos de educação pessoal e profissional estão intrinsecamente ligados ao aspecto ideológico de cada cultura: enquanto os asiáticos aceitam os valores tradicionais de sua cultura (relativamente à inferioridade da mulher nas estruturas de hierarquia, por exemplo), os alunos ocidentais exigem igualdade entre os sexos e uma organização institucional democrática. Ainda segundo Berzin, outro fator que provoca grande confusão na relação guru-discípulo no Ocidente é o desejo de que o professor de *dharma* seja um terapeuta: da mesma forma que o guru não pode ser confundido com um terapeuta, o discípulo não pode ser confundido com um “cliente”. Apesar das eventuais similaridades entre o budismo e o processo psicanalítico de autoconhecimento, Berzin faz a seguinte ressalva:

Tornar nossas vidas emocionalmente menos difíceis, entretanto, é apenas um passo preliminar para abordarmos o caminho budista clássico. Discípulos de mentores espirituais seriam pelo menos orientados em direção aos objetivos maiores, como um renascimento favorável, a liberação e a iluminação. Ademais, discípulos budistas teriam uma compreensão intelectual do que significa o renascimento, tal como é explicado no budismo, e pelo menos fariam uma tentativa de aceitar sua existência. Clientes de terapia não precisam pensar sobre renascimentos ou sobre objetivos além de melhorarem suas situações imediatas.
(BERZIN, 2011)

2 Respeito, veneração, fanatismo: o lado negro da força.

Entre as décadas de 80 e 90, diversas relações escandalosas entre gurus e discípulos envolvendo comunidades budistas nos EUA vieram à tona. Metcalf (2007, pp 527-8) alude, por exemplo, à perturbação na relação de estreita intimidade entre mestres zen e seus alunos, - requerida pela prática do *dokusan* (entrevista face-a-face) e pelos treinamentos de longa duração em conjunto, - quando as mulheres ocidentais começaram a frequentar mais assiduamente os templos:

Apesar dos esforços no sentido contrário, ligações sexuais ocorriam às vezes com as estudantes se sentindo coagidas pela hierarquia de uma relação mestre-estudante. Este comportamento também não estava confinado às escolas de prática Zen; todas as religiões provindas da Ásia sofreram repetidamente com ele, com vários grandes escândalos ocorrendo somente no ano de 1997. (Metcalf, 2007, pp 527-8).

Para explicar a quase cegueira que muitos dos discípulos americanos desenvolveram em relação às atitudes no mínimo excêntricas de seus gurus, Butler (2006, p. 33), em seu polêmico artigo acerca do comportamento ilícito (alcoolismo, desvio de dinheiro, além de comportamento sexual clandestino e até transmissão de AIDS) de mestres budistas de diversas linhagens, afirmava que há uma diferença crucial no modo como o asiático entende a “submissão” ao guru:

O discípulo asiático pode mostrar deferência, mas recusa a veneração até ter estudado com o mestre por muitos anos (...) Quando o mestre erra, o discípulo asiático pode continuar a lhe mostrar deferência mas, silenciosamente, retira sua afeição e respeito. Nos Estados Unidos, frequentemente ocorre o inverso (...). Poucos americanos conseguem mostrar deferência a alguém que não veneram sem se sentirem hipócritas. Colocados face a face com essa dissociação cognitiva, eles, ou abandonam a deferência e partem, ou negam seus sentimentos interiores. (BUTLER, 2006, p. 33)

A autora tenta explicar esses “infortúnios” como “uma dança trágica entre exploração e a ingenuidade”, identificando suas raízes nos equívocos culturais, sem deixar de cunho

psicológico (as “feridas emocionais” dos discípulos faziam com que repetissem com seus mestres padrões de experiências vividas na própria família, como uma infância desprotegida do alcoolismo dos próprios pais, ou “a solidão de sua própria cultura”), e não propriamente no caráter vil de alguns indivíduos. Assim, o casamento entre elementos da hierarquia e devoção orientais com o individualismo (e licenciosidade) ocidental americana resultou numa mistura bombástica, distorcendo o relacionamento entre mestres e discípulos e revelando uma tendência “a transformar em bodes expiatórios os mestres caídos em desgraça, ou a negar cegamente” que coisas estranhas acontecem na *sangha*. A partir desses episódios sórdidos, as autoridades monásticas budistas começaram a intervir mais diretamente nas comunidades ocidentais. Evidentemente, a péssima repercussão na mídia, a decepção de muitos adeptos e sobretudo a incoerência entre a ética budista e as práticas ilícitas destes gurus fez com que o movimento de expansão do budismo nos EUA sofresse forte abalo. No entanto, a notável figura de Tenzin Gyatso (sua peregrinação pela paz, seu prêmio nobel e sua excelente relação com a mídia) certamente ajudou as *sanghas* americanas a superarem o trauma, devolvendo-lhes, de certo modo, não só a auto-estima, mas o real sentido da prática budista ao reafirmá-la enquanto ação no mundo, e não somente como mais um ritual dentro de um templo.

Conclusão: o quarto giro na roda do dharma?

No Brasil não temos notícia de escândalos da mesma envergadura dos ocorridos nos EUA, mas, tendo como pano de fundo este cenário americano conturbado, a advertência que o XIV Dalai Lama fez à *sangha* brasileira durante sua visita em 2006⁸ ganha novos contornos. Em resumo, o líder tibetano chamou a atenção, na época, para a importância da preservação da pluralidade cultural: os adeptos do budismo no Brasil não necessitavam se “travestir” com trajes exóticos para se auto-afirmarem budistas, muito menos deveriam ser intolerantes para com a própria cultura; ao invés de proselitismo, deveriam buscar a verdade interna. A partir dessas colocações, disse ainda que a perspectiva leiga e não-religiosa, sempre discriminada pela comunidade monástica, talvez fosse a forma mais adequada para a transmissão do budismo no ocidente.

Certamente o budismo leigo é o que mais tem se desenvolvido no Brasil (USARSKI, 2008, pp 133 – 153). Se há uma diluição da relação estreita entre gurus e discípulos, “à moda antiga”,

⁸ O relato deste encontro foi publicado em texto assinado pela equipe de reportagem da revista budista gaúcha *Bodigaya*, sob o título “Encontro reservado com o Dalai Lama”, n° 19. Porto Alegre: Ed. Bodigaya, 2007, pp 38-45.

por outro lado, nos dias atuais a movimentação em torno de mestres leigos não pára de crescer: os centros e grupos de estudos budistas ligados ao leigo Padma Samten, - cujo modelo de implantação de centros de *dharma*, através da formação de multiplicadores (com cursos para tutores e facilitadores), é um dos mais bem sucedidos no Brasil (especialmente no nordeste), - são prova desta movimentação. Outro grande exemplo de expansão do budismo leigo é o *nitiren*, que surgiu no Japão no período de modernização do país, cujo pilar está na recitação do *sutra* do Lótus e do mantra da “lei cósmica universal” em japonês⁹. Atualmente, o *nitiren* é a prática budista mais popular em todo o território brasileiro: seu líder não é um monge, mas um presidente; seus praticantes organizam-se através de comunidades locais (além de grupos de jovens, mulheres, seniores, etc), para que não haja centralização em torno de uma única liderança. Todavia, as práticas do *nitiren* são conduzidas pelos adeptos mais experientes e, se não há relação estreita com um guru em especial, há uma profunda noção de respeito para com a hierarquia. Ou seja, sobrepostas a uma sintaxe mais próxima das organizações democráticas ocidentais, as comunidades budistas *nitiren* e os centros de estudos budistas de Lama Samten encontram solo fértil para expandir-se no Brasil.

Os budistas da tradição tibetana dizem que a “roda do dharma”, a partir dos ensinamentos do Buda Sakiamuni, deu três grandes giros que movimentaram enormemente a humanidade em direção a uma forma de existência mais lúcida. São eles: as Quatro Nobres Verdades, o *Prajnaparamita Sutra* (ensinamento que traz um aprofundamento da noção de vacuidade) e o Nobre Caminho Óctuplo. Talvez agora, ao sair do âmbito restrito da comunidade monástica e “empoderada” pela sociedade leiga, a roda do dharma esteja se preparando para um novo giro.

No início deste trabalho, remetemos a idéia de Rocha (2011, pp 87-100) a respeito da “crioulização” das práticas budistas no Brasil. No entanto, a rigor, este processo não ocorreu só Brasil, mas vem ocorrendo desde os primórdios de sua expansão, quando o budismo saiu da Índia em direção ao leste asiático. *Theravada*, *vajrayana*, zen, *shin*, terra pura, esotérico, *nitiren* e tantas outras escolas também não seriam formas “crioulizadas” de práticas budistas? Não terá sido justamente a ideia de que “a forma é vazio e vazio é forma”¹⁰ que permitiu ao budismo adquirir modos tão variados de expressão, sem que, no entanto, a essência de seus ensinamentos permanecesse praticamente intacta? Na escola *vajrayana*, o Buda desdobra-se em diversas deidades, revelando através de todas elas o estado da mente búdica; do mesmo

⁹ “*nam myoho rengue kyo*”, cuja tradução aproximada é “devoto-me à lei universal da causa e efeito, que rege as funções da vida e a transformação do destino”.

¹⁰ Verso mais conhecido do *Prajnaparamita Sutra*.

modo, por permitir que intercâmbios culturais ocorram, o budismo tem se “desdobrado” e, ao mesmo tempo, garantido que seu cerne doutrinário continue vivo e atuante, independentemente do modo como é experienciado por seus adeptos. Apesar das diferentes formas de prática, todos os budistas, do passado e do presente, do oriente ao ocidente, concordam que o sofrimento existe, é causado, mas pode cessar (desde que se assuma um modo correto de ser e estar no mundo) e que todos os seres, sem exceção, são Budas em potencial. Talvez a tradição guru-discípulo não sobreviva por muito tempo em nossa cultura, ou talvez sobreviva, sob uma nova “roupagem”, menos austera e mais colorida. Afinal, “reinvenção” e “ressignificação”, conceitos tão pós-modernos, parecem não agregar muita coisa à velha ideia de impermanência.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Eduardo B. “Os intelectuais e o budismo japonês no Brasil”. *Plura, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 2, 2011, p. 4-25. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/336/pdf_14>. Acesso em: 28 ago.2012.
- BARTH, Fredrik. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”, in *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. pp 141 – 166.
- BERZIN, Alexander. “Evitando confusão na Relação Espiritual Professor- Aluno”. Disponível em: <http://www.berzinarchives.com/web/pt/archives/approaching_buddhism/teachers/spiritual_student/avoiding_confusion_spiritual_teacher.html>. Acesso em: 31 out. 2011
- BUTLER, Katy. “Ao encontro da sombra”. *Revista Bodigaya*, nº 19. Porto Alegre: Ed. Bodigaya, 2007, p. 23 – 35.
- GONÇALVES, Ricardo M. “As flores do Dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários ‘Budismos’ no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 198-207, setembro/novembro 2005.
- Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/14-goncalves.pdf> . Acesso em: 28 mar.2011.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- METCALF, Franz Aubrey. “O Zen no Ocidente”. In: YOSHINORI, Takeuchi (org.). *A Espiritualidade Budista. China, Japão e Mundo Moderno*. Vol II. Ed. Perspectiva, 2007, p. 517 – 533.
- MORRIS, Tony. *Em que acreditam os budistas?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NINA, Ana Cristina Lopes. *Ventos da impermanência. Um estudo sobre a Ressignificação do Budismo Tibetano da Diáspora*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

PAULA, C. “O príncipe hindu Sidarta Gautama, o iluminado”. *Superinteressante*, nº 174, março/2002. Disponível em : <http://super.abril.com.br/religiao/principe-hindu-sidarta-gautama-iluminado-442777.shtml> . Acesso em: 10 mar. 2011.

REVISTA BOGIGAYA (equipe de reportagem), “Encontro reservado com o Dalai Lama”, nº 19. *Revista Bodigaya*. Porto Alegre: Ed. Bodigaya, 2007, p. 38-45.

ROCHA, Cristina. “Sôtô Zenshu no Brasil: a crioulização de práticas cotidianas”. *Rever – Revista de estudos da Religião*, PUC-SP. ano II, nº 2, jul/dez 2011. P. 87-100. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/8135/6037> . Acesso em 10 mai. 2012

USARSKI, Frank. (Org.). *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.

USARSKI, Frank. “Declínio do budismo ‘amarelo’ no Brasil”. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 133 – 153. 2008.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/07.pdf> . Acesso em 06 jun.2012

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athenas, 2003.

OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE INÁCIO DE LOYOLA: NA PLURALIDADE ESPIRITUAL, UM INSTRUMENTO *AUXILIAR* NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

*Maria Teresa Moreira Rodrigues**

Resumo

O livro dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola é um texto que data de 500 anos, e continua sendo atual pelas suas peculiaridades próprias. Considerá-lo atual não é negar o momento e condições históricas em que surgiu, pois o homem Inígo nele imprimiu as marcas de seu tempo e lugar; no entanto, não fez dos EE um relato de sua própria experiência pessoal de Deus, mas sim a elaborou num método a ser seguido. E é isso que permite que cada um, à sua maneira, ritmo e tempo, possa fazer a escrita de sua própria subjetividade, ao buscar a presença e o desejo de Deus para sua vida. Por traçar um caminho, acreditamos que a leitura do texto dos EE consegue escapar a “controles” e a manipulações, permitindo um encontro genuíno entre leitor e receptor, sobretudo porque não são matéria para ser lida, mas para ser *feita*. Para tratar disso, traremos o olhar do *Cardeal Carlo Martini*, que considera útil definir a atualidade dos EE, pois responde ao desejo de síntese e de unificação interna, em contraposição ao secularismo e tecnicismo que estão presentes em todos nós. E também o olhar de *Roland Barthes*, que aponta o texto dos EE como capaz de gerar, no leitor-exercitante, uma “escrita própria e transformadora”. E é por isso que podemos pensá-lo como um instrumento que atravessa a pluralidade espiritual, e pode ser um instrumento auxiliar no diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Exercícios Espirituais. Inácio de Loyola. Pluralidade espiritual. Diálogo inter-religioso. Cardeal Carlo Martini. Atualidade dos Exercícios Espirituais. Roland Barthes. Loyola.

À guisa de introdução, uma justificativa

Talvez seja pretensioso eu estar aqui, apresentando os EE como um instrumento que *auxilia* o estabelecimento do diálogo inter-religioso. Pretensão, considerando não ser eu uma estudiosa das religiões e nem uma pessoa familiarizada com o diálogo inter-religioso. No entanto, posso pensar-me como uma estudiosa das relações humanas, desde a construção primeva das tramas que constituem o tecido interno de nossa vida psíquica, assim como me encontro familiarizada com o necessário diálogo intra e interpéssico das pessoas. Assim sendo, pude aprender sobre a importância da religião e do diálogo na vida de qualquer um de nós. E ainda há razões específicas, e que se entrelaçam, e que me permitem estar aqui.

* Mestre em Ciências da Religião, PUC-SP. Psicanalista, Membro Associado da SBPSP (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

*Uma delas é porque acredito ser valiosa a experiência pessoal, intrapsíquica, in*da que única e particular, pois sempre representa o que é natural ao ser humano, em sua bela e difícil complexidade. Temos em nós tanto a necessidade e o desejo latente de uma vida interna cada dia melhor, desde um potencial sempre em expansão e que pode nos levar à transcendência, assim como temos uma constitutiva falibilidade e incompletude que, ao contrário do anterior, pode levar-nos à estagnação e ao fechamento em nós mesmos. Em meu caso, depois dos 45 anos, quando a vida concreta e tangível parecia estabelecida, dei-me conta de um sentimento de “desamparo” interno que não me abandonava, e de que algo de mim se mantinha estagnado. Fui sendo impelida a buscar expansão, a buscar o que transcendesse a mim e ao meu entorno tangível; busquei os místicos e buscava o que o silêncio pudesse falar em mim. E fui a um retiro. Fui “tomada” por Deus, por Inácio e pelos Exercícios Espirituais (doravante EE). Não deixei de ser o mesmo ser humano que vive o desamparo do existir, e clama pela presença do Inefável. Mas fortaleceu-se em mim o que Inácio traz como **Princípio e Fundamento** (EE 23): somos criados para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, que em essência é o amor gratuito, o respeito incondicional e o serviço a tudo e a todos. E desde a vivência dos EE¹, sempre buscando *ordenar os afetos*, fortaleceu-se a possibilidade de *encontrar Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus*². Essa experiência pessoal de buscar e encontrar Deus (ou a denominação própria a cada pessoa de fé) fez-me “comum entre tantos”, e é por isso que busco levá-la a “tantos”, a todos que puder alcançar.

Outra razão é porque acredito ser necessário encontrar outros olhares que confirmem o vivido particular e que nos lancem para “águas mais profundas”, despertando em nós outras realidades e pensamentos. Neste trabalho tenho presentes alguns autores. **Adolfo Chércoles**, jesuíta espanhol, padre operário, autor dos *Apontamentos* que uso para dar os EE; sempre o ouço dizer que os EE podem ser dados até mesmo para os não crentes, pois são para buscar “acertar na vida”, e isso é o que todos buscam ou deveriam buscar. Depois, a partir dos estudos para a tese de Mestrado, tocaram-me especialmente os escritos do **Cardeal Carlo Martini** e também os de **Roland Barthes**; ambos ajudaram-me a pensar os EE como um instrumento que vai e está para além dos domínios da Igreja Católica, pois é um instrumento

¹ [EE 1] 1ª. anotação. A primeira anotação é que por estes termos, *exercícios espirituais*, se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante. Pois, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de exercícios espirituais a todo e qualquer modo de preparar (*dimensão ativa*) e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e afastando-as, procurar (*dimensão passiva*) e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma.

² Contemplação para alcançar amor. Quarta Semana dentro do processo dos EE.

para alcançar a si mesmo, desde a busca da interlocução com a Divindade. Estes autores serão citados ao longo do trabalho.

1 Um olhar sobre Sto. Inácio e também sobre o livro e processo dos EE:

O grande legado de Inácio de Loyola, há cinco séculos desvendado, é um pequeno livro chamado *Exercícios Espirituais* (LOYOLA, 1966). Foi escrito a partir de seus caminhos e descaminhos, emocionais e espirituais, numa peregrinação (LOYOLA, Mensajero, s/d) em que Inácio, ao buscar seus sonhos, foi experimentando um Deus que não respondeu aos seus sonhos, mas revelou nele um desejo mais profundo, numa plenitude insuspeitada. “O Deus que se revela a ele não lhe aparece como necessário para sua vida e felicidade, mas sim como esse ‘magis’ de amor e gratuidade que, desconcertado, Inácio descobre” (Lécrivain, in: CIS, 1995). Após um acidente em campanha militar, impossibilitado de mover-se e no aguardo impotente de sua recuperação, sem se dar conta, ele foi fazendo um caminho de descoberta que não mais se centrou nele, mas que saiu dele para ir ao alcance de Deus e do que Deus desejava para ele [EE 1]. Despojou-se de um caminho pessoal e familiar já esperado, e incorporou o desconhecido, entregando-se ao Criador, para que dele e nele, criatura, se fizesse o que a Deus aprouvesse: o que necessário fosse, para *em tudo amar e servir* [EE 233].

Desde então, Inácio se considera um peregrino e assim quer que seja considerado e considera todo homem, em particular cada jesuíta. O peregrino é um homem a caminho, um ser histórico que não se acomoda jamais e que segue o caminho de Cristo. Ele vai aonde o levam os seus pensamentos e as suas moções. É um homem em contínuo estado de discernimento e de procura da vontade de Deus, daquele Deus que o leva, atrai e move, através dos caminhos da história e do mundo. (LOYOLA, nota Maurizio Costa, s/d, p.47)

Foi um caminho pelo qual e no qual ele peregrinou, e que resultou no método claro e objetivo que hoje conhecemos. Mesclando suas palavras com as nossas, podemos dizer que os EE são um método para ordenar os afetos, encontrar a liberdade e acertar na vida, para que assim se possa “louvar, reverenciar e servir” a Deus [EE 23], num encontro com Ele e na imitação de Cristo. Conforme Adolfo Chércoles, pensemos o “louvar” como o exercício da gratuidade no amor e na amizade; o “reverenciar” como o respeito incondicional ao outro e que o leva a se sentir livre frente a nós; e o “servir” como o serviço a que estamos chamados, em qualquer estado de vida que tenhamos (CHÉRCOLES, 2004, p. 57 a 59).

Tendo isso em mente, considera-se que, apesar do distanciamento entre Inácio e nossa época, é possível descobrir no seu texto uma unidade que é fundamental, e que está no que ele expressa [o texto] e que é importante para nossa própria vida. Só quando experimentamos que um texto “fala” algo de nós, é que ele recupera vida própria e começa a dizer-nos algo (BAKKER, s/d, p. 18). Assim sendo, será possível então, que os EE despertem uma vida nova, em tempos de tantas mudanças, e que resulte importante para os novos estilos e formas de ser cristão que hoje emergem? Diversos estudiosos do texto inaciano apontam que sim. Quando o livro dos EE surgiu, provavelmente gerou no exercitante do século XVI, a alegria típica do “descobridor de mares”, figura de sua época. Ou seja, viveu a alegria de experimentar que podia dominar e controlar a si mesmo; de ser livre, inclusive a respeito de si; de poder escolher seus atos e de que seu comportamento não era um acontecimento natural, sobre o qual nem ele mesmo tinha qualquer ingerência. Ao submeter-se ao “modo e maneira” dos EE, experimentou não uma rigidez, mas sim sua própria liberdade. É o mesmo que esperamos que o exercitante do século XXI possa experimentar.

Inácio sempre foi muito realista quanto à sua/nossa condição limitada de ser humano. E essa condição não é diferente no homem do seu século e no homem que hoje somos. Somos seres incompletos e insatisfeitos, prisioneiros de desejos, conhecidos ou não, que turvam a visão que temos de nós mesmos e do que quer que seja fora de nós. No entanto, é essa mesma condição dolorida e humilhante de pedinte e de inconcluso permanente, que nos faz ascender a possibilidades inesperadas e a expansões inauditas. Submeter-se ao processo dos EE é avançar em território temido, já que envolverá um maior conhecimento de si mesmo, conhecimento sempre temido pelo ser humano. E com isso, com mais contundência ainda, falamos da fundamental importância da contribuição de Inácio com seus EE, para ajudar-nos a adentrar no mistério de nós mesmos e de Deus (mistério este atemporal), condição para enfrentarmos os dilemas que assolam o homem contemporâneo, embora nunca tenham deixado de assolar qualquer homem, em qualquer tempo.

E por que fica possível afirmar isso? Porque as “Quatro Semanas” dos EE vão trabalhar quatro grandes eixos da vida de todo ser humano: o Mal, a Liberdade, a Dor e o Amor. O Mal existe em cada um e no mundo; e é desde essa condição inerente a nós, que podemos experimentar *sermos recuperados pelo amor de Deus* (Primeira Semana). Sentindo-nos recuperados, será desde nossa *mera liberdade e querer* que poderemos nos colocar objetivos, discernindo e deliberando (Segunda Semana), iluminados pelo *conhecimento interno do Senhor* (Cristo). Assim, motivados pelo *Seu amor*, poderemos nos comprometer com Seu

seguimento. Nesse seguimento, e desde a dor *compadecida* com a dor de *Cristo doloroso*, poderemos encontrar-nos com Ele e também com uma profunda e compadecida dor com a dor do próximo (Terceira Semana). Tendo sido resgatados do Mal pelo amor do Pai; tendo feito escolhas iluminados pelo conhecimento interno de Cristo; e tendo encontrado a dor de si e a do próximo, através da dor compadecida com a dor de Cristo doloroso, poderemos então experimentar a *Contemplação para alcançar amor* (Quarta Semana). E assim vivemos a experiência do Amor, somente possível *quanto mais nos libertamos do amor-próprio, vontade e interesse* [EE 189], pedindo *conhecimento interno de tantos bens recebidos* [EE 233] para *em tudo amar e servir*³ [EE 233], numa experiência profunda de dom e graça, de paz e reconciliação consigo mesmo e com o mundo.

Como vemos, os EE são pensados como um método que tem uma sequência; sequência essa que pressupõe um processo que atravessa Quatro Semanas (citadas acima) e que não são semanas cronológicas, mas sim etapas com diferentes temas e sugestões de caminho pedagógico. Entremeadas com estas Quatro Semanas, estão várias regras, notas, adições, a saber:

Anotações [EE 1-20 - Apresentação⁴]:

Advertências úteis para quem ajuda a outros nos exercícios, e também para aquele que os faz. Prepara o que vai dar os EE, tanto quanto aquele que os vai receber. Podem ser divididas em três grupos: 1. O que pretende aquele que quer fazer os EE. 2. O que são os EE. 3. Papel daquele que dá os EE. (p.2, 88)

Exame particular e cotidiano [EE 24-31 - Introdução]:

Para mais amar, há que se examinar. Exercícios de observar a si mesmo, que podem ser feitos de formas diversas; são para corrigir as faltas das quais não nos demos conta. (p.84,88)

Exame geral de consciência [EE 32-43 – Primeira Semana]:

É uma revisão geral para descobrirmos não apenas as falhas, mas também, e que é o mais importante, quais são suas raízes ao longo de nossa vida. Serve também para não nos enganarmos com justificativas ou desculpas, e para inteirarmo-nos de nossa verdade, a cada momento. (p.168)

³ Os itálicos referem-se a expressões usadas por Inácio, no livro dos EE.

⁴ Ao lado de cada série de EE está o momento em que ele será dado ao exercitante, de acordo com os *Apontamentos* do p.Chércoles. No entanto, a sequência em que as partes dos EE estão apresentadas é a sugerida por Inácio. A alteração sugerida é possível, conforme a Anotação 18 dos EE.

Confissão geral e comunhão [EE 44 – Primeira Semana]:

Trata-se de recordar e reconhecer, junto a outra pessoa, a história não proveitosa de minha vida, tudo o que fez mal a mim e a outras pessoas; é feita como partilha, já que não devemos ficar apenas em nós mesmos. (p.180)

Adições [EE 73-90 - Introdução]:

Como Inácio sempre foi consciente do que somos, vai cuidando e dando-nos avisos para melhor fazer os EE, a vida, o amor, a devoção, tudo! São avisos muito concretos para que a realidade que somos, e na qual estamos inseridos, não nos atrapalhe, mas sim nos ajude na tarefa dos EE. (p.64)

Meditação do Reino [EE 91-100]:

A essência da Segunda Semana é buscar como acertar em nossa vida, desde a liberdade. Como há muitas maneiras de viver a vida, Inácio vai apresentar-nos a Jesus, Deus feito homem como cada um de nós, e é Ele quem nos convida a segui-Lo, vivendo a vida como Ele, se isso for o que queremos. (p.198) Viver em soberba nos leva ao sem sentido, que é isolamento e vazio. É frente a isso que surge o chamado do Reino, ao qual não podemos ser surdos. (p.338)

Preâmbulos para considerar estados de vida [EE 135 – Segunda Semana]:

É uma preparação para decidir, antes de decidir. Somos chamados não apenas a atinar com a liberdade, mas também a viver esse acertar, tirando de nós o melhor; e isso é o mesmo que dizer “seguindo a Jesus” e não às minhas vontades. Tudo é oportunidade, mas a mim cabe aproveitá-la; para tanto, terei que usar minha liberdade, que é dom de Deus, frente àquilo que Ele me dá para escolher, e não àquilo que a mim me dá vontade. (p.268)

Meditação de Duas Bandeiras [EE 136-148]:

Há dois caminhos a escolher: o da intenção de Jesus e o da intenção do inimigo. É necessário cair na conta dos próprios enganos frente aos perigos da vida, e escolher a vida verdadeira de Jesus. (p.283, 338)

Três Classes (Três Binários) de Homens [EE 149-157]:

Trata-se do conhecimento de si. Mesmo que uma pessoa tenha ideias muito claras, os enganches dos nossos desejos são o que há de mais difícil a ser superado; não somos livres,

pois estamos amarrados a desejos e temores que nos aprisionam; há que se desenganchar deles, para poder se sentir livre frente a tudo (alcançar o estado de *indiferença*). (p.287, 338)

Três Modos de Humildade [EE 164-168]:

Depois de descobrir as armadilhas que enganam o homem, de descobrir a vida verdadeira de Jesus (Duas Bandeiras), e de lutar contra nossas amarras internas para chegarmos a ser livres, sentindo-nos *indiferentes* (Três Binários), estamos preparados para poder buscar e eleger o que Deus quer de nós, que será nossa maneira de viver o “para” do Princípio e Fundamento. (p.297)

Preâmbulo para fazer eleição [EE 169]:

Para decidir, temos que tomar decisões. Para tomar uma boa decisão, nossa intenção mais profunda deve ser limpa, orientada toda ela para Jesus e Sua Causa, que é nosso destino comum. Não se trata de ver como posso acomodar Jesus ao meu modo de viver, mas de escolher minha maneira de viver para acomodar-me por completo a Ele. (p.302) Há que cuidar sempre de tudo, para conseguir alcançar *o santo e bom desejo*, a *indiferença inaciana*.

E Inácio vai detalhando:

Para conhecer de que coisas se deve fazer eleição [EE 170-174]:

Uma vez que já recordamos o que deve mover nossos desejos no momento de decidir, agora temos que ter presentes coisas entre as quais podemos escolher: nem tudo é bom e nem tudo tem a mesma importância. (p.305) Inácio apresenta quatro pontos e uma nota para serem levados em consideração.

Três tempos em que se pode fazer sã e boa eleição. [EE 175-188]:

A vida é colocada em jogo no momento de nossas decisões; por isso, é muito importante se as fazemos bem. Inácio avisa-nos de que, se o que queremos é acertar, só há três momentos oportunos. Fora deles, não devemos fazer escolhas. (p.309)

Para corrigir e reformar a própria vida e estado [EE 189]: Quando não se pode ou não se está disposto a escolher, não cair na armadilha do tudo ou nada. (p.339)

Regras para ordenar-se daqui por diante na alimentação [EE 210-217 - Introdução]:

É a busca da temperança. Embora Inácio as coloque apenas na Terceira Semana, p. Chércoles já as coloca na Introdução, porque tratam de um problema chave nos EE: o dos desejos. A questão é onde e como eles estão presos, enganchados, já que não é qualquer forma de desejar que nos convém. Estas regras são avisos que nos ajudam a compreender e a ordenar os próprios desejos, independentemente de quais sejam eles, para termos ânimo e força para dar o melhor que há em nós mesmos, sentindo-nos livres, e não presos a nós mesmos. (p.64, 73)

Regras para de algum modo sentir e conhecer as diversas moções que se produzem na alma [EE 313-327]: As regras de discernimento são, por excelência, para conhecermo-nos emocionalmente.

Regras de discernimento de Primeira Semana. Como interpretar o que sentimos dentro de nós mesmos, para saber como nos conduzir em diferentes estados de ânimo (ilusões, temores, depressões, etc.) e seguir em direção àquilo que vale a pena. Esse conhecimento é necessário para que a pessoa não desista quando o que sentir for desagradável, e nem acredite que está tudo resolvido quando estiver animada. Ao que “dá” os EE cabe saber e mostrar ao exercitante (como está dito no EE 6), que estes estados de ânimo não vão ser referidos a ele, o que “dá os EE, mas a Deus, com quem o encontro deve acontecer, sendo que a interlocução com Ele é a razão última dos próprios EE. (p.91-92)

Regras para a mesma finalidade com maior discernimento de espíritos [EE 328-336]:

Regras de discernimento de Segunda Semana. Estas regras vão mostrar-nos que não basta ter boa vontade, nem ideias claras e nem boas intenções, e nem ainda nos considerarmos corretos em nossas ações, pois podemos nos enganar e até mesmo causar mal a outros. Estas regras nos tornam humildes, conscientes de que não somos santos e de que não podemos estar tão seguros de nós mesmos. (p.246)

Regras a observar no encargo de distribuir esmolas [EE 337-344 – Segunda Semana]:

Não se trata de distribuir esmolas, mas de compartilhar, de ajudar e servir ao próximo. Estas regras ajudam-nos a pensar não apenas a partilha de bens materiais, mas a de bens internos; trata-se de distribuir o que, como, quanto, quando e onde devemos distribuir o que temos e somos. (p.327)

Notas que ajudam a sentir e compreender os escrúpulos [EE 345-351 – Segunda Semana]:

Notas para não se fixar no exagero ou nos detalhes. Notas para ajudar a distinguir o que é um verdadeiro escrúpulo, do que é um equívoco, um engano. Há que tomar consciência de que uma coisa é *duvidar*, outra é *suspeitar*: quando duvido, me angustio e não sei o que fazer; quando suspeito, fico mais alerta, vou com mais cuidado e estou mais atento. (p.334)

Regras a observar para ter o sentir verdadeiro, que deve ser o nosso, na Igreja militante [EE 352-370 – após Quarta Semana]:

Inácio educa-nos na relação com a Instituição, com os superiores, com os iguais e com todos; e isso pode ser pensado e aplicado a qualquer instituição, e não apenas à Igreja.

Esta é a dimensão ascética do processo dos EE. Como vimos, são detalhes e mais detalhes em que Inácio se ocupa da realidade externa, do viver no mundo e nas relações, assim como também da realidade interna, em que se movem a inteligência, a memória e a vontade. O objetivo dos EE será manter-nos nesse encontro do reto caminho, nessa luta contra impulsos e apetites desordenados, no permanente conhecimento de nós mesmos, em nossos apegos e desapegos. Repetindo, essa é a dimensão ativa, ascética, do processo. Simultaneamente a ela, e por ela possibilitada, acontecem experiências sólidas da vida espiritual, numa outra dimensão, a mística. É nesta dimensão mística que o exercitante se dispõe e se entrega à Vontade de Deus, para que Ele se faça em sua vida.

Ao longo das Quatro Semanas citadas, vamos ser maciçamente chamados a considerar e aceitar a condição de criatura em face do Criador, na verdade do nosso ser limitado e dependente, condição esta indispensável para toda e qualquer libertação afetiva, que culminará na **indiferença inaciana** (Princípio e Fundamento⁵). Essa indiferença é precisamente a relativização das criaturas em face do absoluto de Deus, incluindo a dimensão afetiva, em seus apegos desordenados a pessoas, coisas, projetos e expectativas. Para que tudo isso aconteça, as **Quatro Semanas** vão nos expor a quatro grandes eixos da vida de todo ser humano: **o Mal, a Liberdade, a Dor e o Amor**. Essa experiência inaciana afirma Deus em nossa vida.

⁵ [EE 23] O homem é criado **para** louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isto salvar sua alma. As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem e para o ajudarem na consecução do fim para o qual é criado. Daí se segue que o homem há de usar delas tanto quanto o ajudam para seu fim, e há de desembaraçar-se delas tanto quanto o impedem para o mesmo fim. Por isso, é necessário fazer-nos **indiferentes** a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido, de tal maneira que não queiramos – de nossa parte – antes saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim em tudo o mais, desejando e escolhendo somente o que mais nos conduz ao fim para que somos criados.

Retomando, todos os “avisos” acima são para que se possa alcançar conviver com o que é mais estruturante na experiência interna e pessoal, num encontro com Deus e com a própria subjetividade. Embora esta seja uma palavra inexistente em tempos de Inácio, todo o processo, e notadamente suas Regras de Discernimento⁶ que estão no coração dos EE, leva ao encontro da subjetividade, favorecendo o conhecimento e a ordenação dos afetos, condição necessária para *tornar-se sujeito e criador de uma conversa e escrita próprias*⁷.

Os EE não são nem para se ouvir nem para se ler; são para serem feitos, e isso implica atividade, trabalho, aplicação pessoal e dinamismo da alma que se retira não para descansar, mas para se exercitar. “O retirante não se recolhe para buscar repouso numa passividade, mas para em maior isolamento, refletir e aplicar-se a resolver os problemas mais transcendentais da sua vida” (DIAS, in: Revista, 1955).

Após os anos 1960, incluído neles o grande acontecimento que foi o Concílio Vaticano II, os ares eram de que um carisma renovador entrava na vida da Igreja e provocava o mesmo no processo fundamental dos EE. Nestes anos, foram novas as forças com que tudo isso se deu, mesmo que seja constante o movimento dos tempos, assim como as interpelações que a Fé e a Igreja recebem. É dentro deste marco de valores e contravalores, para o homem e a mulher de hoje, que nós podemos pensar o que significa o modo de viver e de transmitir os EE; que dimensões positivas, ou que perguntas e problemas o nosso tempo pode colocar para o conteúdo e o processo dos EE; e que horizontes e respostas eles oferecem para as situações específicas do mundo de hoje.

Algo mais a agregar aos porquês os EE podem ser valiosos e encontrar ressonâncias no homem de hoje. Segundo o padre espanhol J. Antonio Pagola⁸,

[...] na consciência moderna, uma profunda mudança cultural está colocando em crise o nascimento e a vivência da fé cristã. Cada vez se torna mais difícil despertar uma fé viva em Deus e no Jesus Cristo, por via de ‘doutrinação’. Por um lado, está em crise toda autoridade. É difícil que a fé brote da obediência a uma autoridade religiosa que se apresente como possuidora da verdade. Por outro lado, *mais do que doutrina religiosa, as pessoas buscam uma experiência que as ajude a viver com sentido e esperança. Muitos homens e mulheres distanciam-se quase instintivamente de qualquer iniciação à fé, entendida como ‘processo de aprendizagem’*. Muitos que se sentem perdidos e vivem sem esperança, poderiam descobrir com alegria que não estão sós, que *podem confiar em um Deus Pai* e que *podem viver com a esperança de Jesus*. É o que mais necessitam. (PAGOLA, in Homilia, 2011)

⁶ São elas: Regras para de algum modo sentir e conhecer as diversas moções que se produzem na alma [EE 313 a 327]. Regras para a mesma finalidade com maior discernimento de espíritos [EE 328 a 336].

⁷ Expressão de Roland Barthes. Mais à frente falaremos algo sobre a leitura que ele fez do processo dos EE.

⁸ José Antonio Pagola é sacerdote diocesano, espanhol, autor do livro *Jesus – uma aproximação histórica*, publicado em 2010 pela editora Vozes.

Acreditamos que os EE se prestam a ocupar esse lugar necessário e desejado, em tempos de “grande mobilidade e trânsito religioso, assim como de construção de religiosidades à medida do indivíduo e de expressões religiosas ‘a la carte’”⁹. Os EE levam ao encontro do Pai Misericordioso (Primeira Semana) e propiciam a *Contemplação para alcançar amor* (Quarta Semana), que é o Amor do Pai e a Esperança dada pela Ressurreição do Filho. Independentemente da linguagem usada, como esta que acabamos de citar, sabemos ser fundamental, para qualquer um de nós, encontrar o Amor e a Esperança, alento necessário para o viver. Parece-nos que os EE podem ser uma alternativa para esses homens e mulheres contemporâneos, com os quais Pagola está preocupado, assim como tantos e tantos de nós.

2 Um pouco do olhar do Cardeal Carlo Martini sobre os EE:

Nesse momento, passemos para este intrépido e cuidadoso homem de Deus, o jesuíta Cardeal Carlo Martini. E aqui vale trazer suas palavras, e receber a generosa partilha de sua experiência com os EE:

[...] quando tomei em minhas mãos o livro de sto. Inácio, descobri que era bastante diferente do que pensava; nenhum barroquismo, nenhum adorno, uma essencialidade absoluta, simplesmente com as únicas palavras necessárias pra convidar a um *itinerário da mente*. Impressionavam-me as formulações enxutas, as indicações apenas esboçadas, que correspondiam, no entanto, a *estados de ânimo, a situações que percebia serem as minhas*. Refazia, em certo sentido, a experiência de Inácio. Isto é, começava a refletir, com a ajuda dos *Exercícios*, sobre meus estados de ânimo, e *encontrava que a chave para me entender, [esta] era a chave justa*. (MARTINI, in GARCÍA LOMAS, s/d. p. 11-12).

Entendemos que os EE permitiram a Martini “visitar” sua mente, encontrar seus estados emocionais e a chave para poder entendê-los. Usualmente, acreditamos que se algo nos fez sentido, também poderá fazer para outrem. Se tanto Martini como nós somos “homens de hoje”, o que nos foi útil também poderá vir a sê-lo para outros deste mesmo nosso tempo. O secularismo e o tecnicismo estão presentes em todos nós, deixando seco e fragmentado nosso interior, e fazendo-nos ansiosos por nos conhecer e entender, sedentos de síntese e de unificação interna. Os EE oferecem uma chave importante nesse sentido. Por isso e pelos autores aqui citados, incluindo o pai Inácio (como o chamavam os jesuítas de seu tempo), acreditamos que os EE podem alcançar o homem de hoje, nesse seu desejo e necessidade.

⁹ Extrato do texto de chamada para o 25º. Congresso Internacional da Soter, em Belo Horizonte, julho de 2012.

Carlo Martini considera útil definir a atualidade dos EE dando deles uma descrição (Martini, in García Lomas, s/d, p.11-24), mas desde o espírito do próprio Inácio; para tanto usa as *Anotações* 1 e 4 [EE 1 e 4]¹⁰ dos EE. E propõe-nos as seguintes ideias:

1. Os EE são um conteúdo [EE 4]¹¹: eles estão feitos de Bíblia e de experiência. São uma *lectio divina continua* dos Evangelhos, que aparecem sobretudo nos cinquenta mistérios da vida de Cristo, contemplados ao longo do processo dos EE.
2. Os EE são uma atividade da mente [EE 1]¹²: meditações e contemplações são a atividade do espírito mais praticada nos EE e equivalem à *lectio divina*. Embora Inácio não tenha usado esse vocabulário clássico, nele está uma *lectio-meditatio-oratio-contemplatio*. Vale lembrar: *Lectio*: trazer à memória o texto, destacando o que chamou a atenção do orante. *Meditatio*: discorrer sobre o texto, usando o entendimento. *Oratio-contemplatio*: é o movimento da afetividade e da oração, ao se falar vocal ou mentalmente com Deus. “Os EE, entendidos como atividade espiritual, são concretamente uma introdução à *lectio divina*, que assim se torna mais acessível e, por assim dizer, mais ‘personalizada’ também para aquele que não tem grandes conhecimentos exegéticos” (Martini, in García Lomas, s/d, p.15).
3. Os EE são uma organização da matéria [EE 4]¹³: no processo dos EE, cada matéria, entendida como conteúdo a ser orado, deve acontecer no seu tempo e lugar. Isso faz com que a *lectio divina* ganhe método, pois:
 - a. a matéria é dividida em etapas (as quatro semanas);
 - b. a cada etapa de leitura, meditação e contemplação correspondem objetivos a serem alcançados e frutos a serem colhidos;
 - c. algumas chaves de leitura são sugeridas, privilegiando e marcando momentos fundamentais. Podemos dizer que ao quadrinômio clássico *lectio-meditatio-*

¹⁰ Das referidas *Anotações*, transcrevemos apenas o trecho usado pelo Cardeal Martini ao tratar delas.

¹¹ “[EE 4]: (...) a Segunda [Semana], que é a vida de Cristo Nosso Senhor até o dia de Ramos, inclusive; a Terceira, a paixão de Cristo Nosso Senhor; a Quarta., a Ressurreição e Ascensão.”

¹² “[EE 1]: (...) por estes termos, EE, se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante.”

¹³ EE 4: (...) Pois dado que, na primeira semana, alguns são mais lentos *para encontrar o que buscam*, isto é, contrição, dor e lágrimas por seus pecados, e outrossim como alguns são mais diligentes que outros, e mais agitados ou provados por diversos espíritos, faz-se mister, às vezes, abreviar a semana; às vezes, alongá-la; e assim se procederá em todas as semanas seguintes, *procurando as coisas consoante a matéria apresentada*. (Os itálicos são nossos.)

oratio-contemplatio acrescenta-se algo novo (mesmo que ele antes estivesse implícito), dentro desta organização dos EE, que é o encaminhar a oração para uma ação prática, através do discernimento e deliberação (para o qual contribuem as regras, avisos, anotações, etc., que são a parte “pedagógica” dos EE). Ao caráter “edificante” da *lectio*, que é capaz de preencher o homem de pensamentos de Deus, agrega-se sua conclusão prática que são escolhas edificantes, nas quais se pode servir ao Senhor, na Igreja corpo.

4. Os EE são um dinamismo de eleição [EE 1]¹⁴: assim como no tempo de Inácio (e em qualquer tempo e sociedade), toda escolha verdadeira e autenticamente livre é aquela que acontece quando os condicionamentos sociais, familiares e pessoais puderam ser afastados. E, além disso, no processo dos EE, a oração pretende levar a uma escolha livre, que tem seu coração dirigido a um objetivo, que é a transformadora aproximação pessoal e metódica da imitação do Cristo pobre e humilde.

E considerando tudo isso, sugere-nos ainda Carlo Martini:

Contudo, objetivando a ação, isto é, a eleições práticas de serviço evangélico, é especialmente transformante a *lectio divina* praticada de modo metódico e contínuo, com atenção a algumas pautas ou chaves de leitura, aptas a promover um discernimento segundo o Evangelho; e isto são os *Exercícios Espirituais*. (...) Tal modo pode aplicar-se, conforme minha experiência, também a outras páginas da Escritura¹⁵, distintas das propostas por Inácio. (...) O conteúdo pode variar, desde que se permaneça submetido, de algum modo, às mesmas pautas, à mesma chave de leitura, à mesma dinâmica. (...) quem já fez várias vezes os EE com a matéria proposta por Inácio, pode, de maneira útil, mudar, conservando o mesmo método. (MARTINI, in GARCÍA LOMAS, s/d, p.17)

Mas é possível avançar ainda mais na explanação a respeito do que caracteriza o processo dos EE, e que o pode fazer útil a tantos. A *subjetividade* e a *liberdade* são dois temas atuais, e com os quais o homem de hoje está especialmente defrontado: ser ele mesmo e encontrar liberdade, a despeito de tudo o que o estimula e o afasta de si, dentro de uma sociedade que precisa consumir e levar a consumir. Coloquemos os EE ao lado dessas questões.

¹⁴ *EE 1*: (...) se dá o nome de EE a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as *afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina*, na disposição da vida para a salvação da alma. (Os itálicos são nossos.)

¹⁵ MARTINI, Carlo. *O Deus vivo* – o exemplo do profeta Elias. Coimbra: Gráfica de Coimbra. Portugal. s/d. Retiro pregado às religiosas de clausura da diocese de Milão, mas também transmitido pela emissora diocesana e Rádio Maria, em agosto de 1990.

Quanto à *subjetividade*, é interessante observar que nossa sociedade está menos marcada pelo ateísmo, e mais por uma crescente privatização e individualização de fé, recortada num horizonte à maneira do que a cada um lhe parece e apetece. Os EE respondem a isso, propondo-se como alternativa, sobretudo porque não são uma resposta teórica, ou uma série de princípios. Eles são um *exercício*! Conforme Martini, se eles forem usados também como formação através de uma *lectio* contínua e metódica da Escritura (ver tópicos levantados acima), vivida no íntimo do sujeito, proporcionarão a ele um contato experiencial com seu mundo interior, suas angústias e fantasias (quase que à maneira de uma psicanálise), mas através do *acontecimento da vida, morte e ressurreição de Cristo*, tomado como ambiente, exemplo, motivo e força para eleições práticas e difíceis da vida. Dessa maneira, a pessoa é chamada a entrar em si mesma, em sua interioridade, mas tendo no horizonte algo fora dela, que é o acontecimento da vida de Cristo; isto ajuda a demarcar a própria subjetividade, mas alargando-a e tirando-a de um centro, o que poderia mantê-la fechada em si mesma.

Consideremos agora o tema da *liberdade*. Uma vez mais, como os EE são uma *lectio divina continua*, eles convertem-se num exercício interior de oração, de confrontação com Cristo e consigo mesmo, o que traz à luz afetos desordenados e nos ensina a reconhecer as tentações que nos afastam de uma liberdade própria. Liberdade essa que não é arbitrariedade e nem possibilidade de fazer qualquer coisa, mas é sim, a redescoberta de valores humanos mais profundos. Enfim, é esse exercício interior que desperta a capacidade autônoma de eger o bem, assim como desata a liberdade de condicionamentos que necessariamente trazemos. Estamos convencidos de que os EE preparam para essa vida interna mais plena, que se reflete numa vida externa mais própria e comprometida. Os EE preparam para isso, não apenas porque também são a *lectio divina* que Carlo Martini aponta, mas e sobretudo, porque no seu bojo estão todas as Regras e Anotações que Inácio deixou, e que permeiam o processo de oração, sempre em busca da interlocução com a Divindade¹⁶.

Os EE tocam em temas fundamentais da vida em geral (o Mal, a Liberdade, a Dor e o Amor), dando um itinerário para o desenvolvimento de maturidade pessoal; e isso não apenas para o crente cristão. Essa é a convicção que p. Adolfo Chércoles¹⁷ nos tem passado continuamente. Tendo isso em mente, a proposta do Cardeal Martini chega-nos como

¹⁶ Usamos a expressão “divindade” porque é assim que Barthes se refere ao Deus, com quem se busca a interlocução, dentro dos EE. Veremos isso mais à frente, neste trabalho.

¹⁷ Adolfo Chércoles é um padre operário jesuíta espanhol, cujos apontamentos usamos para dar os EE na vida cotidiana (EEVC).

alvissareira. Ele não só nos estimula a fazer, como já o realizou¹⁸, o diálogo com os não crentes. E assim nos diz: “(...) a distinção que fazemos entre nós não é entre crentes e não crentes, é muito mais entre gente que pensa e gente que não pensa. E visto que todos nós devemos ser gente que pensa, confraternizemo-nos no caminho.” (MARTINI, in GARCÍA LOMAS, s/d, p.23). Enfim, esse também é o nosso desejo: que nos confraternizemos todos!

3 Entre um tempo e outro do peregrinar em Inácio, e inspirada por Michel de Certeau:

Algo toma forma em mim.
Que as sementes do inverno se transformem em árvores e folhas!
O tema do receptor abriu-me janelas de compreensão.
Um texto opera dentro de quem o lê ou ouve, transformando-o.
O que quer que seja, manifestado como quer que seja, pode me penetrar e habitar.
Ao me possuir, age junto comigo, e em mim e através de mim, pode me recriar.
E em mim pode construir uma nova história.

Assim pude compreender que Deus “possuiu” Inácio.
E fez dele, e nele, a voz necessária para que Ele chegasse a outros.
Deus fez em Inácio, a escuta diferencial para que Ele pudesse ser falado.
E tudo aconteceu a despeito de Inácio. Inácio estava além dele mesmo.
Entregou-se para que nele se fizesse a Vontade do Pai.
Que gratidão Deus deve ter tido por Inácio!
E que gratidão Inácio teve por Ele, pois só através Dele pode ir além de si mesmo.
É pelo texto produzido que pudemos depreender o homem, e seu contato com o além dele.
Tudo se passou permeado pela busca, e na busca do contato com Deus.
O acontecer foi do visível e manifesto, ao não visível e apreensível.
O acontecer foi da experiência da queda, à experiência do encontrar e levantar-se.
Algo foi encontrado, porque foi buscado e escavado sob os escombros do deserto interno.
E ali estava! Ali estava o que já havia tocado o coração e já nele habitava: Deus.

O peregrinar é condição do sair de si mesmo.
Seguir peregrinando é condição de construir-se e reconstruir-se.
Enquanto leitores-receptores, sigamos!¹⁹

Aperfeiçoar-se – este termo insólito – distancia-se do acumular, do superpor, do crescer. Talvez venha de uma outra ordem de sabedoria, a do reconhecimento, a capacidade delicada de ir aos poucos atingindo e conquistando, não propriamente o essencial, mas o inevitável. E o inevitável é construir-se (SANTOS, in LISPECTOR, 1991, p. 13).

¹⁸ A esse respeito, ver: ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* 11ª. ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

¹⁹ Texto da autora deste trabalho, elaborado no decorrer da elaboração de sua tese de Mestrado.

3.1 Entre um tempo e outro do peregrinar, aparece Roland Barthes:

Acima temos dois textos. Em ambos, o tema é “buscar-encontrar”, é “aperfeiçoar-se/contruir-se”; não importa se a conotação é sagrada ou profana. Em ambos, o binômio escrita-leitura pode “penetrar” o ser humano. E esse “ser penetrado” está acontecendo em cada um de nós, todo o tempo, de várias e diferentes maneiras. Michel de Certeau vai tratar desse tema, sobretudo em sua obra *A invenção do cotidiano* (CERTEAU, 2001)²⁰. Se escrever é produzir um texto, ler deve ser um peregrinar por ele. Ler é dar sentido a um sistema de signos, e dele tirar a reserva de formas, que está ali para ser encontrada. O ato de ler é um deixar-se modificar pelo texto, transformando-o numa produção própria; transformando-o numa produção que passa a ser a daquele que o lê. “O leitor não toma nem o lugar do autor nem um lugar de autor. Inventava nos textos outra coisa que não aquilo que era a ‘intenção’ deles.” (CERTEAU, 2001, p. 264). Ou seja, um texto ganha sentido graças a seus leitores.

No entanto, a operação escritor-leitor, obra-receptor, transformando-se e transformando o texto (ou outro objeto), não é uma operação simples, e que clara e naturalmente acontece. Há questões que são inerentes ao próprio sujeito da leitura, e que dizem respeito às suas possibilidades e/ou impedimentos internos. E há também questões que dizem respeito às *agências reguladoras de plantão*²¹, as transmissoras dos textos, e que costumam exercer interferência na relação texto-leitor. Por exemplo, houve um tempo em que esse controle foi exercido pela Igreja, que demarcava o que deveria e o que não deveria ser lido na Sagrada Escritura. Hoje, podemos pensar que há uma leitura que é proposta aos consumidores dos meios de comunicação em geral, mas que não deixa de conter em si, um controle e uma demarcação. É uma proposta feita pelos produtores da cultura vigente que esperam, e encontram uma recepção positiva de seus fiéis seguidores, já cativos de um sistema que pode ser manipulador da linguagem. Portanto, a leitura do que quer que seja, pode estar obliterada no receptor, e pode ser vivida dentro de uma relação de forças, quer seja esta entre mestres e alunos, quer seja entre produtores e consumidores.

Fizemos este desvio dentro de como vínhamos caminhando neste trabalho, exatamente para poder sustentar nossa ideia de que a leitura e a vivência do texto e do processo dos EE consegue escapar a “controles” e a manipulações, permitindo um encontro genuíno entre leitor e receptor. E como já pudemos dizer, sobretudo porque não são matéria para ser lida,

²⁰ Aqui, foi-nos de especial importância o capítulo XII, “Ler, uma operação de caça”, às p.259-273.

²¹ Expressão usada por Michel de Certeau in *A invenção do cotidiano*.

mas para ser *feita*, no seguimento de um processo que traz no seu bojo, o encontro consigo mesmo, ao buscar encontrar algo que está além de si, na tentativa de alcançar transcendência.

É dentro deste quadro que destacamos a importância do livro dos EE: a importância de ser um texto capaz de gerar no leitor-exercitante, uma “escrita própria e transformadora”. E é exatamente com estas palavras que Roland Barthes se refere ao que os EE promovem, naquele que os faz. Em sua obra *Sade, Fourier, Loyola* (BARTHES, 2005), Barthes traça uma longa análise do texto dos EE de Inácio, a quem chama por Loyola. A importância desse seu trabalho reside justamente no fato de que, tendo sido gerado fora dos muros eclesiais, podemos ver nele os EE sendo reconhecidos, valorizados e estudados; ou seja, interferindo em outros leitores-receptores além dos que fazem as leituras “autorizadas”. Por outro lado, encontramos que a recíproca é verdadeira. Os que fazem as leituras “autorizadas” foram para fora dos muros confessionais e o que ali descobriram foi valorizado e estudado. Santiago Arzubialde (ARZUBIALDE, 2009), por exemplo, reconhecido especialista nos EE, considera um *achado luminoso* (ARZUBIALDE, 2009, p. 27) a leitura que Roland Barthes fez dos EE, em que nos mostra como esse texto, que é um, guarda uma lógica interna de quatro textos²².

É dentro deste quadro de mútuo reconhecimento que se destaca a importância do livro dos EE como texto capaz de gerar no leitor-exercitante, uma “escrita própria e transformadora”. Os EE são para criar e construir a liberdade, e o serão sempre mais se eles forem feitos, compreendidos, vividos e dados, desde um Inácio resgatado na totalidade de sua experiência pessoal vivificante, assim como na totalidade do seu texto integral. O próprio “nascimento” do texto dos EE mostra-nos isso, como já foi dito até pela experiência de seu criador Inácio, pois ele primeiro os viveu (convalescença em Loyola), depois os escreveu e transmitiu.

No entanto, vale lembrar que Inácio sempre esteve ciente de que a construção da comunicação com Deus está muito submetida aos nossos afetos desordenados. Por isso, o cuidado está sempre presente nos seus “avisos”; e tanto para que cuidemos do que chega até nós (de fora para dentro), como daquilo que concluímos por nós mesmos (de dentro para dentro). Vale mencionar que ele é pensado como um “mestre da suspeita”. Como nos diz Josep Rambla Blanch, Inácio sempre coloca “sob suspeita o próprio sujeito, a própria pessoa crente e sua experiência de fé” (Rambla Blanch, in: Serie Estudios). E ainda acrescenta: “A suspeita é o campo mais próprio da razão. A razão é um dos instrumentos mais valiosos que o

²² Barthes vê nos EE uma condição muito particular. Embora seja um só Texto, pois atingiu o *status* de escritura, ele traz dentro de si *quatro textos diferentes*, interligados por uma lógica interna. E ele assim os nomeará: o texto literal (diretor do retiro), o semântico (exercitante receptor), o alegórico (exercitante é o emitente que pergunta a Deus) e o anagógico (exercitante é destinatário da resposta de Deus).

ser humano tem para afrontar o mundo. Ela não é criadora; pode ser explicadora, mas sobretudo é crítica e ‘inquisidora’ (no bom sentido da palavra): por isso é também crítica de si mesma e de seus próprios condicionamentos e limitações.” (Rambla Blanch, in: Serie Estudios, p.8). E o que Inácio faz é incitar-nos continuamente a suspeitar de nós mesmos, oferecendo-nos “avisos e regras”, no decorrer do processo dos EE, que nos levam a fazer uso de nosso aparato interno de inteligência, memória e vontade. Essas inúmeras regras, avisos e adições auxiliam esse trabalho de “suspeita”, que também tem como meta conhecer e ordenar os afetos, condição para que a pessoa humana alcance a liberdade e o sentido verdadeiro de sua vida.

Com estas considerações, abordamos os EE como possibilidade de leitura e processo de criação e transformação pessoal, e desde um olhar que está fora do âmbito eclesial e de uma leitura religiosa cristã. Com isso, acreditamos estar dando indicativos do porque eles podem ser um instrumento *auxiliar* para o diálogo inter-religioso. E aqui se faz necessário abordar um pouco da leitura que Barthes fez dos EE.

4 Roland Barthes – Leitor de Loyola

O prazer de uma leitura garante-lhe a verdade. Lendo *textos* e não obras, exercendo sobre eles uma vidência que não lhes vai procurar o segredo, o “*conteúdo*”, a filosofia, mas tão somente a sua *felicidade de escritura*, posso esperar arrancar Loyola de sua caução (a religião); tento dispersar ou eludir o discurso moral com que se tratou deles. (BARTHES, 2005, p. XVII)

A partir da citação acima, podemos depreender que Barthes conseguiu “arrancar” Loyola da religião, e dessa maneira pode encontrar a *felicidade de escritura* do seu *texto*, e não apenas o *conteúdo*. E dessa forma pode produzir uma leitura própria do texto de Inácio. E reuniu três autores muito distintos, num só livro: *Sade, Fourier, Loyola* (BARTHES, 2005). Ele não os aborda a partir do conteúdo com o qual normalmente são estudados: Sade, o escritor maldito, desde a filosofia do mal; Fourier, o filósofo utopista, desde o socialismo utópico; Loyola, o santo jesuíta, desde a mística da obediência. Ele considera que todos os três tiveram fé: Sade, na Natureza; Fourier, no Futuro; Loyola, em Deus. E considera ainda que todos eles alcançaram o objetivo pretendido: prazer, felicidade e comunicação, respectivamente, através de uma ordem inflexível e combinatória em seu discurso. Na escritura, algo também lhes é comum: classificam, recortam, enumeram e praticam a imagem. Barthes coloca-os lado a lado também por outro motivo: considera que os três são *logotetas*, ou seja, fundadores de língua, embora não a língua linguística falada, a língua da

comunicação. Eles são fundadores de uma nova língua: a do prazer erótico, a da felicidade social e a da interpelação divina. Os três vão formular uma língua, inventar uma escritura e operar um texto.

Mas, atentemos para **Inácio. Ele funda uma língua nova, a da interpelação divina**, que corta e atravessa língua natural, mas seguindo vias próprias de constituição. Ou seja, uma língua que é a mesma língua, mas que só poderá ser entendida dentro do sistema de signos que está no texto dos EE. Em sua atividade de *logoteta*, Inácio, tanto quanto os outros dois autores, faz uso das seguintes operações para que a língua nova surja: **1. Isolar-se**²³: É preciso construir um vazio material, um espaço para separar a língua nova, que vai surgir, da língua comum que já está presente. Assim, retirar-se²⁴ não é apenas afastar-se no plano físico, mas também no plano das muitas outras falas, estudos e explicações racionais. Isto é condição para que a nova língua seja elaborada, e é com ela que o exercitante irá se comunicar com a divindade e interrogá-la. **2. Articular**: A língua nova terá signos distintos, específicos dela, mas ainda configurados dentro da sintaxe²⁵ da língua natural. Inácio, durante o processo dos EE “vai parcelar o corpo e recortar a narrativa”. Estas são as expressões de Barthes para falar do que acontece, por exemplo, na “Aplicação de sentidos”²⁶, momento em que Inácio pede que se use cada um dos sentidos (recorta o corpo) para *sentir e saborear internamente* [EE 2] diferentes cenas (recorta o texto) da narrativa evangélica dos *mistérios da vida de Cristo*²⁷. A partir desses muitos recortes, vai-se formando uma nova combinação que, por sua vez, configura os novos signos que serão falados, ditos e articulados numa língua nova. Lembrar que em Inácio, diferentemente de muitos místicos, a oração passa obrigatoriamente pela linguagem; é uma oração em que tudo é falado, somando sempre elementos inteligíveis. **3. Ordenar**: Estas novas configurações vão submeter-se a outra ordem, que lhes é superior; esta nova ordenação vai regular, mas sem regulamentar, vai ordenar, mas sem controlar. É uma ordenação necessária para que se dê a interlocução divina; é ordenação da ordem da métrica, da poesia, de um planejamento que dará ritmo e cadência à interlocução. É necessário manter

²³ Barthes trata neste trabalho, dos EE feitos em retiro de trinta dias. Mas conforme deixado por Inácio, na anotação 19 [EE 19], o retiro pode ser organizado de outras formas, como o são os EEVC – Exercícios Espirituais na vida cotidiana.

²⁴ Inácio, no início do livro dos EE, apresenta as Anotações [EE 1 a 20]; todas tratam de como se preparar para o retiro e como fazê-lo. Exemplos: [EE 5]: entrar com ânimo e generosidade; [EE 19] e [EE 20]: quais as condições para fazer esse retirar-se; [EE 2]: sentir e saborear é o que mais importa, e não o muito saber; [EE 3] é estar numa postura de contínua reverência ao Senhor Nosso Deus.

²⁵ A Sintaxe é a parte da gramática que estuda a disposição das palavras na frase e a das frases no discurso, bem como a relação lógica das frases entre si. Ao emitir uma mensagem verbal, o emissor procura transmitir um significado completo e compreensível. Para isso, as palavras são relacionadas e articuladas entre si. (In: <http://www.soportugues.com.br/secoes/sint/> [20.03.11])

²⁶ Na Primeira Semana, no 5º. Exercício, “Meditação do Inferno”, Aplicação de sentidos [EE 66 a 70].

²⁷ Os Mistérios da Vida de Cristo Nosso Senhor vão ser orados na Terceira e Quarta Semanas: EE 261 a 312.

a sequência mística que há nessas novas configurações, sem que a imaginação se aproprie delas, como acontece com os místicos do inefável. Aqui, a regência dessas novas configurações fica sob os cuidados do acompanhante de retiro, que atua como testemunha e companhia na busca da interlocução divina. O estado interno de entrega total não se dá pelo esvaziamento de si, mas pela criação destas novas configurações, que caracterizam a perda de uma língua, em prol da criação de outra. É uma perda incondicional “ordenada”, condição necessária para alcançar a chamada *indiferença inaciana*²⁸, que não é estar indiferente às coisas do viver, mas é estar “ordenado”, de maneira a permitir que a cena do viver seja tomada pela interlocução divina. **4. Teatralizar:** Segundo Barthes, Inácio em seu texto não busca “enfeitar a representação, mas busca tornar a linguagem ilimitada” (Barthes, 2005, p. XIII). Inácio era um homem engajado no seu tempo e posição social, responsável por gerar ações sociais e políticas; estava inserido num conjunto de ideias, pensamentos e visões de mundo. Mesmo assim, ele consegue ultrapassar o tempo e o ideário de sua época. Num estilo seco e conciso, e sem o pretender, ele contrapõe-se ao que é o *estilo*²⁹, e alcança produzir o que é *escritura*; e também sem o pretender, pois *escritura* não é praticada (enquanto que *estilo* sim), ela “acontece” em seu autor. Para Barthes, isto é “Texto”³⁰, isto é *escritura*. A diferença com “texto” é que neste, a oposição entre fundo e forma é que lhe dá “consistência”³¹ e marca um estilo. No Texto, e no caso o de Inácio, o que há são “insistências”, e sem fundo de linguagem; independentemente de o estilo ser bom, ruim ou neutro, o texto transforma-se em *escritura* e passa a ser Texto. É dessa maneira que Inácio não mais se apresenta como um orante ou um santo, mas como um cenógrafo, que se dispersa nos bastidores. Quem está no palco é a língua nova, que vai se operando no exercitante, na interlocução com a divindade.

É assim que o Inácio *logoteta* consegue criar uma nova língua para o exercitante; ele lhe propõe: um isolamento geral, a articulação diferente de partes de um todo já conhecido, a

²⁸ A *indiferença inaciana* é um estado a ser buscado numa dinâmica permanente; e alcançá-lo não é ter a vida resolvida e definida. Embora todo o processo dos EE é que permita alcançá-la, ela aparece descrita logo no Princípio e Fundamento, 2ª parte [EE 23]: “(...) Daí se segue que o homem há de usar delas [as coisas criadas] tanto quanto o ajudam para seu fim, e há de desembaraçar-se delas tanto quanto o impedem para o mesmo fim. Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido, de tal maneira que não queiramos – de nossa parte – antes saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim em tudo o mais, desejando e escolhendo somente o que mais nos conduz ao fim para que fomos criados”.

²⁹ “Entende-se por estilo literário, os tipos de linguagens usadas pelos seus autores. Em cada época literária temos um estilo diferente. Quando comparadas, algumas épocas apresentam semelhanças, mas nunca houve e nunca haverá épocas idênticas.” (In: br.answers.yahoo.com/question/index [28-08-10]).

³⁰ Como Barthes não faz uma diferenciação explícita entre Texto e texto no seu trabalho, depreendemos seu entendimento com a diferenciação que está registrada.

³¹ Nesta seção, a grande maioria das palavras ou expressões que aparecem “entre aspas” são de Barthes; como surgem de forma aleatória no texto dele, não nos permitem fazer referência pontual de página.

ordenação de uma perda incondicional dos próprios desejos, e a teatralização ilimitada da linguagem. Por ser um fundador de língua, Inácio será também um “fundador de pessoas”. Por não ser autor de um sistema como um filósofo, um sábio, um pensador, ele por si mesmo não terá “nada” a dizer, a não ser “dizer” as operações a serem seguidas: isolar, articular, ordenar e teatralizar. Por isso, o texto dos EE não tem como ser resumido “em tais e tais ideias”; ele tem que ser vivido.

O processo que Barthes nos apresentou como condição para a criação de uma nova língua, nós podemos encontrar em palavras de Inácio no texto dos EE, como se segue:

[EE 1]: A primeira anotação é que, por estes termos, *exercícios espirituais*, entende-se qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, conforme se dirá mais adiante. Pois, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de exercícios espirituais a todo e qualquer modo de *preparar e dispor a alma*, para *tirar de si todas as afeições desordenadas* e, afastando-as, *procurar e encontrar a vontade divina*, na disposição da vida para a salvação da alma.

O que emerge do texto de Inácio, lido, orado e vivido em retiro, pretende-se que seja um sujeito, sujeito de sua própria história, dotado de liberdade e querer, que busca a Vontade Divina para sua própria vida, ou seja, busca algo além dele mesmo para dar sentido ao seu viver.

Para Barthes, Texto é um objeto de prazer, não podendo ser imaginado apenas como um objeto intelectual.

O gozo do texto muitas vezes é apenas estilístico: felicidades de expressão. Mas, outras vezes, esse gozo pode ser muito mais profundo (aí se pode dizer que houve Texto): é quando o texto “literário” (o Livro) transmigra para nossa vida; é quando a escritura (a escritura do Outro) chega a escrever fragmentos da nossa cotidianidade; é quando se produz uma co-existência. (BARTHES, 2005, p. XIV).

Nesta mesma direção, Michel de Certeau chama nossa atenção para a apropriação do texto por seus leitores:

Longe de serem escritores, fundadores de um lugar próprio, herdeiros dos servos de antigamente mas agora trabalhando no solo da linguagem, cavadores de poços e construtores de casas, os leitores são viajantes: circulam nas terras alheias, nômades caçando por conta própria através dos campos que não escreveram. (CERTEAU, 2001, p. 269).

O Texto culmina na destruição do seu criador, pois não é este que permanece, mas sim o Texto que dele saiu e ganhou vida própria. Nesse processo, se sobra alguém para ser amado,

são os estilhaços de lembrança de seu criador³². Não foi o Inácio que permaneceu, mas sim o seu Livro dos EE é que transmigrou para nossa vida (e é o que os EE pretendem). Assim sendo, não viramos orantes como Loyola, e nem Inácio é o Inácio santo, ele é aquele que acompanha o seu acompanhado-exercitante, apenas plantando e permanecendo à distância, como que no infinito. O Inácio que retorna, que nos é amigável e permanece, não é certamente o que foi trazido pelas instituições, e nem mesmo é o herói de uma biografia. Inácio não é mais uma pessoa, ele é um corpo-texto. *E nos transformamos em leitores-autores*. Como nos diz Barthes, passamos a *falar um texto*, e a vida cotidiana passa a ser um teatro que tem por cenário nosso próprio interno e entorno:

Mais uma vez, não se trata de transportar para o nosso interior conteúdos, convicções, uma fé, uma Causa, e nem sequer imagens; trata-se de receber do texto uma espécie de ordem fantasística: saborear com Loyola a volúpia de organizar-se em um retiro, de forrar o seu tempo interior e de distribuir os seus momentos de linguagem. A seriedade das representações inacianas mal consegue abafar o gozo da escritura. (BARTHES, 2005, p. XV).

Como Inácio funda uma língua e opera o texto (dos EE), permite que nos tornemos *leitores-autores* e passemos a *falar um Texto*. Os EE “entram” em nosso próprio interno e entorno, e de tal maneira, que disso resulta a criação e a apropriação de uma história pessoal, que passa pela interpelação divina. Inácio nos EE, com suas inúmeras regras, avisos e adições pretende que o exercitante possa conhecer e ordenar seus afetos, condição necessária para alcançar liberdade e sentido verdadeiro para sua vida.

Conclusão

A ênfase de nosso trabalho não se pôs sobre o tema do “trânsito religioso” (tema do Congresso), suas causas e consequências, mas ao ser humano que assim “transita”. Pretendemos, sim, apresentar a ele um método que o possa ajudar a encontrar a si mesmo, dentro do seu próprio “trânsito religioso interno”.

Por isso, o objetivo deste trabalho foi reforçar o quanto um texto de 500 anos continua sendo atual, por suas próprias peculiaridades. Considerá-lo atual, não é negar o momento e as condições históricas em que ele surgiu. Muito pelo contrário, é sabido o quanto o homem

³² Queremos deixar para o leitor este trecho de Barthes, em que ele, com sabor de nostalgia e confissão, nos relata: “O que me vem de Loyola não são as peregrinações, as visões, as macerações e as constituições do santo, mas somente “os seus belos olhos, sempre um pouco marejados de lágrimas. (...) Se eu fosse escritor, já morto, como gostaria que a minha vida se reduzisse, pelos cuidados de um biógrafo amigo e desenvolto, a alguns pormenores, a alguns gostos, a algumas inflexões, digamos: “BIOGRAFEMAS”, cuja distinção e mobilidade poderiam viajar fora de qualquer destino e vir tocar, à maneira dos átomos epicurianos, algum corpo futuro prometido à mesma dispersão, à mesma vida esburacada.”

Iñigo imprimiu suas marcas no texto de Inácio. Esse trabalho encontrou Inácio em seu tempo e lugar, e dialogou com quem o encontrou e estudou, dentro (Adolfo Chércoles, sj e Cardeal Martini) e fora (Roland Barthes) do círculo eclesial. Esse trabalho incorporou o pressuposto de que Inácio não fez dos EE um relato de sua própria experiência pessoal de Deus, mas sim a elaborou num método a ser seguido. E é isso que permite que cada um, à sua maneira, ritmo e tempo, possa fazer a escrita de sua própria subjetividade, ao buscar a presença e o desejo de Deus para sua vida. Juntar estes autores foi central para nosso trabalho, pois nos permitiu sustentar a hipótese de que os EE podem ser um instrumento de ajuda para o homem contemporâneo fazer frente à grande estimulação que recebe do seu ambiente, e que entra em seu interno, a despeito dele mesmo. E sendo assim, pode ser instrumento *auxiliar*, dentro da pluralidade espiritual, em que se faz necessário o diálogo inter-religioso. Como nos disse, de forma muito simples, um colega de Mestrado: “Eu quero ver o que nos une, e não o que nos separa.”. Não é possível estabelecer diálogo com o outro, se não se encontrou diálogo consigo mesmo, numa experiência de imanência que impulsiona à transcendência. E o que move a isso é o Amor. E o que sustenta esse mover-se humano é da ordem da Divindade, qualquer que seja a espiritualidade e crença religiosa.

Por essas e outras razões, entendemos ser de absoluta importância ter mais presente o autor Inácio de Loyola além de seu nicho, a Ordem da Companhia de Jesus e a Igreja Católica, e colocá-lo mais ao alcance de todos, nas mais variadas confissões religiosas, assim como em diferentes âmbitos profissionais³³. Enfatizamos a importância de um maior conhecimento do texto original de Inácio, assim como das circunstâncias de sua vida, e as da redação e inserção do livro dos EE (o que foi feito em outro trabalho nosso: Rodrigues, 2011). E isso para além das adaptações do mesmo às várias possibilidades que ele oferece, inclusive de pastoral. Já é sabido, mas vale repetir, que o texto original, pela maneira como foi elaborado e construído, se oferece como caminho para encontrar a Deus e a si mesmo, nas diferentes confissões religiosas, cristãs ou não.

³³ Sabemos, mas ainda não foi fonte de pesquisa para nós, que os EE têm sido inspiração para trabalhos em orientação familiar, assim como em empresas.

REFERÊNCIAS

- ARZUBIALDE, Santiago. *Ejercicios espirituales de s. Ignacio: historia y análisis*. 2 ed. revisada, Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2009.
- BAKKER, Leo. *Libertad y experiència*. Colección Manresa. v.13. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae. s/d.,
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 6 ed, Petrópolis: Vozes, 2001.
- CHÉRCOLES MEDINA, Adolfo. *Apontamentos para dar Exercícios espirituais de s. Inácio de Loyola*. Segunda versão. Impresso, 2009.
- DIAS, J. de Oliveira, sj. Revista da conferência dos religiosos do Brasil, nov 1955.
- ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* 11ª. ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- LÉCRIVAIN, Philippe. “Los ejercicios espirituales, un camino de modernidad.” *CIS*, 1995, n.80
- Autobiografia de Santo Inácio* (até Manresa). Introdução e notas de Maurizio Costa, sj. Ed. Loyola.
- LISPECTOR, Clarice. *Laços de família*. São Paulo: Francisco Alves, 1991.
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Porto Alegre, 1966.
- LOYOLA, Ignacio de. El relato del peregrino: *autobiografía*. Bilbao: Mensajero, s/d.
- MARTINI, Carlo, in GARCÍA LOMAS, Juan M. (Ed.). “*Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*”- Congreso Internacional de Ejercicios. Bilbao/Santander: Ediciones Mensajero/Sal Terrae, s/d.
- MARTINI, Carlo. *O Deus vivo: o exemplo do profeta Elias*. Coimbra: Gráfica de Coimbra. Portugal. s/d.
- PAGOLA, José A. *Homilia* divulgada pela rede evangelizadora Boas Notícias, a 6 de março de 2011
- RAMBLA BLANCH, Josep. In: Maestros de la sospecha, críticos de la fe. Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia. Série Estudios. n.12. Barcelona.
- RODRIGUES, Maria Teresa M.. Tese de Mestrado apresentada na PUC-SP, no programa de Ciências da Religião, em maio de 2011.

"PELOS MUITOS CAMINHOS DE DEUS": PARA UMA TEOLOGIA PLURALISTA TRANSRELIGIOSA DA LIBERTAÇÃO

*Maruilson Menezes de Souza **

Resumo

Nesse início de século XXI, o pluralismo se firma cada vez mais como paradigma emergente "que perpassa e interpela as culturas, os povos, todas as tradições e formas de religião", exigindo "posturas novas", "mudança epistemológica", "salto de qualidade", "purificação" das "memórias", das "linguagens" e dos "entendimentos teológicos". Tudo isso provoca "uma reviravolta hermenêutica", tarefa essa que é "difícil, exigente e provocadora". Diante disso, não são poucos os autores que vem afirmando que a teologia cristã clássica chegou ao seu limite, necessitando-se de uma nova teologia. Levando em consideração os desafios contemporâneos do fazer teologia nesse novo paradigma, a Associação Ecumênica de Teólogo(a)s do Terceiro Mundo (ASETT), através da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", cruzou as teologias da libertação e das religiões, com suas ênfases respectivas nos "muitos pobres" e na "pluralidade positiva das religiões", e como resultado surge a proposta da construção de uma nova teologia, laica, não institucional, que dialogue não somente com as diversas religiões, mas também com os movimentos sociais seculares, com a ciência, com o agnosticismo e com o ateísmo. O presente artigo se propõe a apresentar uma síntese dos cinco volumes da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", na qual é esboçada a proposta dessa nova teologia.

Palavras-chave: Atitude Trans-religiosa. Diálogo Inter-religioso. Teologia da Libertação.

Introdução

A coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", publicada entre os anos de 2003 e 2010, em cinco volumes, e originalmente em espanhol, tem como autore(a)s teólogos e teólogas de vários continentes e representantes das diversas tradições cristãs e das "muitas religiões", os quais refletem a diversidade e a complexidade do tema e confirmam estar a humanidade entrando numa nova etapa, que exige um novo paradigma teológico. Esse desafia as religiões a uma postura de abertura, de diálogo e de revisão dos seus fundamentos, geralmente estabelecidos nos paradigmas exclusivista e inclusivista.

* Doutor em Educação Teológica (SETECA) e Mestre em Ciências da Religião (UNICAP), Coordenador Acadêmico do Seminário Anglicano de Estudos Teológicos (SAET). E-mail: maruilson@gmail.com

1 Origens das teologias da libertação e das religiões

A década de 1960 é indicada por Faustino Teixeira (2003, p. 65-84) como o período do surgimento das duas teologias que tem, nas últimas décadas, causado impactos na sociedade: a teologia da libertação e a teologia das religiões. Para ele, a primeira fundamenta-se no compromisso da fidelidade a Deus e ao povo latino-americano, na forte ênfase na "reflexão crítica da práxis histórica", no rompimento com a ideia da existência de duas histórias, uma sagrada e outra profana, e na defesa de que Deus se faz presente nos diversos processos históricos em favor da dignidade humana.

Por outro lado, Teixeira defende que o assunto das muitas religiões não esteve totalmente ausente da reflexão libertária e indica que já no final da década de 1960, em sua tese doutoral, Leonardo Boff declarava que a graça de Deus também estava nas religiões, as quais eram caminhos ordinários de salvação e sinais da diversidade da riqueza humana. Entretanto, Teixeira reconhece que somente no início da década de 1990, com o trabalho de inculturação entre os povos indígenas, foi que se abriram as portas da teologia da libertação para a percepção das muitas experiências salvíficas de Deus, inclusive nas religiões afro, para a acolhida da diversidade, para a ideia de um Deus de todos os povos e para a necessidade de desenvolver uma espiritualidade da libertação.

Marcelo Barros (2003, p. 135-155) informa que nas décadas de 1960 e 1970, Jon Sobrino e Hélder Câmara defendem, respectivamente, que a graça de Deus se faz presente para além da igreja, havendo, portanto, a necessidade de diálogo amplo com todos os setores da sociedade, inclusive com os ateus, e da indispensabilidade das religiões tornarem-se "a consciência ética da humanidade e o grito pacífico dos empobrecidos". Barros igualmente assevera que, a partir da década de 90, ainda que timidamente, a teologia da libertação se insere no mundo das religiões ao inaugurar o diálogo com as religiões indígenas, afro e com o catolicismo popular.

Essa aproximação com a teologia das religiões, "sua irmã separada", fez com que em 1992 fosse introduzido na teologia da libertação, por Pedro Casaldáliga, o termo "macroecumenismo", como uma proposta para se ir além da busca da unidade entre as muitas igrejas cristãs, de superar a inculturação como estratégia missionária de inserção do cristianismo em certos ambientes, de ultrapassar o diálogo diplomático de cúpulas, buscando a integração intercultural na relação entre religiões e um caminho no serviço e no testemunho solidário em defesa dos povos oprimidos.

Diferente da teologia da libertação que inicialmente via a igreja como sacramento da salvação de Deus, Teixeira afirma que a teologia das religiões, "um fenômeno típico da modernidade plural que provoca a crise das 'estruturas fechadas' e convoca a 'sistemas abertos' de conhecimento" (TEIXEIRA, 2003, P. 72), vê as muitas religiões como sacramentos de Deus e como a terceira etapa de uma jornada que começa com o exclusivismo, passa pelo inclusivismo e agora chega ao pluralismo, o qual faz oposição às teologias anteriores ao negar a superioridade final do cristianismo e a salvação como algo vindo exclusivamente via Jesus Cristo.

Quanto à origem da teologia das religiões, Barros afirma que a mesma nasceu na Ásia, em um contexto onde o cristianismo é minoritário e carece dialogar com as demais religiões. Para ele, os fundamentos dessa teologia são o Deus que não restringe o seu amor a um só caminho ou religião, e a salvação universal. Para Barros, é possível encontrar na história do cristianismo testemunhos da ação de Deus em outros povos, a começar pelo período patrístico, que fala da 'semente do Verbo divino' em outras religiões e, em tempos recentes, entre católicos pós-concílio Vaticano II e protestantes ligados ao Conselho Mundial de Igrejas, que aprofundam a valorização teológica das outras religiões (BARROS, 2003, p. 138).

Como se percebe, tanto a teologia da libertação quanto a teologia das religiões surgem de releituras da Bíblia, de novas percepções da imagem de Deus, de teologias contextuais e do diálogo missionário aberto e respeitoso com a humanidade. Enquanto a primeira nasce no contexto de pobreza, a reflexão produzida pela maioria dos teólogos da religião advinha do mundo dos ricos. Ambas estão centradas na defesa da vida do povo e do universo e comprometidas com a busca de justiça para todos e, mesmo que já na década de 70 tenha havido alguma intuição da impossibilidade de fazer teologia ignorando uma à outra, o fato é que a distância e a ausência de diálogo entre estas "duas irmãs" impedia a aproximação entre o mundo dos "muitos pobres" e o mundo das "muitas religiões". O que aconteceria se as religiões acolhessem os movimentos de libertação, mantendo acesa a chama da opção pelos empobrecidos e excluídos? Nesse tempo de mudanças profundas e rápidas, o que sucederia se a paixão pelos muitos pobres fosse unida à temática das muitas religiões?

2 O desafio do diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões

O desafio do diálogo entre as teologias da libertação e das religiões implica em romper barreiras que foram construídas durante décadas por ambos os lados e, com humildade, rever

preconceitos, desde o significado da religião para os pobres, até a mudança de ênfase na teologia da salvação.

É nessa linha que José Maria Vigil (2005, p. 17-31) afirma que, na década de 1980, Paul Kinitter intui que as muitas religiões presentes no mundo dos pobres, que sobreviviam nos diversos continentes com menos de um dólar por dia, lhes dava força, sentido de vida e esperança e que urgia a necessidade de conexão entre o imenso número de pobres e a pluralidade de religiões.

Partindo do pressuposto de que o exclusivismo tem sido comum a todas as religiões durante séculos, Vigil percebe que a evolução das comunicações, unida às migrações e viagens, faz com que as religiões busquem superar a ignorância mútua. Logo, o pluralismo deve ser encarado tanto como uma decisão ética, quanto como uma etapa propícia para que as religiões possam reelaborar o seu patrimônio e refazer sua hermenêutica. Em outras palavras, morrer e ressurgir com uma nova cosmovisão. Isso demandará intenso diálogo intra-religioso, ou seja, conversas dentro de cada tradição.

Para Vigil, isso não será algo fácil. No caso do cristianismo, terá de vencer vinte séculos de exclusivismo eclesiocêntrico e quarenta anos de inclusivismo cristocêntrico para poder abraçar positivamente o pluralismo teocêntrico. Também necessitará ir do reinocêntrismo para o soteriocentrismo. A mudança da ênfase do "Reino de Deus" para a "Salvação de Deus" reflete o fato de todas as religiões não somente buscarem a salvação para os seres humanos, mas também porque cada religião é um caminho de salvação dentro do seu contexto geográfico.

Segundo Paul F. Knitter (2005, p. 7-13), o esforço para fazer dialogar as atuais correntes teológicas das religiões com as correntes teológicas da libertação deve fazer surgir uma nova teologia que fomente o diálogo inter-religioso mais frutífero, mais libertador, relacionando-o com a libertação inter-religiosa. Para ele isso é urgente, mas igualmente complexo.

3 A nova proposta teológica

Quanto à necessidade da construção de uma nova teologia, Pedro Casaldàliga (2003, p. 5-8) defende que a mesma deve ultrapassar a imagem de Deus como criador supremo e incluir uma que seja ao mesmo tempo acolhedora e buscadora, pelos Seus muitos caminhos, da família humana e de ser Ele invocado por “muitos nomes” nas diferentes culturas e religiões. Na sua opinião, os primeiros passos para esse novo jeito de caminhar foi dado pelo

Concílio Vaticano II, ao reconhecer o valor das outras religiões como espaços de salvação. Todavia, ele diz estar ciente da complexidade do assunto e o quanto o mesmo incomoda os esquemas tradicionais, o que tem levado teólogos pioneiros a receberem votos de censura de instancias oficiais.

Defesa semelhante é feita por Federico J. Pagura (2005, p. 7-12) ao afirmar que a proposta da construção de uma nova teologia é enriquecedora, desafiante, inquietante e um convite à aventura, pois leva a sério a presença das religiões africanas, indígenas e das mulheres. Entretanto, ele adverte que a mesma abala e tira substancialmente as falsas certezas que paralisam e debilitam o testemunho cristão contemporâneo. Em contrapartida, Pagura diz que essa nova proposta teológica consegue “abrir em nossa vida e em nossas comunidades novos rumos de humildade, espiritualidade e diálogo autêntico” além de acender “luzes de esperança nos tempos tão incertos e sombrios como estes que atravessamos”. Que pressupostos deve ter essa nova teologia?

Para Comblin (2005, p. 50-57, 61, 67, 70) essa nova teologia partirá do pressuposto de que o Mistério divino se revela em partes múltiplas, não podendo ser apreendido no todo por uma única tradição religiosa e que a verdade anunciada pelas religiões não está nelas mesmas, mas situa-se antes, entre e para além antes de cada uma delas, num nível em que as diferenças, inclusive com o ateísmo, desaparecem. Outro pressuposto é o de que a religião encontra-se no centro da cultura e funciona como ponto de unidade das suas diversas dimensões (cultural, política e social). Logo, cada religião será vista como verdadeira à medida que trabalha pela libertação dos oprimidos, independente do nome cultural que dão a Deus que está entre e para além das culturas. Comblin também afirma que nessa teologia o diálogo será priorizado entre leigos e terá por objetivo a busca comum e conjunta da verdade última sobre a realidade e sobre a vida nas suas diversas dimensões.

Outro pressuposto da nova teologia, apontado por Vigil, (2005, p. 71-88) é o de ser irrelevante a forma como Deus é chamado nas muitas religiões. Para ele, Deus é Deus de todos e de nenhum nome. Cada religião é povo e dom dele, não importa como o concebam. Essa teologia, a partir de uma visão transdisciplinar, fará diferença entre a ordem do conhecimento e a ordem da salvação, sendo que a ausência da primeira não suplanta a segunda, pois todos os povos, independentes da sua consciência são elevados à ordem universal da salvação.

Para Irarrázaval (2008, p. 62, 84), a nova teologia seguira a lógica de Jesus, que não é a ocidental e nem adota o princípio da não contradição para excluir o diferente. Por isso Ele, Jesus, praticou o diálogo inter-religioso no seu contato com pessoas de culturas,

espiritualidades e religiões diferentes. O que incluiu, dentre outros, a samaritana, a Sírio-Fenícia, o centurião romano. Paulo Suess (2008, p. 89-111) também entende que a lógica de Jesus adotada na parábola do bom samaritano onde os muros étnicos do puro e impuro, clerical e leigo, ortodoxo e heterodoxo são superados se para uma nova teologia.

3.1 Objetivos da nova proposta teológica

De acordo com Vigil (2003, p. 121-134), os objetivos da nova teologia são: Primeiro, revisar a imagem de Deus, abandonando aquela em que Ele é apresentado com aquele que escolhe um povo e despreza os demais. Segundo, abraçar a imagem de Deus como Deus de todos os povos, de todas as culturas e de todas as religiões. Terceiro, promover o ensino de que todos os povos, com suas identidades e culturas, são amados por Deus. Logo, rejeita-se a categoria de eleição. Quarto, difundir a verdade de que nenhuma religião é capaz de aprisionar Deus ou de apreender toda a Sua riqueza. No máximo, pode-se dizer que cada uma consegue vislumbrar lampejos da divindade. Daí a importância do diálogo inter-religioso como forma de mutuo enriquecimento. Quinto, destacar que os textos cristológicos dogmáticos foram escritos em linguagem doxológica, confessional, litúrgica e devocional e não teológica. Sexto, rever as decisões dos primeiros concílios, especialmente os de Nicéia e Calcedônia, com suas características ontológicas e cristologias oteriológicas. Sétimo, enfatizar que o critério de salvação não é o da ortodoxia doutrinária, mas o da vida pautada pela ortopraxia. Oitavo, superar a lógica grega impregnada no cristianismo desde os primeiros séculos, cujo princípio aristotélico da não contradição enfatiza que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. E, nona, subjugar a ideia de missão como levar a salvação aos perdidos e plantar igrejas. Em suma, revisar toda a estrutura tradicional de plausibilidade do cristianismo.

Vigil (2005, p. 161-170) recorda que as decisões cristológicas conciliares não fazem parte do Segundo Testamento, tendo sido imensamente influenciadas pelo imperador e, portanto, deveriam ser consideradas como provisórias e contextuais. Logo, reexaminar o núcleo da fé cristã deveria ser encarado como libertador. Com isso, volta-se a ter Deus e não Cristo como o centro de todas as coisas. O autor mostra-se consciente da magnitude da proposta, mas compreende que os desafios precisam ser corajosamente enfrentados.

Já Marcelo Barros (2003, p. 150), além de propor que uma nova teologia aprofunde a revisão da eclesiologia, destaca que a mesma deverá ser firmada numa lógica que ultrapassa a racionalidade ocidental e que incorpore temas que vão do diálogo intercultural aos

humanismos contemporâneos, inclusive o ateísmo; das questões afetivo-sexuais à ecologia; da paz à justiça internacional, além da construção de uma espiritualidade aberta.

Em outro texto, Vigil recorda que a fonte da qual brotam as variadas "luzes" das revelações é a mesma. Consequentemente, há a necessidade de se enfatizar ser as diversas revelações complementares. Por outro lado, ele também sublinha a desigualdade de fato entre as religiões, ao afirmar que "umas têm alcançado um grau de profundidade ou de altura maior do que outras, e que suas formas, categorias e idiomas próprios tem critérios de medida "incomensuráveis", motivo pelo qual nem sempre é possível sequer a comparação" (2006, p. 224).

Luiza Etsuko Tomita e Marcelo Barros (2006, p. 103-119) advogam que as imagens de Deus são construídas histórica e socialmente e à medida em que são verbalizadas acontece a introjeção e a identificação. As crenças nessas imagens de Deus não são neutras, influenciam a formação da visão de mundo, da história, e, dependendo da imagem projetada, poderão legitimar a situação social. Por exemplo, a imagem militarista de Deus como rei, chefe dos exércitos e conquistador pode favorecer o contexto patriarcal e legitimar os desmandos do autoritarismo. Já a imagem de Deus como pai, que se inicia com a exclusão da ideia de Deus como mãe, acaba por apoiar a exclusão das mulheres na figura da divindade, do sacerdócio, e tornar o masculino como normativo para a humanidade.

No pensar de Barros e Tomita (2006, p. 112), a intenção não é abandonar ou relativizar a fé monoteísta, mas rever o caráter intolerante instigado pela imagem monoteísta de Deus, assim como sua reprodução em sistemas políticos despóticos que não admitem contradição e se projetam em ações que dependem dos caprichos de alguém.

Partindo da indicação feita por Paul Tillich, na década de 1960, da necessidade de reformular toda a teologia com base no pluralismo religioso, Marcelo Barros (2005, p. 172, 177, 184) destaca a necessidade da reformulação da doutrina da trindade de modo a ser mais acentuando o Deus misterioso, que é incapaz de ser captado na totalidade pelas religiões. Para ele, uma nova cristologia também deve enfatizar a personificação do misterioso Verbo na pessoa histórica e humana de Jesus, lembrando que ele mesmo nunca interpretou a sua morte como para salvar o mundo, isso foi reflexão posterior dos discípulos, influenciada pelos sacrifícios do templo; sendo, portanto, preciso "reinterpretar a morte e a missão de Jesus de forma não sacrificial, não expiatória e não eficaz para a salvação de toda a humanidade"(Idem, p. 182).

José Comblin (2006, p. 121-148) afirma que Jesus foi profeta e, como tal, dá aos marginalizados identidade, esperança, faz deles um povo e abre-lhes ao amor sem

preconceito. Ao, na parábola do samaritano, representar o herege como modelo de amor e o sacerdote como carente de sensibilidade amorosa, inverte a situação e diz o que verdadeiramente importa.

Comblin recorda que a teoria da morte sacrificial de Jesus tem suas raízes em outras religiões e sua base de sustentação está no templo com seus muitos sacrifícios. Nessa visão, Deus precisa ser recompensado para poder reconciliar-se com a humanidade. No entanto, na morte de Jesus está vinculada à denúncia da hipocrisia de autoridades religiosas e a sua rejeição por elas. Décadas mais tarde, os discípulos recuperaram e popularizavam a aplicação da doutrina judaica do sacrifício à morte de Jesus. Para Comblin, uma das tarefas mais imperativas da nova teologia "consiste, justamente, num exame renovado de toda essa história de recuperação judaica do cristianismo" (Idem, p. 133).

Partindo do pressuposto de que nos evangelhos inexistente pedido de Jesus para ser adorado ou mesmo venerado, Comblin assegura que ele nunca instituiu culto algum, tampouco chamou a atenção para si, mas para Deus. Logo, para ele "o cristianismo não é culto a Jesus", "cristianismo não é uma religião [...], mas uma proclamação: Cristo ressuscitou" (Idem, p. 134,142). Tudo o mais veio depois devido às carências e necessidades humanas e como modo trazer equilíbrio psicológico aos seus seguidores. O autêntico culto, na tradição de Jesus, seria a prática do amor, da justiça, da misericórdia e da solidariedade para com os pobres.

Quanto à ressurreição de Jesus, Comblin apresenta duas interpretações. Na primeira, enfatiza ser a mesma uma esperança apocalíptica, pessimista: onde não há mais nada a se esperar nesta terra, a não ser a volta Jesus para julgar e por fim às injustiças, a destruição deste mundo e a instauração de outro diferente. Outra interpretação, menos popularizada, é que, em Jesus, Deus começa uma nova etapa na história e na caminhada com seu povo, sem nenhuma menção de um fim eminente. Mais tarde, na montagem das evidências da ressurreição, inicia-se um processo que séculos depois vai culminar com a divinização de Jesus. Por outro lado, mesmo tomando-se a ressurreição de Jesus de forma literal, o Segundo Testamento deixa claro que foi Deus quem o fez. Em consequência, Deus é o centro, mesmo para os cristãos.

Faustino Teixeira (2006, p. 149-167) é da opinião que tanto a maneira como se compreende a Cristo quanto a doutrina da eleição, têm implicações para um aberto e sincero diálogo inter-religioso, pois falar de unicidade e de um povo eleito implica em exclusão. Por isso, propõe que a nova teologia também repense igualmente a eclesiologia a partir do paradigma do pluralismo, o qual traz e exige mudança radical de modelo eclesial. Para

Teixeira, uma pista seria retomar a centralidade do Reino de Deus, visto essa expressão ser encontrada no oriente antigo e, portanto, anterior a Israel. Com isso a igreja passaria a ser pensada como aquela que se conhece com os outros e para os outros. Logo, o eclesiocêntrismo cederia lugar ao diálogo.

Para Teixeira (Idem, p. 77-78), as várias propostas cristológicas surgidas nas últimas décadas indicam que a cristologia calcedônica ainda ensinada como modelo oficial está desgastada. Para ele, a sugestão apresentada pelo indiano George Prabhu é considerada a mais substancialmente relevante, pois foca no significado de Jesus e não sobre a "estrutura do ser", tirando, com isso, a atenção dos mecanismos utilizados para explicá-lo e colocando no centro da discussão o "mistério de Jesus", que tendo experimentado o Mistério Absoluto por nós é um nome salvador, mas não o único, visto esse Mistério ser inesgotável, revelando-se com milhares de outros nomes salvadores em culturas, povos e épocas diferentes. Cada um desses nomes fala da mais profunda experiência da humanidade com o Mistério absoluto. Por isso, na Ásia, a unicidade de Cristo é defendida como a singularidade do caminho da solidariedade e da luta em favor da e pela vida, pois Deus é que é princípio último.

Diante das profundas mudanças ocorridas nos últimos tempos, inclusive com o aumento de novas religiões, dos sem religião, dos agnósticos, do número de ateus e até mesmo daqueles que afirmam haver tido contato com seres extra-terrestres, com anjos, duendes e gnomos, Etienne A. Higué (2006, p.191-218) observa que a própria soteriologia necessita de mudança. Para ele, atualmente três concepções de salvação se sobressaem. Primeiro, salvação como significando libertação de algo que oprime, de algum mal que aflige, do carma, da falta de sentido ou de uma situação de morte. Segundo, como arrebatamento para o céu e imortalidade bem aventurada. E terceiro, como vida com sentido.

Nesse último entendimento de salvação, sem atacá-las ou desprezá-las, supera-se as próprias religiões como caminhos únicos de salvação. Isso porque o cosmos carrega em si o mistério da salvação, de modo que se salva penetrando nesse mistério, mesmo sem religião. Por isso, Higué diz que "o ateísmo não pode deixar de ser incluído no grande leque das concepções da salvação presentes numa situação de pluralismo" (Idem, p. 203). Para ele, deve-se compreender que o ateísmo é uma forma de se desafiar um deus ídolo, um deus absoluto, distante, sem conexão e que paralisa a humanidade com um olhar, como se fora um fantasma que busca impedir a pessoa de ser ela mesma, opondo-se à sua autonomia. Citando, Ernst Bloch diz que "o cristão é o verdadeiro ateu; o ateu é o verdadeiro cristão"(Idem, p. 204).

Conceber o ateísmo como soteriológico é rememorar a teologia apofática que assegura que de Deus somente podemos saber o que ele não é, sendo impossível compreendê-lo, conhecê-lo e nominá-lo, o que, por aproximação, faz de todos ateus.

Higuet salienta que o princípio protestante defende que a graça de Deus não se deixa aprisionar por nenhuma forma finita, seja ela religiosa ou secular, perpassando e agindo de forma nítida e independente em ambas. Ele está de acordo que, historicamente, em certas épocas, Deus falou de maneira mais clara e poderosa através de movimentos não religiosos e até anticristãos. Assim, num século XIX subjugado pela religião aburguesada, Karl Marx e Nietzsche são vistos como verdadeiros profetas de Deus e, Walter Benjamin, no início do século XX, foi quem mais chamou a atenção para o resgate dos derrotados, dos mortos antes do tempo e das vidas perdidas. Há portanto, uma religiosidade secular.

Panikkar (2008, p. 235-252) revela que a forma colonizadora de doutrinação ocorrido nos últimos quase vinte séculos estorva a possibilidade de se perceber uma forma de ser cristão para além das categorias semítico-grega. Quaisquer questionamentos a essas categorias são logo vistas como tentativa de descristianizar o cristianismo e como traição da fé. Como consequência, as baterias anti-heresias se armam imediatamente, como se fora impossível ser cristão sem ser espiritualmente semita e intelectualmente grego. A teologia pluralista transreligiosa propõe-se a superar as categorias semítico-grega unária-dualista e adotar a lógica trinitária, onde a contradição dialética é superada ao trabalhar a aproximação da realidade com três olhares diferentes: o dos sentidos (*experiência*), da mente (*raciocinando*) e da fé (*crendo*), pois esse tipo de conhecimento (sensorial, racional e da fé) perpassa e transcende as religiões.

Com a suspensão das categorias semítico-grega, Panikkar insinua ser possível mudar a estrutura da teologia cristã, pois o *Logos* poderá ser compreendido como *Vãcdos* Vedaou como o Tao da China; Deus deixará de ser pensado como substância mono ou poli, ou como legislador-juiz e passará a ser concebido como relação cosmo-humana.

Nessa mesma linha de raciocínio, Balasuriya (2008, p. 253-272) chama a atenção para a mudança ocorrida em décadas recentes na soteriologia. Como exemplo, cita o pensamento exclusivista onde só os cristãos batizados serão salvos. No entanto, com a afirmação do pensamento inclusivista assevera-se que os não cristãos são salvos pelo batismo de desejo. Ora, a soteriologia pluralista recupera o caminho da salvação ensinada por Jesus em Mateus 25.31-46, caminho esse das ações e, portanto, universal e aberto a todos os seres humanos independente de culturas, povos e mesmo de religiões.

Carlo Molari (2008, p.307-336), igualmente, reconhece as mudanças ocorridas na teologia da salvação no decorrer da história e que, estas modificações depois de sedimentadas, passam a ser vistas como sempre tendo sido assim. A proposta soteriológica da teologia pluralista é que as muitas religiões são instrumentos autênticos de salvação ao oferecer sentido de vida aos fiéis e a norma salvífica definitiva da humanidade, de acordo com Molari, é aquela expressa por Jesus em Mateus 25.40: "Em verdade vos digo que quando fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizeste".

Já Cristian Tauchner (2006, p. 169-190) advoga a necessidade de mudar a missiologia, visto a mesma ainda está centrada no paradigma antigo, com base na orientação teológica pré-vaticano II com acento na realidade do pecado, na perdição da humanidade, na necessidade de um salvador, na importância do anúncio explícito, na manutenção institucional e na expansão eclesial através do *plantatioecclesiae*. Daí a indispensabilidade de inclusão de temas transversais e transdisciplinares para o enriquecimento da missiologia do novo paradigma e arcabouço teológico.

É inegável que a liturgia tem implicações na espiritualidade. Por isso, Vigil (2006, p. 229, 231-232) afirma que sem mudá-la será difícil sair do cristocentrismo para o teocentrismo, das afirmações atribuídas a Jesus e que formam o núcleo de sustentação do cristianismo para o que de fato ele disse e fez. Jesus foi leigo, pobre e crítico do poder, mas a cristandade o transformou no rei do universo. Ele nunca reivindicou ser Deus ou a segunda pessoa metafísica da trindade, entretanto, nos primeiros séculos assim o transformaram. De forma mais ampla, nunca houve pecado original e nem mesmo redenção. São mitos repetidos por séculos na liturgia, o que torna impossível a desdogmatização, a desmitização, a reestruturação do pensamento tradicional sem repensar a liturgia.

Joquín Ernesto Garay (2006, p. 261-276), parte da premissa de que Deus é o mesmo, sendo visto, percebido e chamado de pessoal em algumas tradições e visto, percebido e chamado de o 'Absoluto', a 'Realidade' em outras. E a fé nesse 'Absoluto', nessa 'Realidade' pessoal ou não, deveria ser julgada tomando-se por base o seu envolvimento ético no destino e na vida dos muitos pobres, dos analfabetos, da elevada taxa de mortalidade infantil, do baixo nível de expectativa de vida, da desnutrição e da AIDS, que tem o rosto africano. Para Garay as religiões, sem renunciar aos seus princípios fundamentais, devem estar a serviço da humanidade e da busca conjunta de uma ética mundial e o diálogo inter-religioso como foro ético-profético que auxilia a sociedade a gerar e produzir um mundo novo.

Para Ivone Gebara (2006, p. 169-190), nesse início de novo tempo axial, é preciso estar consciente de ser esse um período de redefinição. Não somente pela complexidade do

pluralismo, mas igualmente pela percepção maior da complexidade humana e da revisão dos princípios fundadores. Como bem disseram Barros e Tomita "o trabalho de refazer os próprios fundamentos da nossa fé será a base para a possibilidade de um mais profundo diálogo intercultural e inter-religioso" (Idem, p.110) e da construção de uma nova teologia.

3.2 A hermenêutica da nova proposta teológica

Qual será a chave hermenêutica dessa nova teologia? Teixeira (2003, p. 77-78) defende que sua chave deverá ser a da presença universal do Mistério em toda a criação e história. A missão não perde sua razão de ser, mas necessitará ser redefinida em chave reinocêntrica. Já para Vigil (2003, p. 131) a escuta incansável, a tolerância, o diálogo, a tendência a observar certo fenômeno na sua complexidade, integralidade e inter-relacionalidade são elementos indispensáveis na nova hermenêutica que tem como critério fundamental o ser libertador. Desta forma "se a verdade da religião não liberta, se não é uma boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira". E Paulo Suess (2008, p. 98, 110) propõe a hermenêutica da alteridade, onde se faça a releitura da própria linguagem e se busque entender os mitos, lendas e textos exclusivos, bem como as culturas e as macro estruturas com suas contradições com os olhos do outro e não com a visão da superioridade da própria religião.

3.3 A forma de ler a Bíblia da nova proposta teológica

É verdade que não há uma única forma judaico-cristã de leitura da Bíblia. Entretanto, pelos objetivos e desafios autoimpostos da nova teologia, percebe-se que a mesma exige uma releitura da Bíblia. Continuarão as Escrituras judaico-cristãs sendo levadas a sério? É possível nelas encontrar suporte para o pluralismo de princípio? De acordo com Barros (2006, p. 145-159), a Bíblia continuará sendo levada a sério. Por outro lado, revela que durante séculos a Bíblia foi lida na perspectiva de combater e depreciar as outras religiões, de maneira que se esqueceu de que a própria fé bíblica é fruto de um processo de incorporação de elementos das religiões existentes ao redor. Até mesmo de práticas e celebrações tais como a circuncisão, o sábado e a páscoa as quais foram assumidas positivamente de povos vizinhos. Daí percebe-se, que certas passagens marginais desde o Primeiro Testamento mostram que, dependendo da situação, a atitude para com as religiões ao redor era plural.

Barros também destaca que a aliança noética engloba todo o universo (Gen. 9.12-17) e que a aliança abraâmica inclui as famílias de todas as culturas, povos e religiões (Gen. 12.1-3). Portanto, fica claro que Deus não tem preferência por um único, mas por todos os povos (Rom. 2.11), até mesmo por aqueles "que o adoram sem conhecer" (Atos 17.23). Logo, para recuperar essa tradição bíblica que foi empurrada para a periferia deve-se "crer como Jesus" e não em Jesus, de maneira que, como ele se possa valorizar a mulher Sírio-fenícia (Mat. 7.24=30; 15.21-28), o oficial romano pagão (Mat. 8.5-13), o samaritano considerado herético (Lc. 10.25-37) e dizer sem nenhum preconceito que "muitos virão do oriente e do ocidente" (Mt. 8.11-12), pois Deus não deixou sem Sua graça as diversas nações. Desta forma, pode-se dizer que "todos salvos pela graça, pouco importa a lei religiosa que seguem" (Idem, p. 154).

Conclusão

A proposta de fundir a teologia das religiões com a teologia da libertação e daí emergir a construção de uma nova teologia é audaciosa e corajosa. Seus proponentes são pesquisadoras e pesquisadores experientes, intelectualmente honestos, sensíveis aos novos tempos e acostumados aos embates teológicos. Entretanto, permanece em aberto a questão das possibilidades e limites dessa proposta, especialmente no seu objetivo maior de repensar toda a estrutura de plausibilidade da teologia cristão clássica.

REFERÊNCIAS

- ASETTT (org.). *Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. Goiás: Rede, 2003.
- TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo e VIGIL, José Maria (orgs.). *Pluralismo e libertação: Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005.
- TOMITA, Luiza E., VIGIL, José M. e BARROS, Marcelo (orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VIGIL, José Maria, TOMITA, Luiza E. e BARROS, Marcelo (orgs.). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- VÍGIL, José Maria (org.). *Por los muchos caminos de Dios V: hacia una teología planetaria*. Quito, Equador: Editorial Abya Yala, 2010.

Capítulos de livros

BALASURIYA, Tissa. Por que uma cristologia pluralista na Ásia. *In: VÍGIL, José Maria; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 253-272.

BARROS, Marcelo. A reconciliação de quem nunca se separou. *In: ASETT (org). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Editora Rede. 2003, p. 135-155.

BARROS, Marcelo. Cristologia afro-latíndia: discussão com Deus. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 172, 177, 182, 184.

BARROS, Marcelo. Muitas falas e uma única palavra: amor. A Bíblia e o pluralismo religioso. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 145-159.

COMBLIN, José. Jesus libertador numa visão da teologia pluralista. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 121-148.

COMBLIN, José. A teologia das religiões a partir da América Latina. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 50-57, 61, 74-75.

GARAY, Joaquín Ernesto. Possíveis contribuições da teologia pluralista da libertação à construção de uma ética mundial. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 261-276.

GEBARA, Ivone. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 169-190.

HIGUET, Etienne A. Fora das religiões há salvação. Salvação em uma perspectiva pluralista. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p.191-218.

IRARRÁZVAL, Diego. Salvação indígena e afro-americana. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 62, 84.

KNITTER, Paul F. Religiões, misticismo e libertação: um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 7-13.

MOLARI, Carlo. Teologia do pluralismo religioso na Europa e no Ocidente. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2008, p.307-336.

PAGURA, Federico J. Prólogo. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (Orgs.). Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.* São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p.7-12.

PANIKKAR, Raimon. A interpelação do pluralismo religioso: teologia católica do terceiro milênio. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 235-252.

SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 89-111, 154.

TAUCHNER, Cristian. A tarefa missionária com base na teologia pluralista da libertação. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 169-190, 229, 231-232.

TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 77-78, 149-167.

TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In: ASETT (org.). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação.* Goiás: Editora Rede, 2003. p. 65-84.

TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo: Deus numa perspectiva pluralista. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 103-119.

VÍGIL, José Maria. Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.* São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 71-88.

VÍGIL, José Maria. Muitos pobres, muitas religiões: a opção pelos pobres: um lugar privilegiado para o diálogo entre as religiões. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.* São Paulo: Loyola/ASETT, 2005. p. 17-31.

VÍGIL, José Maria. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. *In: ASETT (org.). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação.* Goiás: Editora Rede, 2003, p. 121-134.

VÍGIL, José Maria. Cristologia da libertação e pluralismo religioso. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.* São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 161-170.

VIGIL, José Maria. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 224.

VIGIL, José Maria. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. *In: ASETT (org.). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação.* Goiás: Editora Rede, 2003, p. 150.

UMA VISÃO DA “BRICOLAGEM” RELIGIOSA DOS BRASILEIROS INSPIRADA EM DARCY RIBEIRO

*Moisés Abdon Coppe**

Resumo

A questão da religião, de alguma forma presente na antropologia dialética e na Teoria da Cultura de Darcy Ribeiro é visitada em nossa pesquisa, com a finalidade de sugerir a percepção da identidade religiosa dos brasileiros e a concepção da metáfora da bricolagem. Busca, também, ampliar as argumentações presentes no campo das Ciências da Religião com o objetivo mais abrangente de contribuir com a leitura do fenômeno religioso que se desenvolve no contexto brasileiro onde convivem sincretismos, fundamentalismos e diálogos, os mais diversos.

Palavras-chave: Teologia. Narrativa. Cultura. Religião. Alteridade. Ética. Bricolagem.

Introdução

O vasto e desafiante campo das religiões exige dos pesquisadores ligados aos arcabouços das ciências sociais e humanas, *via-à-vis* a novas possibilidades interpretativas que buscam a amplificação das concepções e garantam uma percepção plausível do referido fenômeno.

As tentativas de ampliações da compreensão do fenômeno são múltiplas, mas ao mesmo tempo, não se esgotam. Sendo assim, com base nessa porta sempre aberta, resolvemos visitar o campo do fenômeno religioso mediante a utilização de um paradigma nada usual, a saber, a Teoria da Cultura de Darcy Ribeiro. Ocorre que esta Teoria antropológica é eivada de uma série de elementos dialéticos que ajudam na ampliação da compreensão do fenômeno religioso. De fato, no pensamento de estilo camaleônico de Darcy, encontramos múltiplas janelas abertas que nos apresentam uma outra lógica que, ao final das contas, dirime a reflexão em torno da religião numa perspectiva crítica que acaba pondo em “xeque” a pretensa oficialidade das principais religiões.

Tendo, então, essas janelas como paradigmas, a presente comunicação pretende, a partir dos escritos de Darcy Ribeiro, apontar o que vem a ser a religião “bricolada” dos brasileiros. Optamos pela expressão “bricolagem”, pois ela sempre denota uma certa noção de acabamento provisório.

* Doutorando em Ciências da Religião pela UMESp. Mestre em Ciência da Religião pela UFJF.

Inicialmente, vamos defender a noção de “bricolagem” como uma das expressões que melhor caracteriza o perfil da religião dos brasileiros. Nossa consciência incipiente em relação a essa metáfora é que se trata de uma noção fluída de um fenômeno real e palpável. Num segundo momento, buscaremos algumas referências no pensamento de Darcy, visualizando a percepção da religião presente no pensamento deste autor. Esse caminho será perseguido sob as lentes da hermenêutica ricoeuriana. E, finalmente, com base em diversas pesquisas que corroboram com a ideia aqui defendida, pretendemos apontar o que vem a ser a religião “bricolada” dos brasileiros.

Esperamos, mediante os argumentos aqui angariados, colaborar com a ampliação de nossa leitura sobre o modo como os brasileiros vivem suas experiências religiosas.

1 O conceito de bricolagem

A dificuldade em se ter uma definição mais específica sobre o fenômeno religioso leva pesquisadores das ciências sociais e humanas à busca de metáforas, as mais diversas, com vias a melhor percepção.

Metáforas como hibridismo, mosaico e caleidoscópio são frequentemente utilizadas. De fato, toda metáfora possui seu chão argumentativo e favorece a ampliação da percepção do fenômeno em questão. Entretanto, fizemos uma clara opção pela metáfora da “bricolagem”, pois a “bricolagem” é a expressão que caracteriza um processo concluído, mas aberto a novas inserções. Por exemplo, o sentimento de pertença de um sujeito religioso a uma religião não significa que ele não esteja aberto a novas intelecções de fé ou mesmo à adoção de conceitos paradoxais. A assimilação de um modo de pensar calvinista por múltiplos seguimentos do protestantismo histórico é um exemplo. Outro exemplo refere-se ao sujeito religioso católico ou evangélico que assimila noções da doutrina espírita, estabelecendo boa convivência interior. Ora, etimologicamente, “bricole” significa máquina de guerra – possivelmente uma velha designação para uma catapulta montada sobre uma carruagem. Entretanto, a expressão ganhou paulatinamente outros significados, a saber: algo de segunda mão; pequeno acessório; coisa insignificante. Tem também o sentido de um pequeno trabalho ou operação insignificante. Já “bricoler” significa ricochetear ou zigzaguear. Subtende-se o sentido de realizar trabalhos manuais; instalação ou o fazer manutenção de forma amadora. Em Lévi-

Strauss, “bricolage” tem o sentido de um trabalho cuja técnica é improvisada, adaptada ao material e às circunstâncias, estruturando uma cultura.¹

O sentido que estamos dando ao termo “bricolagem” é inspirado em Darcy Ribeiro. Embora este autor não tenha feito uso da expressão em seus escritos, pelo menos de forma direta, ele aparece na alcunha de outra expressão: “fazimento”. Essa palavra excêntrica, muito presente em seus escritos, aproxima-se de expressões tais como “encontros” e “desencontros” que designam, por sua vez, os entroncamentos favoráveis e conflituosos das diversas etnias no contexto brasileiro, num processo de bricolagem, não de uma forma estruturalista, provocando as construções culturais e, conseqüentemente, as percepções religiosas do novo povo, da nova Roma.

2 A metáfora da bricolagem e a religião no pensamento de Darcy Ribeiro

Nossa intuição da metáfora da “bricolagem” é inspirada em Darcy. De antemão, queremos destacar que o refletir ativo sobre a religião com base neste autor que a princípio, nada tem a ver com a religião, consiste-se em um desafio acadêmico inusitado. De fato, a incursão a que nos propomos é inédita, entretanto, a nosso ver, fundamental para a ampliação dos marcos categoriais das Ciências da Religião.

Como já enfatizamos, a Teoria da Cultura de Darcy não nos apresenta nenhuma sistemática sobre a questão da religião, entretanto abre-nos janelas interessantes e leituras outras que dão sustentação à metáfora que estamos defendendo. As percepções sobre a questão da religião em Darcy são passíveis de análise, mediante a tarefa hermenêutica. No caminho por nós escolhido, coube à hermenêutica de Paul Ricoeur favorecer a melhor percepção do que vislumbramos de religioso em Darcy. Nesta comunicação, infelizmente, não vamos entrar na citada tarefa, pois exigiria um percurso argumentativo mais elaborado. Destacamos esse tópico para demonstrar a sua importância, mas é preciso desistir dele, pelo menos por enquanto.

A questão do fenômeno religioso em Darcy é percebida nos hiatos reflexivos de suas obras escritas. Em *O Povo Brasileiro*, por exemplo, talvez a obra mais conhecida de Darcy, e que considera a gestação do Brasil como povo *Novo*, a questão do fenômeno religioso é considerada com grande parcela de criticidade. Destacamos dois trechos para exemplificar a leitura que Darcy faz do referido fenômeno:

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas/SP: Papirus, 1989.

Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouro e glórias; ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários. Para alcançá-la, tudo lhes era concedido, uma vez que sua ação de além-mar, por mais abjeta e brutal que chegasse a ser, estava previamente sacramentada pelas bulas e falas do papa e do rei. Eles eram ou se viam, como novos cruzados destinados a assaltar e saquear túmulos e templos de hereges indianos. Mas aqui, o que viam, assombrados, era o que parecia ser uma humanidade edênica, anterior à que havia sido expulsa do Paraíso. Abre-se com esse encontro um tempo novo, em que nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjuga-los pela honra de Deus e pela prosperidade cristã. Só hoje, na esfera intelectual, repensando esse desencontro, se pode alcançar seu real significado. (RIBEIRO, 2006, p. 40).

Se nessa primeira citação percebemos, mesmo que de forma incipiente, a preocupação de Darcy em relação a religião, na segunda evidenciamos o surgimento de nossa metáfora da “bricolagem”. Segundo este autor:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguentude. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca do seu destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro. (RIBEIRO, 2006, p. 410).

Mesmo ciente de que a preocupação de Darcy não estava em refletir sobre a questão religiosa, ela surge e se desponta no horizonte acadêmico abrindo janelas importantes e imprevisíveis para a tarefa hermenêutica. Em *Uirá sai à procura de Deus*, Darcy reúne cinco ensaios importantes, sendo que o mais expressivo é o que dá nome ao título. Trata-se de uma abordagem etnológica sobre as crises existenciais de um índio Urubu-kaapor que, inspirado na mitologia dos povos Tupi, saiu em busca de Maíra, ou Deus. Darcy elabora uma interpretação narrativa dos fundamentos sociais e míticos-religiosos do índio Uirá, que em novembro de 1939, depois de uma série de desenganos, se matou na vila São Pedro, no Maranhão, lançando-se às piranhas do rio Tamandaré. Os demais ensaios vão considerar as festas dos índios Urubus, o sistema familiar Kadiwéu, as notícias dos Ofaié-Xavante e o obra indigenista de Rondon. A narrativa lança importantes luzes para a nossa intuição. De fato, ela mostra as confusões religiosas que podem ocorrer diante dos dramas existenciais e escatológicos nos referenciais simbólicos dos índios. Já *Maíra* – um romance clássico de Darcy dedicado a Carlos Drummond de Andrade, se pauta pela busca da compreensão dos encontros e desencontros entre as etnias do branco e o do índio, além da peculiar militância pela transformação do Brasil em um país mais justo. A obra considera o conflito étnico de pessoas

que se separam das suas raízes culturais e buscam recuperar sua identidade. Os dois personagens principais – o índio Avá e a jovem loura Alma – por vezes se perdem na busca de uma integração sem conflitos, enveredando pelo caminho da auto-destruição. Além do conflito étnico, a questão religiosa é discutida, principalmente o enxerto cristão e a imposição religiosa sobre a tradição indígena. Essa obra é, segundo Celso Furtado, uma obra que combina recursos de linguagem literária e filosofia.

Mas é no romance *Utopia Selvagem* que a questão da “bricolagem” religiosa aparece de forma mais suntuosa. A partir da fábula, podemos estabelecer um diálogo entre a linguagem romanceada deste autor e as possíveis elaborações simbólicas, configuradas na ideia de Deus e do religioso nas perspectivas étnicas. O caráter inusitado desta abordagem está em analisarmos a referida obra em suas minúcias conferindo uma visão irônica da religião oficial e seu distanciamento da vida prática e existencial das gentes, em geral. Vemos, também, as críticas de Darcy em relação aos conflitos religiosos sofridos pelas personagens – Pitum, Tivi, Uxa, Calibã² – num paraíso que, à priori, não precisava de regras, sequer de (im)posição religiosa. Decorre do diálogo com essa obra uma melhor compreensão da obra darcyniana e as luzes que lança sobre a questão religiosa. A obra *Utopia Selvagem* foi concluída por Darcy em 26 de outubro de 1981 e somente foi publicada em 1982. Em suas Confissões, o próprio Darcy expressa: “*Utopia Selvagem é uma espécie de fábula brincalhona, em que, parodiando textos clássicos e caricaturando posturas ideológicas, retrato o Brasil e a América Latina*”. (RIBEIRO: 1997: 514 e 515). De fato, Darcy elabora uma lúdica caricatura da mestiçagem étnica e dos encontros e desencontros que se confluíram numa espécie de provisoriedade similar ao trabalho dos “*bricoleurs*”.

Em nossa concepção, o que vale á pena em nossa abordagem é a apresentação de um recurso epistemológico que amplie o quadro de abordagens do fenômeno religioso. Enfim, mais do que isso, trata-se de um quadro onde o paradigma é a reflexão teórica de um autor brasileiro.

3 Uma visão da “bricolagem” religiosa inspirada em Darcy Ribeiro

Visualizar um tipo religioso a partir de um autor polissêmico como Darcy é uma tarefa intensa e fundamentalmente marcada por dificuldades em relação à segurança do caminho. De fato, essa é uma discussão que se desdobrará em diversas outras pesquisas entre aqueles que

² Esta personagem é homônimo de um outro Caleban: personagem oriunda da última peça escrita por Shakespeare aproximadamente em 1610 – *A Tempestade*. Ele era um monstro primitivo, adulto e disforme, escravo de Próspero, um deus aristocrata com poderes divinizados.

têm se ocupado da tarefa de analisar o fenômeno das construções simbólicas transitórias ou “bricolagens” da religião dos brasileiros. Sendo assim, mesmo cientes das dificuldades de se precisar um objeto no campo religioso, bem como discutir em torno da especificidade deste fenômeno que desemboca, no caso brasileiro, em uma espécie de trânsito religioso, temos consciência de que o tema em questão possui uma carga de provisoriedade. Entretanto, trata-se de um provisório concreto. Segundo Souza:

A intensa “movimentação religiosa” que assistimos na atualidade, o surgimento crescente de novos movimentos religiosos, a relativização de compromisso do “fiel” com as instituições religiosas, o chamado processo de “destraditionalização religiosa”, mas também o processo de “retraditionalização”, e a desterritorialização do sagrado, são evidências das implicações modernas sobre o campo religioso e, nesse processo evidenciam também a sua reconfiguração. O fenômeno do trânsito religioso e a figura do “sujeito religioso”, além de problematizar o próprio campo religioso, trazem para a área das ciências sociais a necessária discussão dessa “nova imaginação religiosa que emerge da secularização”. (SOUZA, p. 159).

É no despertar da nova imaginação religiosa que se ampliam as proposições que absorvem as mutações simbólicas do campo religioso. A falta de uma aderência mais efetiva a este ou aquele movimento religioso, a transitoriedade das diversas gentes, bem como a assimilação de elementos outros, oriundos de outras expressões religiosas, as mais diversas, caracterizam o que aqui chamamos “bricolagem” religiosa.

Com a finalidade de melhor compreender o fenômeno do trânsito religioso, Souza estabelece uma tipologia interessante e útil que facilita a aproximação do objeto em questão. Segundo ela, se pode falar de trânsito religioso em pelo menos três situações: o trânsito de pertença, o trânsito pertencente e o trânsito sem pertença.

1. O trânsito ocasionado pela mudança de pertença religiosa, em que o sujeito religioso muda de confissão religiosa, adotando dogmas e doutrinas de sua nova religião. [...]. 2. Um segundo tipo de trânsito seria aquele que, apesar de admitir uma pertença religiosa específica, o sujeito de fé admite “visitar” outras expressões religiosas. [...]. 3. [...] devido a não admissão de pertença a qualquer expressão religiosa do sujeito religioso. (SOUZA, 160 a 162).

Apesar da indicação da tipologia, Souza afirma também que todas as três tipologias poderiam ser classificadas como “Trânsito de pertença provisória”, uma vez que todas elas são indicadores da provisoriedade ou, se preferirem, da “*transitoriedade das relações entre o sujeito religioso e um sistema simbólico específico*”. (Souza, 162). É importante afirmar que o sujeito religioso que se enquadra nas esferas dos referidos trânsitos é sujeito aberto às polissemias religiosas. De fato, a pertinente busca por “novas espiritualidades”, se torna terreno propício para a adesão a este ou aquele sistema religioso, mesmo que provisoriamente.

De qualquer maneira, o ser humano religioso contemporâneo apresenta-se como um fantástico bricoleur religioso à moda de Levi-Strauss (1997: 32-49), realizando sua bricolagem a partir dos elementos escolhidos de sistemas religiosos diversos, configurando uma verdadeira religiosidade de escolha contínua. (Souza, 162-163).

O Brasil é um país dotado de uma forte movimentação religiosa. Há, de fato, uma grande demanda simbólica. Da Matta, por exemplo, ao considerar a variedade dos acentos religiosos entre os brasileiros, aponta:

Existem formas de falar com o mundo de Deus que são solitárias e outras que são coletivas. Coletivamente, o modo mais comum é através da cantoria, onde a prece faz com que se juntem todos os pedidos num só, que deve “subir” aos céus levado pelas harmonias das vozes que entoam. De fato, no nosso modo de conceber o espaço religioso, a linha vertical e hierarquizada, que relaciona o céu com a terra e o alto com o baixo, é algo dominante e crítico. O “alto”, conforme sabemos muito bem, é tudo o que é superior, tudo o que deve ser mais nobre e mais forte, tudo o que tem mais poder. [...]. O “baixo” é a terra em que vivemos: vale de lágrimas onde sofremos, trabalhamos e finalmente morremos. A reza, a festividade religiosa e o canto propiciatório coletivo são meios de se chegar até essas regiões superiores, ligando o aqui e o agora com o além e o infinito. (Da MATTÁ, p. 112).

A perspectiva do que aponta Da Matta encontra-se com arcabouço reflexivo de Darcy. Para este, a perspectiva da religião é vivenciada sob a égide da caracterização simbólica de duas figuras religiosas: o “Jesuscristinho” brasileiro e Iemanjá, ambas ligadas mais à religiosidade popular. Ora, para Darcy, a manhã de Natal era um momento especial, principalmente pela oportunidade de abrir presentes. Sua alegria era extremada e se abrilhantava, ainda mais, quando da desmontagem do presepe. A retirada das figuras era litúrgica. É desse culto familiar que Darcy expressa com igual vigor:

Esse culto se fixou tanto para mim que nunca deixei de simular um presepe onde quer que estivesse, por minha vida inteira. Mesmo quando era ateu professo, antes de ser como agora, tão-somente à-toa, queria imagens para armar meu Natal. Carreguei comigo um Jesus Cristinho nascente, por onde andei neste mundo. (RIBEIRO, 1997: 57).

Essa confissão abre-nos múltiplas janelas para a discussão do sentido do religioso no pensamento de Darcy, afinal de contas, como ele afirma, carregou consigo, por onde andou, um “Jesuscristinho” nascente. Não se trata de pura ironia, como em outras declarações, mas sim, da manifestação confessional e simbólica de um homem que viveu a vida com muita intensidade e liberdade. O “Jesuscristinho” de Darcy é uma confissão específica que nasce de um princípio que se contrapõe as lógicas dogmatizadas e sistematizadas. É a confissão de uma outra imagem de Cristo, ou ainda, um outro Cristo. Um Cristo sem as características

opressoras ou oprimidas, para usar aqui categorias conhecidas que tentam perceber as configurações cristológicas na América Latina. O “Jesuscristinho” de Darcy é um símbolo que representa a perspectiva de um Cristo que precisa de cuidados ou mesmo de ser respeitado em suas limitações e fraquezas. É, um Cristo que, pela sua docilidade e delicadeza, requer a atenção de todos, bem como relacionamentos sinceros e autênticos; que aponta para uma ética que percebe o outro, pobre e desvalido, como sujeito. Mas é um Cristo que também denuncia as festividades importadas ao lado de uma outra divindade afro-brasileira, conforme segue:

O acontecimento mais importante e mais belo da cultura brasileira nas últimas décadas foi a criação do culto à nova Iemanjá das praias. Ela era uma deusazinha de rios e riachos, também dos pescadores, cultuada em São Paulo a 2 de março, e na Bahia, a 2 de fevereiro. Transfigurada, Iemanjá se fez maior, muito maior que a Semana de Arte Moderna dos paulistas. Maior até do que tudo que nossa cultura erudita produziu. Tão grandioso que se inscreve no calendário para colorir a vida de todos os brasileiros. Iemanjá surge como um culto de multidões que se espalhou logo por todas as praias do Brasil. Um eminente ministro da Cultura da França, convidado por mim para apreciar o culto, pediu que eu o transferisse para o Natal. Ignorante. O crioulo do Rio foi que, na sua genialidade, arrastou o culto a Iemanjá para 31 de dezembro. Aposentou, assim, esse Papai Noel nórdico que viaja sobre o gelo num trenó puxado por viadões para pôr presentes pros meninos das casas que tem chaminé. É um culto alienado, bobão, que nos dias de maior sol de verão, em que contamos com tantas frutas maduras: manga, abacaxi, caju, abiu, jabuticaba, pinha, jaca, banana, graviola etc., obriga os tolos a importar frutas meio ardidadas para comemorar o nascimento do menino Deus e o ano-novo. Nosso Jesuscristinho brasileiro certamente não gostava disso. Queria era uma festa como essa, que agora os negros do Rio e de todo Brasil lhe dão, cultuando Iemanjá juntamente com a imensa brancalhada, que aderiu logo à nova deusa. (RIBEIRO, 2009: 169).

Como vimos, destacam-se no arcabouço religioso de Darcy essas duas figuras simbólicas, o “Jesuscristinho” brasileiro e a Iemanjá brasileira, ambas, fruto da religiosidade de cunho popular; ambas, também, opções frente à ortodoxia ou classicismo das muitas cristologias ocidentais; ambas, protestos contra o universalismo abstrato inerente aos círculos da matriz religiosa oficial.

Conclusão

O diálogo entre Darcy Ribeiro e o campo das Ciências da religião, a nosso ver, está aberto. Seja por intermédio da metáfora da “bricolagem” ou de outras como hibridismo, caleidoscópio ou porosidade. Como nos aponta Pierre Sanchis, existe no ambiente gelatinoso das novidades, a teimosia de uma tradição feita da “*articulação, nunca reduzida à unidade sistemática de identidades plurais, porosas e relativamente fluídas*”. (SANCHIS, 1997, p. 42). É essa teimosia, que visita os espaços das expressões religiosas de cunho mais populares,

que reside a possibilidade de percepção do que poderíamos chamar identidade religiosa dos brasileiros, ou seja, identidade “bricolada” da religião dos brasileiros.

REFERÊNCIAS

Da MATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco: 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas/SP: Papirus, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *Crônicas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Desiderata, 2009.

SANCHIS, Pierre. “*O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

SANCHIS, Pierre. “*As Religiões dos Brasileiros*”. Belo Horizonte: Horizonte, v. 1, n. 2: 1997.

SOUZA, Sandra Duarte de. “*Trânsito Religioso e Construções Simbólicas Temporárias*”. In: SILVA, Geoval Jacinto da & CAMPOS, Leonildo Silveira (org.). *Imagens de Jesus*. São Bernardo: UMESP, 1985.

BLOGS: CAMINHOS MEDITADOS EM DIÁLOGO

*Mônica Ciscotto Magalhães**

Resumo

Os cenários plurais da pós-modernidade sinalizam um mundo contínuo onde as pessoas têm diferentes olhares de pertencimento. Considera-se que os espaços virtuais acenam como territórios para a manifestação, troca, apresentação e representação do religioso, portanto, legítimos ao acolhimento da atual dinâmica religiosa, compreendida para além das institucionalizações. Especificamente, sugere-se a contribuição dos blogs enquanto topografias para “meditar caminhos”, para “se dizer” e “ir ao encontro do outro”. Os sujeitos religiosos são compreendidos a partir de Stuart Hall, enquanto “processos em andamento”, seres fragmentados pela desestabilização das identidades herdadas, marcados pelo multipertencimento e pela “costura” autônoma dos sentidos em estratégias representacionais performáticas. Portanto, pauta-se na perspectiva de que os sujeitos religiosos têm necessidade de validar e intercambiar o sentido das experiências entre si para além das tradições disponíveis, celebrando a pluralidade e exercitando o diálogo a partir de novas formas de expressão e sociabilidade religiosa.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Auto-identificação. Blogs. Diálogos.

Introdução

A proposta deste artigo é a sugestão dos blogs enquanto campo de pesquisas do religioso sob a perspectiva da auto-identificação.

Partindo do cenário cultural desregulamentado da pós-modernidade, refletir-se-á sobre as suas implicações para a construção de sentido religioso na contemporaneidade. O esgarçamento das sólidas localizações e o conseqüente pluralismo religioso tem levado a identificações que não são mais tanto uma questão de atribuição, mas sim de realização: uma tarefa individual. Estes processos de identificação religiosa são compreendidos a partir de Hall (2006) enquanto “celebrações móveis”, ou seja, os indivíduos tendem a construir suas cômodas “narrativas do eu”, enquanto escolhem e experimentam identidades.

* Especialista e Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, tendo por linha de pesquisa “Religiões e Diálogo”. E-mail: <mciscotto.magalhaes@ufjf.edu.br>.

Em um segundo momento, caminhar-se-á para um rápido painel reflexivo acerca de algumas particularidades das narrativas e das ritualidades eletrônicas para o diálogo de validação da auto-identificação religiosa na ambiência da internet. Os cenários virtuais acenam para novas possibilidades de construção do imaginário religioso, já que permitem vivenciar novas temporalidades, discursividades e protocolos para falar de si e ir ao encontro do outro.

Destaca-se a tendência à individualização do uso religioso da internet, os possíveis jogos de reflexividade e a fusão de papéis entre artífices/desfrutadores, emissores/receptores, observadores/observados. A questão de como “vou ao outro” e de como “o outro vem a mim” abre-se a reflexões acerca das sutis mutações nas dobras da intimidade, na dialética público-privado e na construção de modos de ser.

Finalmente, é proposto um pequeno exercício de campo, compreendendo os blogs como uma “relação de troca” e uma ambiência para a manifestação, apresentação e representação do religioso. Partindo da tipologia definida por Hervieu-Léger (2008) das “validações do crer”, considera-se que a ambiência dos blogs favorece as narrativas que meditam trajetórias de escolhas religiosas e também o diálogo, portanto, aliam “auto-validação do crer” e “validação mútua do crer”. A questão norteadora deste exercício é sondar a intencionalidade da visibilidade das escolhas e a possibilidade de um “pacto velado” “entre” e “para além” das telas.

1 Labirintos de sentido reconfigurados pelo Eu: Pós-modernidade e auto-identificação religiosa

O que é a verdade? A sua verdade é igual a minha? A sua verdade serve para mim? [...] Já dizia o poeta que ‘cada um constrói a sua própria estrada...’ e acredito que cada um constrói também a sua própria verdade. [...] Ouça, pense, questione, interiorize, ore e perceba se ela faz ou não sentido para você. Se fizer, ótimo, incorpore as “suas” verdades. Se não faz, ótimo também, descarte [...]. (CAPPELO, 2012)

A pós-modernidade³ escorre por um cenário cultural de desregulamentação e privatização do sentido. Parece que a cada um foi atribuída uma tarefa: a de tecer o próprio fio de Ariadne enquanto se perambula na paisagem. Os impulsos já não são os lineares, sequer são fixos os pontos de referência.

³ Adota-se neste artigo a pós-modernidade enquanto um conceito que contextualiza culturalmente os tempos contemporâneos ao viver. Esta denominação aparece nos autores trabalhados no artigo: Bauman (2011;1998), Hall (2006) e Maffesoli (2010;2003).

O escritor argentino Jorge Luís Borges (2007), em seu conto *O Imortal*, descreveu o cenário da Cidade dos Imortais, destino final da árdua viagem de Joseph Cartaphilus de Esmirna. Estupefato, o protagonista descobre-se em um labirinto que gritava o absurdo da obra: corredores sem saída, janelas inalcançáveis, fabulosas escadas invertidas. Ao final, se dá conta de que a morte era um significado; vencê-la: uma desconstrução⁴.

Parece que os tempos incitam a percorrer o labirinto de sentidos da pós-modernidade, que seduzem com acenos de novas e ainda não apreciadas experiências, aventuras intensas onde a própria infixidez é o atrativo, embora o que seduza, também traga no mesmo pacote, a incerteza dos caminhos não lineares, da ausência das sólidas referências, das desconstruções às quais não se tinha qualquer consciência prévia da possibilidade de suportá-las. A mídia celebra a ousadia, a auto-superação, mas também nos dá notícia dos fóbicos, ansiosos e dos transtornos obsessivos compulsivos de toda ordem.

Estilos e tendências são a “normalidade” dos tempos. Bauman (1998, p. 23-26) apontou que a pós-modernidade vive num estado permanente de pressão para se despojar de toda interferência coletiva no destino individual, para desregulamentar e privatizar. Assim, a possibilidade da escolha transforma-se em imposição de ter de fazê-la a cada instante. Neste cenário, o mercado seduz com promessas de constante renovação: o indivíduo pode vestir e despir identidades enquanto experimenta-as em intensas sensações.

Stuart Hall (2006, p. 13) visualizou as identidades da pós-modernidade como “celebrações móveis”, já que não são mais tanto uma questão de atribuição, mas sim de realização, uma tarefa individual. É o próprio indivíduo que estabelecerá as suas balizas de sentido. Em jogos de luz e sombra, pode despudorar a fragilidade das acomodações, o prosaicamente aceito e suas invisibilidades arbitrárias.

Sem âncoras identitárias estáveis no mundo social, as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, nacionalidade esfumam-se, transformam-se em opções de escolha, à revelia das sólidas localizações de outrora. Esta perda de sentido de si estável é nomeada de deslocamento, ou descentramento do sujeito e constitui para ele uma crise permanente de identidade (HALL, 2006, p. 9).

Assim, o sujeito da pós-modernidade é fragmentado, compondo-se não mais de uma identidade, mas de várias, assumidas como identificações circunstanciais. Hall (2006) alertou que as identidades não estão mais unificadas em torno de um “eu” coerente, mas as identificações empurram em diferentes direções, por vezes, contraditórias. Assim, o

⁴ Refere-se ao labirinto descrito pelo escritor argentino Borges (2007) em seu conto *O imortal*.

sentimento de uma identidade unificada do nascimento à morte é a revelação de que construímos “uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora narrativa do eu” (HALL, 2006, p. 13).

Se as identidades estão “em processo”, como observou Hall (2006), a reflexividade, ou a visibilidade do fazer sentido para si, parece ser a tônica dos tempos de quebra das grandes narrativas. Tudo respira construção e provisoriedade. Idiossincriticamente, os indivíduos se movimentam autonomamente tanto nas posturas e orientações práticas, quanto nos temas existenciais e transcendentais. No recorte das práticas e representações do cenário religioso⁵, este movimento também se dá “entre” e “para além” dos templos e tradições.

O que se percebe é um cenário de pluralismo religioso. As instituições religiosas acenam como mais uma senda entre tantas possíveis em um cenário cultural maior de tendências individualizantes e privatizantes. Se na Europa as igrejas transformam-se em livrarias, hotéis, pistas de danças, o mal-estar da pós-modernidade (BAUMAN, 1998), ou a incerteza produzida nos borrões das localizações de outrora, incita o fervilhar de soluções religiosas supostamente individuais.

Sem reservas de sentido supra-ordenadas e obrigatórias para todos, como demonstram Berger e Luckmann (2004), o pluralismo leva ao relativismo dos sistemas de valores e da interpretação, descanonizando os antigos sistemas religiosos constituídos. O pluralismo desacredita o conhecimento auto-evidente. Interpretações e perspectivas já não podem ser assumidas como únicas em validade, ou inquestionavelmente corretas. Neste contexto, as subjetividades afloram e novos substantivos ilustram o cenário: olhares, ângulos, perspectivas, imaginários e possibilidades. Já não é mais possível não conjugar o verbo “escolher”.

Se os deuses já não mais estão dados, as crenças e pertencas tornam-se uma questão de consciência em novas formas de expressão religiosa, frequentemente flutuantes e sincréticas. Neste cenário de mobilidade e pulverização do religioso a partir de trajetórias individuais, Hervieu-Léger (2008) percebeu duas figuras que parecem cristalizar a dinâmica do movimento em substituição ao praticante convencional: o peregrino e o convertido.

Ambas as figuras são a própria expressão da desregulação institucional, revelando as identidades religiosas enquanto escolhas. São recomposições individuais que partilham de um cenário paradoxal, onde o pluralismo e o relativismo além de incentivar as auto-identificações religiosas fluidas (peregrinos), também reativam identidades confessionais (convertidos), mas

⁵ O sentido de religioso é adotado no seu sentido mais simples, o de religação, com referência a uma de suas etimologias: *religare*.

ambas guiadas pelo imperativo da escolha. As afirmações públicas de fé de pentecostais e islâmicos aí estão para corroborar o cenário.

Hervieu-Léger (2008, p. 64) salientou que estas trajetórias de identificação não são apenas percursos de crença, já que também dependem de “condições objetivas, institucionais, sociais, econômicas, políticas, culturais – dentro das quais esse percurso acontece”. Trajetórias são constructos que sintetizam as experiências múltiplas. Os imaginários religiosos vão tecendo o sentido, acomodando os tropeços, iluminando as opacidades do cenário da pós-modernidade em representações e apropriações que diversificam e disseminam as crenças já desmolduradas ao infinito.

Mas, como compreendeu Hervieu-Léger (2008) a privatização não desfaz “a necessidade de expressar a crença em um grupo no seio do qual o indivíduo encontra a confirmação de suas crenças pessoais”. A pulverização do religioso para além dos templos e tradições produz, paradoxalmente, uma infinidade de agregações não mais naturais, mas sim afinárias, “na medida em que a representação da continuidade e da solidariedade do grupo não é mais vivida no dia-a-dia da família, no trabalho, na comunidade da vizinhança, no grupo confessional, mas ela surge necessariamente do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 51).

Maffesoli (2010) trabalhou esta questão como sendo o “neo-tribalismo” dos tempos. Assim, frequentemente, o que nos parece ser uma opinião individual, é de fato o discurso de pertença. Para o autor, falar de narcisismo seria equivocado. Os ajuntamentos agora seriam outros, já que modulados pela tônica da fluidez: pontuais e dispersos, ou mais exatamente, “condensações instantâneas” frágeis, mas que, no seu momento, são objeto de forte envolvimento emocional (MAFFESOLI, 2010, p. 133).

O autor alertou que o próprio medo do vazio, a incerteza ante a pluralidade de opções, leva às tribos. As afinidades cimentam a partilha, constroem um olhar de pertencimento, uma sinergia de autovalidação da senda escolhida com o outro, ainda que pontual. Talvez uma “socialidade baseada na concatenação de marginalidades destituídas de hierarquia” (MAFFESOLI, 2003, p. 44).

Já não são mais as grandes narrativas legitimadoras, mas as pequenas narrativas próprias à tribo que as encarna, onde se caminha pelos próprios pés, mas buscando o olhar do outro, dialogando, compartilhando, divergindo ou acomodando este outro em nós. Maffesoli (2003, p. 45) sequer trabalha o conceito de indivíduos, mas o de *persona*, mais apropriado à pós-modernidade: “uma *persona* que desempenha diversos papéis nas tribos às quais adere”.

Maffesoli (2003) defende que a mudança paradigmática que avança é a heteronomia, ou “a minha lei é o outro” em substituição à autonomia, quando “eu sou a minha própria lei”. Paralelamente, avançou também uma noção de tempo que se contrai em espaço: o instante compartilhado com os outros do jeito que dá. Assim, a existência torna-se “uma sequência de instantes eternos que devem ser vividos, da melhor forma, aqui e agora” (MAFFESOLI, 2003, p. 46).

Pensa-se que o tempo de estar junto tenha sido cada vez mais o virtual. Zapeando aqui e ali, conectando-se a perfis, saboreando-se estas vidas despudoradas na tela e em apenas um instante, batendo um papo na *webcam*, trocando arquivos de músicas ou fotos, etc. Tudo num instante. Num instante intenso de partilhas, talvez entre meras ficções, mas que também fazem parte do jogo de borrar as fronteiras entre o real e o virtual. Neste jogo, criam-se semelhanças/dessemelhanças, aproximações/dispersões, apresentações/representações. O jogo acontece no instante que se existe “no” e “pelo” olhar do outro e que o outro também se alimenta da mesma lógica. Estes instantes são reveladores, por excelência, que nada mais são, que circunstanciais e frágeis configurações humanas.

2 Quando o espelho é a tela: subjetividades interativas em busca de visibilidade

Há aqui retalhos de uma mulher selvagem, tecedeira de seu próprio manto sagrado! Eu mesma, e tantas de mim, tecendo vida em palavras, compartilho meus passos, meu encantamento com o mundo, minhas emoções, percepções, descobertas, indagações, sombras e luz. Compartilho porque escrever é a minha medicina, me cura, me expande, me realiza, me faz compreender a mim mesma e ao outro.[...] compartilhando aquilo que sou, sem medo e reservas, descobri que também curo o outro, que ilumino, que inspiro. Diante de mim, o mundo, o outro, e sempre Eu Mesma, porque somos espelhos, somos todos Um [...]. (FLOR DE CÂMI, 2012).

Os cenários virtuais constroem novos imaginários do religioso na medida em que permitem vivenciar novas temporalidades, discursividades e ritualidades. Os microinstantes compartilhados nesta ambiência atendem às expectativas da onitemporalidade e imediaticidade. O acesso ao outro se dá pela visão, pela ponta dos dedos e pela imaginação. Discursos são tão fluidos quanto a receptividade a eles, em um balé hermenêutico sem fim, que se ritualiza por mediações técnicas e seus protocolos.

Para além da dualidade das interações *off* ou *online*, a proposta é aguçar o olhar para estes novos ambientes de interação, sugerindo que os parâmetros para a análise do religioso considerem a liquidez dos territórios, do tempo e das interações. Os acenos tecnológicos são

para as redes mais velozes e robustas, interfaces mais complexas e inteligentes, com alto grau de interatividade e navegabilidade.

O ambiente digitalizado abre espaço tanto para as vivências voluntárias do religioso dentro de uma confissão religiosa institucionalizada, quanto para os roteiros fluidos de autoidentificação. Importante assinalar que os itinerários do religioso tornar-se-ão sempre uma opção individual e podem ser percebidos cada vez mais independentemente de qualquer exclusividade filial institucional, temporal, espacial ou material tradicional (SBARDELOTTO, 2012).

Jungblut (2012), que vem monitorando o uso da internet por indivíduos e grupos religiosos na última década, esboçou um breve cenário das principais modalidades religiosas na rede, onde católicos e espíritas marcam, preponderantemente, presença institucional; religiosidades de tradição africana e as esotéricas sinalizam para a visibilidade publicitária; e os evangélicos, um mix amplo de todas elas. O acento do autor é para a autonomia, o que está para além das pertenças: “o que parece marcar indelevelmente o uso religioso individual da Internet é a propensão à autonomia identitária e, muito comumente, a insubordinação a sistemas de crenças muito exclusivistas” (JUNGBLUT, 2012, p.208).

Mas, esta tendência autônoma não é uma afirmação de que embora o “eu” e o “outro” estejam divididos pela tela, e talvez a alguns milhares de quilômetros, a vivência do sentido do religioso se faça de forma isolada, ou individualmente, já que é exatamente em diálogo, que tentam extravasar e construir os imaginários. Tal consideração se faz necessária, ainda que este “eu” acene como um ser multifacetado, uma celebração móvel (HALL, 2006), ou uma *persona* (MAFFESOLI, 2010;2003), já que capaz de assumir várias identificações ou papéis, auxiliado pelas interfaces tecnológicas que lhes conectam às diversas tribos afetuais.

De acordo com Jungblut (2012), os jogos reflexivistas produzidos nestes espaços mostram que a tendência é a progressiva autonomização, ainda que em graus variados. Isto quer dizer que, mesmo os indivíduos vinculados a grupos mais exclusivistas, até os mais fundamentalistas militantes evangélicos, “atiram-se avidamente a exercícios de confrontação identitária, onde são, por conta dos contraditórios a que se submetem, obrigados constantemente a redefinirem suas identidades, por mais atrelados que estejam a tais grupos exclusivistas” (JUNGBLUT, 2012, p. 207-208).

Também se torna objeto de reflexão a questão de que os espaços virtuais são avessos às dicotomizações, já que todos podem ser, ao mesmo tempo, artífices e desfrutadores, escritores e leitores, emissores e receptores, observadores e observados, produtores e consumidores (JUNGBLUT, 2012, p. 210). Neste diálogo, os papéis não estão definidos, já

que também não o estão as localizações. O que parece imperar é a participação do outro, que ainda que desconhecido, em instantes, pode se tornar próximo, já que participativo.

A tela surge então como um vidro opaco de chamamento do outro, uma busca do reflexo do “eu” no “outro”, do reconhecimento de uma das imagens de si mesmo, que para além das motivações narcisistas, ou exibicionistas, quer o semelhante, construindo um ponto de identificação pela troca de ideias e opiniões, ainda que anonimamente. É este outro sem rosto, sem voz, sem cheiro, sem corpo que “vai ajudar a redefinir no indivíduo o seu lado privado, a sua identidade” (SCHITINE, 2004, p. 35).

A ambiência aberta pela fenda midiática remete-se a muitas questões, e entre elas, destaca-se o movimento de como “vou ao outro” e como o “outro vem a mim”. Estas inquições assinalam sutis mutações nas dobras da intimidade, na dialética público-privado e na construção de modos de ser.

O primeiro questionamento que se coloca é: estamos falando de “vidas” ou “obras”? O que se agita nas telas são o “eu” e o “outro”, ou meras “versões” produzidas pelos novos artistas da era digital? Se a ambiência é avessa a dicotomizações, como já exposto, é possível que o “eu” e o “outro”, sejam, ao mesmo tempo, “vidas” e “obras”. É que nestes espaços o “eu” torna-se frequentemente tríplice, ou seja, é autor, narrador e também personagem. O “eu” é um relato virtual, um constructo, portanto autoral, mas que também ganha vida ao ser experimentado e ao ser narrado nas telas. Ele apresenta, representa e também realiza, já que de alguma maneira ganha sentido, delineando os contornos em diálogo (SIBILIA, 2008, p. 29-32).

Se as fronteiras entre o real e a ficção estão borradas, também o estão as do público e o privado. Qual o local da intimidade em cenários que atendem à lógica da visibilidade? Cada vez mais se atiça o apetite que devora as vidas alheias e supostamente reais de pessoas comuns. Neste zapear frenético pelas mídias interativas, sejam blogs e *fotologs*, redes de relacionamentos, *webcams*, se é colocado diante de uma mera intimidade inventada? Responder a esta questão parece não fazer muito sentido na medida em que se observa que o ato de borrar também parece ser o próprio “pacto de navegação”⁶. Ou seja, há uma crença por parte do leitor de que coincidem as identidades do autor, narrador e protagonista da história contada. Logo, não há uma localização convencional para a intimidade, como também não há quaisquer localizações sólidas neste cenário.

⁶ Aqui é feita uma alusão ao “pacto de leitura” descoberto pelo crítico literário francês Philippe Lejeune em 1975. LEJEUNE (2008).

Se o cenário é difuso e as novidades ainda estão em processo de sedimentação, algumas tendências podem ser destacadas como a autonomização, conforme já exposto, embora esta se faça sempre em diálogo, em busca da alteridade pelos *clicks* do *mouse*. Então se é encaminhado para outra reflexão importante: “cada vez mais privatização individual, embora cada vez menos refúgio na própria interioridade” (SIBILIA, 2008, p. 46).

Os artefatos tecnológicos são cada vez mais de uso estritamente pessoal: *notebooks*, *palmtops*, celulares, reprodutores de MP3, só para citar alguns. Basta um rápido giro pelas ruas para ver alguns destes artefatos plugados nos corpos de seus donos, num espaço-tempo pessoal multitarefa, alheio ao que se passa para além do “eu” e “minha tela”.

Quando o olhar é deslocado para outros tempos, como aqueles dos monólogos interiores dos leitores-escritores do século XIX, observa-se que estes exercícios se davam em solidão e silêncio. Então, logo se é levado a pensar no local da interioridade nos dias de hoje. Mas, talvez o processo todo não implique apenas na perda da velha capacidade de concentração, como salta a um primeiro olhar, mas também acene para os ganhos de novas formas de cognição (SIBILIA, 2008, p. 47).

Sem sólidas localizações, qualquer reflexão sobre este cenário midiático parece não conseguir delineações precisas. Se a cada olhar, pode se deparar com o *slogan*: “sorria, você está sendo filmado”, o agir parece estar o tempo todo estilizado, ajustando-se ao olhar de um “outro” invisível que pode monitorar. Então, o jogo de espelhos complica-se inexoravelmente. É como se fosse feita uma auto-avaliação e um auto-ajuste contínuo e inconsciente para se corresponder a esta suposta necessidade imagética do outro, ou a uma tendência a um real que, para ganhar maior veracidade, deve se ficcionalizar de certa forma.

A partir destas constatações, observa-se que as subjetividades são modos de ser e estar no mundo, portanto, formas flexíveis e abertas, em diálogo com a história humana e suas construções culturais. Cabe reforçar que a interioridade é localizável no tempo e espaço. As telas parecem ser o *locus* para as subjetividades despudoradas. Ainda, para as subjetividades que se não carecem de “ficar a sós, do apagar a luz, do calar a voz”, como na música de Gilberto Gil (2012), parecem celebrar o “sem cordas pra segurar”, e o fazem a partir de novas concepções de tempo que não exigem o longo ruminar em silêncio, que já não exigem o confiante construído na confiança dos anos. Desloca-se também o entendimento de subjetividade?

Mais instantâneas, breves, explícitas, cada vez mais conectadas a estas ferramentas midiáticas de autovalidação de si, parecem que as subjetividades também estão além das localizações interior/exterior. O ir para dentro de outrora parece ter se transformado em um ir

para a tela, porque, cada vez mais, se está com o outro desta forma, seja compartilhando vídeos, músicas, *posts*, jogando, ou mesmo papeando nas redes sociais, ou *chats*, ou o que a imaginação alcançar. Mas, também é plausível que se esteja com o outro para refletir, para construir sentido para aquilo que ultrapassa a ambos, para validar o que foi refletido, para confrontar-se com novos olhares.

Os tempos midiáticos acenam com novos modos de ser que borram as localizações convencionais e levam a sugerir que há outras formas para as autotematizações, como também outras maneiras de dialogar com o outro e de construir reflexividade, que não exatamente aquela exclusivamente interdirigida. Para além das interioridades e exterioridades, as mídias acenam para o difuso, mas também para o imperativo do diálogo, do encontro que cimenta as tribos pelos novos rituais das pontas dos dedos, das câmeras e seus protocolos. E, se no final não vai dar em “nada, nada, nada, nada do que eu pensava encontrar”, como na música citada de Gil (2012), o importante é apenas o caminhar, decidido pela estrada.

3 Blogs.com: trajetórias eletrônicas para a validação do crer

Depois, quando eu aprendi a ler, devorava os livros, e pensava que eles eram como árvores, como bicho, coisa que nasce. Não sabia que havia um autor por trás de tudo. Lá pelas tantas, eu descobri que era assim e disse: ‘isso eu também quero’. [...] Escrever memórias não faz meu estilo. É levar ao público passagens de uma vida. A minha é muito pessoal. (LISPECTOR *apud* SIBILIA, 2008, p. 29).

“Teu perfil é bacaninha”? [...] Hoje passei parte do dia meditativa. Não por escolha própria, mas sim porque de vez em quando me baixa o santo da quietude e fico assim, na minha. Eis que, inspirada pelo meu silêncio, uma amiga começou a filosofar sobre a vida. Segundo ela, as redes sociais mostram pessoas que de fato não somos. Ela teria lido algo a respeito em algum jornal por aí. Ao que parece, todos demonstram estar super felizes, levando uma vida mega boa, super de bem com a vida. Parei para pensar que meus próprios perfis nas redes sociais das quais faço parte. Hum. Mais ou menos. Sei lá se sou muito transparente e sempre acabo deixando passar de fato os momentos difíceis que atravesso. Sim, existem coisas positivas, é óbvio. Momentos de felicidade, de conquistas... E acho que de fato acabamos exaltando mais esses momentos porque não queremos parecer chatos, tristes ou deprimidos. Ninguém gosta de ter gente assim por perto. Logo, será de fato que somos aquele sorriso que estampa a página inicial de nossos perfis? Estaremos de fato sempre prontos para a balada, evoluídos, em total ‘shanti shanti’, ou seja lá o que for? Ou estaremos correndo atrás de uma tentativa louca de esconder nossas sombras, decepções, momentos de solidão, vazios existenciais e afins? (PERES, 2012).

Clarice Lispector (*apud* SIBILIA, 2008) se dizia um grande mistério para si própria, portanto, negava-se autobiográfica. Assim, se propôs a mergulhar nos abismos humanos, não para desvendá-los, mas para celebrá-los em toda beleza, em todo mistério. Nos blogs já não são os dedos que escorrem pelo papel, mas que tocam as telas e clicam os *mouses*. A

linguagem é despidorada e para consumo imediato. Tudo se oferece sem cerimônias para os muitos olhares além-vidros.

Em uma rápida navegação auxiliada pelas ferramentas de busca virtuais, pode-se observar que os temas do religioso exploram o universo das redes digitais em suas inúmeras possibilidades. Pode-se ouvir música, sermões, comprar livros e artefatos religiosos, baixar arquivos, conversar, ler, cultuar altares ou peregrinar virtualmente, ou o que a imaginação mandar. Enfim, optou-se por uma destas possibilidades: os blogs!

Os blogs⁷ (WIKIPÉDIA, 2012) são sugeridos como um campo de pesquisas do religioso, já que compreendidos enquanto espacialidades para a sua manifestação, troca, apresentação e representação. As topografias são as mais diversas, tanto quanto as tematizações. Optou-se por explorar alguns aspectos daquelas que fizeram a opção da auto-identificação religiosa, como também de narrá-la a partir destas ambiências. São os blogs cujos conteúdos das identificações estão “entre” e “para além” das institucionalizações e tradições religiosas. Seus narradores, os anônimos peregrinos que não aparecem tão facilmente na varredura das ferramentas de busca. Chega-se a eles quase por sorte. Mas, é partir de um deles, que se abrem as pistas das trajetórias de muitos outros: as listas dos *links* favoritos, dos seguidores e os *posts* dos comentadores⁸.

⁷ Um blog (português brasileiro) ou blogue (português europeu) é a contração dos termos em inglês *web* e *log*, ou seja, diário da *web*. Trata-se de um site organizado, geralmente, de forma cronológica inversa, tendo como foco a temática proposta do espaço. Sua estrutura permite a atualização rápida pelos *posts* e podem ser redigidos por várias pessoas. Neste estudo, privilegiaram-se os blogs de narrador exclusivo e que conotassem uma trajetória de identificação religiosa fluida, ainda que muito frequentemente, estes espaços também se abram a outros propósitos (WIKIPÉDIA, 2012). Para um balanço dos estudos sobre a temática no país sugere-se: <<http://www.sobreblogs.com.br/blogfinal.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

⁸ Tentou-se uma breve incursão ao campo de pesquisas do religioso sinalizado pelos blogs, ainda que este exercício fugisse ao objetivo deste estudo. A ideia foi construir um rápido olhar de reconhecimento da ambiência a partir da tipologia dos “regimes de validação” do *crer* de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 163). Com esta finalidade, observou-se a utilização de alguns blogs de conteúdos religiosos por indivíduos, ou pequenos grupos, no labirinto de sentidos aberto pela Internet. Sobraram as tentativas de localização, mas a partir da ferramenta *Google blogsearch* e de algumas palavras-chave, chegou-se a inúmeros endereços que, por sua vez, remeteram a muitos outros pelas listas de seguidores e comentadores. Longe de qualquer afirmação, esta rápida sondagem parece sinalizar que os blogs evangélicos e católicos, e talvez espíritas, acenam mais para a validação comunitária da crença, enquanto os demais, sejam de identificações afro-religiosas, orientalizadas, ou mais sincréticas, para a auto-validação e validação mútua da crença. Para compreender estes regimes de validação, Danièle Hervieu-Léger construiu uma classificação típico-ideal dos diversos “regimes de validação do *crer*”, disponíveis nas várias modalidades religiosas existentes, conforme expresso no quadro da autora (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 163):

<i>Regime de validação</i>	<i>Instância de validação</i>	<i>Critério de validação</i>
Institucional	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
Comunitária	O grupo como tal	A coerência
Mútua	O outro	A autenticidade
Autovalidação	O indivíduo, ele mesmo	A certeza subjetiva

Parte-se do pressuposto de que o blog é uma “relação de troca”, ainda que textual e pontual. A autovalidação da crença também pode se valer dos recursos midiáticos da internet para a validação mútua.⁹ Ainda que a trajetória seja individual, busca-se o diálogo, a identificação afinitária religiosa. O narrador quer ser lido, comentado, seguido. O leitor quer opinar, sugerir, interferir, participar.

Neste breve exercício de sugestão de campo, quem fala são os próprios blogueiros. É dada visibilidade às suas motivações de construir estes pequenos espaços para abrigar a própria subjetividade e o “outro” além-tela. Procuram-se pistas da necessidade de se construir intencionalmente uma visibilidade para a trajetória. Há uma espécie de pacto velado “entre” e “para além” das telas?

O que é a verdade? A sua verdade é igual à minha? A sua verdade serve para mim? A verdade ou como prefiro chamar de ‘ponto de vista’ é construída com base em nossos conhecimentos, nossas experiências, nossa cultura, religião e na maneira de ver o mundo. [...] Abrindo-me para o novo, para os relacionamentos independentes de classe social, cor, credo e disposto a ouvir e aprender, estou construindo a minha verdade. (CAPPELO, 2012)

Busco incansavelmente respostas para muitas coisas em minha vida. E embora tenha sido eu, criado para ser social, mergulhei em um pequenino mundo [...] prefiro mostrar-me como realmente humano e desejoso de liberdade, e poder levar a alguém, algo diferente de tudo que só me foi possível realizar até aqui. Há dias que tenho muito medo... (SANTANA, 2012)

Pelas telas, o privado abre-se ao público, invade o “pequenino mundo” que se derrama em confissões “desejosas de liberdade”. Confessa também o “medo”: talvez o de não realizar os papéis projetados pelo “eu”, ou pelo “outro”. Relativizam-se os posicionamentos, pois afinal o que é a “verdade”? A verdade do “outro” serve para ser a verdade do “eu”? Apenas, uma questão de “ponto de vista”? Por isso, abre-se ao “ouvir” e “aprender” com este “outro” que, para além de qualquer localização, também pode me dizer da “verdade”, ainda que o faça de forma provisória.

Os blogueiros em destaque não se conhecem, pois têm localizações sociais, culturais e religiosas diferentes. Mas, estão unidos pelo laboratório virtual de experimentações identitárias e as possibilidades interativas abertas a partir dele: narrativas despudoradas, espelhamentos silenciosos, subjetividades interativamente construídas, novas ritualidades para se ir ao outro e para que este outro também chegue até mim. Novas temporalidades,

⁹ As religiosidades desinstitucionalizadas foram compreendidas a partir dos “regimes de validação do crer” de Hervieu-Léger, acima descritos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 163). Pensa-se que as condições culturais midiáticas atuais favorecem tanto à autonomização crescente, “auto-validação do crer”, como também à necessidade de construção de estratégias de posicionamento identitário, ainda que pontuais. Portanto, também à “auto-validação mútua do crer”.

espacialidades, novo léxico a compartilhar: linkar, acessar, plugar, curtir, compartilhar, blogar e por aí vai...

[...] existe uma lacuna. E torna a vida melancólica. Vem o egocentrismo. E limito-me a observar as pessoas. Serão assim os que eu conheço? Ou apenas não expõem suas verdades? [...] omitem-se talvez? Estarei enganado? Porque assim diz “vida boa é vida alheia”. (SANTANA, 2012).

[...] será de fato que somos aquele sorriso que estampa a página inicial de nossos perfis? Estaremos de fato sempre prontos para a balada, evoluídos, em total “shanti shanti” ou seja lá o que for? Ou estaremos correndo atrás de uma tentativa louca de esconder nossas sombras, decepções, momentos de solidão, vazios existenciais e afins? (PERES, 2012).

Telas de vidro e indivíduos entre elas. Isolados em seus ambientes, mas não solitários, já que interagindo além das superfícies. A solidude parece que também se desloca em tempos mediados. E o que se vê pelo vidro está longe de qualquer nitidez, mas esfumado nos frágeis limítrofes territoriais da pós-modernidade entre ficção e realidade. Mas, pressupõe-se onipresença: alguém de algum lugar nos observa, compartilha identificações, um anônimo que em instantes pode corporificar-se pela participação textual no blog. Esta expectativa de uma suposta plateia incita o falar, o derramar-se.

Não existe este “eu” que escreve, nem este “você” que lê. Tudo É apenas a Consciência, que se manifesta no nível da forma. (MUNI, 2012).

Enfim, o *post* é só para enaltecer a internet mesmo. Ela que me liga aos amados distantes. Por meio dela conheci maravilhosos amigos que pularam rapidinho do virtual pro real e ficaram. Por meio dela ainda travo amizades virtuais incríveis, daquelas que parece que conheci desde a infância. Da telinha brotam conselhos, broncas, risadas, colinhos, confidências, e mais um mundo de emoções. Absolutamente adoro. (PERES, 2012).

Quem são “eu” e o “outro”? Pergunta deslocada neste cenário borrado. “Eu” e o “outro” são efêmeras construções do caminho, que permanecem apesar dos variados cenários e atalhos. A partir deles, constroem-se espelhos interativos para as identificações, ainda que em “constante transformação [...] mutantes, em estado de evolução” (FLOR DE CÂMI, 2012). O labirinto destemporalizado é avesso às condensações além do instante, mas o que envolve o “eu e o outro” é a sensação de uma transformação acontecendo, visível pelas superfícies de vidro do “eu” e do “outro”.

[...] frequentei centros kardecistas e umbandistas, apesar de reikiana nível II precisei do reiki de outras pessoas, fiz terapia com florais de Bach (tomo até hoje), Saint Germain, psicoterapia Gestalt e Hatha Yoga, aliás, a prática do yoga, através de exercícios respiratórios e ásanas me fez conectar com minhas emoções mais profundas e inconscientes. Elas vieram à tona e eu não sabia o que fazer e não entendia o que se passava, então busquei ajuda de que falei antes. Acho que não vivi minha dor. Foi um longo período de peregrinação, busca e aprendizado. Deus maravilhoso pôs anjos em meu caminho que me conduziram a caminhos antes nunca percorridos, aprendi muito, quebrei preconceitos e orgulho, me perdi para me achar novamente, desconstruí certezas que se enraizavam em minha mente e alma. Evolução sempre, isso é o que importa para mim... Criei este blog em janeiro de 2009, passou a ser parte da terapia. Buscar imagens, textos, mensagens de reflexão que refletissem minha busca e que pudessem ajudar a mim e a outras pessoas me faz muito bem. (MELO, 2012).

Compartilho porque escrever é minha medicina, me cura, me expande me realiza, me faz compreender a mim mesma e ao outro. Escrevendo rastreio o mais profundo de minha mente e sentimentos. Mesmo sem pensar, sem muito refletir, meus dedos sabem onde encontrar o que precisa se expressar. Tenho alma vicejante a céu aberto, e compartilhando aquilo que sou, sem medo e reservas, descobri que também curo o outro, que ilumino que inspiro. (FLOR DE CÂMI, 2012).

Com postagens de textos livres, sem fim, não devem ser utilizados como referência e sim apenas como meios de contribuição para o autoconhecimento e, principalmente, para o reconhecimento acerca de quem somos verdadeiramente. Tudo que vem até mim e chega até você, é porque de alguma maneira pode ser útil para você também. (MUNI, 2012).

Da alma para a pele, do quarto para a transparência dos vidros, da superfície da minha tela, para a superfície da sua tela. O diálogo textual acontece na cumplicidade dos vidros, despudorando-se ao “outro”, porque o “eu” é um “outro” também, um “outro” que também faz o jogo de espelhos acontecer a partir do seu “eu”. Parte-se sempre do pressuposto do valor da própria busca e da experiência construída a caminho. Também se reconhece que há a “cura” no diálogo, tanto para si, em diálogo consigo próprio, como também para o outro, que testemunha o relato, ainda que este acolhimento seja apenas a efêmera relação textual do tela-a-tela. O que parece imperar é a visibilidade da capacidade do ato de curar-se, de transformá-la em uma experiência textual para si e para o outro.

É preciso render-se, desaprisionar-se, abrir portas interiores, encontrar as respostas dentro de si. Não há mapas, nem atalhos, pois se trata de uma autodescoberta única e intransferível – uma verdadeira ALQUIMIA, transformação, integração de opostos, conexão com a essência e além. (BUENO, 2012).

Nessa eterna busca de quem sou e o que sou, haverá sempre um interesse mesclado entre a fé, a devoção, a entrega e a sabedoria, distante de uma realidade que talvez possa ser conflitante para muitos, mas que não me afasta de nada. (MUNI, 2012).

O acento parece ser sempre o da “autovalidação do crer” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 163). Os narradores parecem confirmar para si próprios, enquanto o caminho é narrado, a sua capacidade de validá-lo. Mas, paradoxalmente, o narrador também convida explicitamente o “outro” pelos blogs:

Criei este blog para servir como troca de experiência entre você e eu. Na verdade ele não é meu, é nosso. Sério! Espero que este espaço seja um canal aberto de diálogo com qualquer pessoa, tradição (espiritual ou não), abordagens ou assuntos. Também espero que o conteúdo do blog possa trazer de alguma maneira muitos benefícios a você. (OTA, 2012).

Hervieu-Léger (2008, p. 158) alerta que a autovalidação do crer aponta para uma tendência-limite: “a diversificação do crer suscita igualmente um movimento contrário de proliferação comunitária (...)”. Há uma necessidade de extravasar e intercambiar a experiência do religioso com outros que também partilhem do caminho de fazer sentido para si.

Nestes ensaios para se “estabilizar” as significações produzidas, há que se encontrar no outro “entre” e “além-telas”, uma espécie de reforço de pertinência da crença para si que cria estratégias para a sua validação. “É o que Hervieu-Léger chamou de “validação mútua do crer”, pois é na troca mútua que os indivíduos podem esperar encontrar meios de consolidar o universo pessoal de sentido dos quais se servem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 158).

Na ausência do apoio da validação institucional, é provável que o que foi significado para si e por si, seja uma mera efemeridade. Aqui se vislumbram as respostas para a necessária visibilidade e do pacto além-telas. E é exatamente por isso que Hervieu-Léger (2008) alertou para o consumo de bens materiais tematizados: livros, revistas, vídeos... E por que não os blogs? São ‘artefatos’ para tentar devorar o mistério, para intencionalmente devassá-lo, à revelia dos pudores literários de Lispector. São os caminhos para se agregar o que está solto no caminho, para as pequenas redes afinitárias de Maffesoli (2010, 2003), que celebram a heteronomia e o instante “do jeito que dá”, pois são muitos os rituais para que o abraço aconteça a caminho.

Conclusão

O cenário da pós-modernidade desafia qualquer solidez. Ao borrar limítrofes, faz líquidas as referências e, neste processo, também gera muitas tensões coletivas, já que impõe aos indivíduos a própria localização.

No balé do vestir e despir identidades, os indivíduos experimentam e encontram necessidade de validar a experiência em diálogo com o outro. O ambiente virtual também não se exime destas tensões e apesar de guardar particularidades, pode ser compreendido enquanto uma topografia para a manifestação/troca/apresentação e representação do religioso.

Os blogs foram sugeridos enquanto possível campo de pesquisas para a temática da auto-identificação religiosa. Estes territórios são propícios às cômodas “narrativas do eu” e para construir visibilidade para elas. Do outro lado da tela, trava-se um diálogo textual silencioso, mas que pode, potencialmente, incitar o leitor/observador a vir à cena principal: comentar, sugerir, compartilhar conteúdos, ou agregar novos seguidores. Os blogs são uma relação de troca que tanto acenam para a construção da autovalidação do crer como para a sua validação mútua.

Nestes novos rituais midiáticos de como “eu vou ao outro” e de como “o outro vem a mim”, criam-se possíveis jogos de espelhos textuais que guardam as particularidades da ambiência da internet, especialmente quando a questão é a reflexividade.

Neste breve exercício, foram trabalhados alguns fragmentos de relatos de blogs cujos narradores sinalizam a construção autônoma do sentido religioso “entre” e “para além” das tradições e instituições religiosas. Com eles, foram procuradas pistas que sinalizassem as motivações da visibilidade intencional das trajetórias sob este formato. Foi proposto que possivelmente houvesse um velado pacto “entre” e “para além” das telas.

Compreendeu-se que entre narradores e leitores parece se construir, de fato, uma espécie de “protocolo de navegação”. Neste “pacto”, as localizações estão esfumadas. Não faz muito sentido questionar-se acerca do real/ficcional, íntimo/público, observador/observado, produtor/consumidor. Navega-se e estar em rota é preciso.

Narrar a trajetória no blog parece “curar” o narrador, que também pressupõe que a visibilidade do processo pode curar o leitor. Mas, se tudo está esfumado, deduz-se que os papéis também podem se inverter e o leitor participativo, pelos *posts*, pode narrar a sua própria experiência e reconfigurar a trajetória do autor do blog de alguma forma. A sensação que parece imperar é a de que se está “em processo” e nos rituais do ir e vir, “eu e outro”, podem acontecer espelhamentos silenciosos, ou textuais, apesar de pontuais.

Talvez aí estejam as pistas para este “pacto velado” “entre” e “para além” das telas: fazer um convite ao outro nos labirintos de vidro, mas tecendo para ambos, fios de orientação textual, ou “cartas de navegação”, registrando assim, de alguma forma, fragmentos de memória daquilo que parece não poder se solidificar. Mas, ainda que pontualmente, localiza e

situa um tênue espelhamento, ritualizando sob novos protocolos, também novas promessas de incursão no mistério.

REFERÊNCIAS

AMARAL, A.; RECUERO, R. MONTARDO, S. *Blogs.com: estudos sobre blogs e comunicação*. Porto Alegre: Momento Editorial, 2009. Também disponível em: <<http://www.sobreblogs.com.br/blogfinal.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

BAUMAN, Zygmund. *44 Cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmund. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BERGER, Peter L, Peter L., LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BORGES, Jorge Luis. *Labyrinths: Selected Stories & Other Writings*. WW Norton, 2007.

BUENO, Kátia. *Despertar*. Disponível em: <<http://katiabueno.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

CAPPELO, Guida. *Muito além de mim... aqui dentro!* Disponível em: <<http://glaucotavares.blogspot.com.br/2009/06/os-donos-da-verdade.html#comment-form>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

FLOR DE CÂMI. *Diante de mim eu mesma*. Disponível em: <<http://diantedemimeuemesma.blogspot.com.br/p/eu-mesma.html>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

FRAGOSO, S; RECUERO, R; AMARAL, A. *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

GIL, Gilberto. *Se eu quisesse falar com Deus*. (1980). Letra e vídeo disponíveis em: <<http://letras.mus.br/gilberto-gil/16134>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

JUNGBLUT, Airton Luiz. O uso religioso da Internet no Brasil. In: *PLURA. Revista de Estudos da Religião*. vol. 1, nº 1, p. 202-212, 2010. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/15>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MAFFESOLI, Michel. Mediações simbólicas: a imagem como vínculo social. In: MARTINS, Francisco Meneses; SILVA, Juremir Machado da. *Para navegar no século 21: tecnologias do imaginário e cibercultura*. 3ed. Porto Alegre: Sulina, 2003, p.37-48.

MELO, Patrícia. *Luz da alma*. Disponível em: <<http://padmashanti.blogspot.com.br/p/minha-luz.html>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

MUNI. *Sobre mim*. Disponível em: <<http://vipassanamaste.blogspot.com.br/p/sobre-mim.html>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

OTA, Leonardo. *Sobre o budismo*. Disponível em: <<http://sobrebudismo.com.br/sobre>>. Acesso em: 26 jul. 2012.

PERES, Cacau. *A internet que aproxima*. Disponível em: <<http://aspiranteayogini.blogspot.com.br/2011/01/internet-que-aproxima.html#comment-form>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

SANTANA, Francisco. *Também um sonhador*. Disponível em: <<http://franciscosantana.blogspot.com.br/p/tambem-um-sonhador.html>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

SBARDELOTTO, Moisés. E o verbo ser fez bit: uma análise da experiência religiosa na internet. *Revista do Instituto Humanitas*. ISSN: 1806-003X, São Leopoldo: UNISINOS, edição 369, ano IX, p. 4-54, 15 ago 2011. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/.../58317-e-o-verbo-se-fez-bit-uma-analise-da-experiencia-religiosa-na-internet>. Acesso em: 30 jun. 2012.

SCHITTINE, Denise. *Blog: comunicação e escrita íntima na internet*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

SIBILIA, Paula. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

WIKIPÉDIA. *Blog*. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Blog>>. Acesso em: 24 jul. 2012.

AS DIVERSAS FACES DO SAGRADO FEMININO NO BRASIL: PROCURANDO EVIDÊNCIAS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE UM POVO

*Reinaldo da Silva Júnior**

Resumo

Procuramos apresentar a relação do povo brasileiro com um Sagrado feminino, disseminado na religiosidade popular e que promove uma relação direta com o mesmo, o que vemos como expressão do que chamamos de uma mística popular. Encontramos na figura de Maria um elemento simbólico que permite um sincretismo envolvendo as diversas tradições culturais da base de formação da nação brasileira (africanos, povos pré-colombianos e europeus). Nas Figuras de Yemanjá, Rainha da Floresta e Nossa Senhora o Sagrado feminino reverbera entre as práticas de adoração e devoção do povo, criando espaços onde a manifestação hierofânica e a experiência mística ganham um colorido mais acentuado. Entendemos que esta característica está inscrita nas raízes do que definimos por brasilidade, algo que dá uma identidade cultural a partir de uma identidade espiritual moldada pelo encontro de tradições que se completam.

Palavras-chave: Mística. Experiência religiosa. Sincretismo. Diálogo religioso.

Introdução

Este texto é um ensaio sobre minha tese de doutorado, onde procuro investigar a relação do povo brasileiro com um Sagrado feminino, tendo como ponto de encontro simbólico a figura de Maria, que se apresenta em outras tradições numa identificação arquetípica com os símbolos sagrados femininos – Iemanjá no Candomblé e Rainha da Floresta no Santo Daime - promovendo o que vamos definir como sincretismo, tendo o cuidado de entender o termo como o coloca Ferretti: “Embora alguns não admitam, todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo”(FERRETTI, 1997).

Nossa questão é: A experiência com o Sagrado feminino, representado nesta multiplicidade simbólica, pode servir como evidência para identificarmos uma expressão religiosa típica do povo brasileiro? Neste ensaio trabalharei com mais vigor a hipótese central de minha pesquisa: A possibilidade de identificar possíveis sinais que nos permita verificar a

* Doutorando em Ciência da Religião – UFJF. Bolsista da CAPES. reipsi@yahoo.com.br

experiência religiosa do brasileiro em sua condição mais íntima e buscando perceber os traços desta experiência com o sagrado feminino nestes sinais.

Alguns problemas são colocados para esta nossa jornada: é possível identificar a presença do Sagrado, como um totalmente outro, transcendente, dentro de uma cultura, ou o que estará se manifestando serão sempre os elementos simbólicos do universo cultural específico? Neste sentido tenho o desafio de não forçar uma interpretação universalista e perene junto a uma leitura mais culturalista sem, no entanto, perder de vista a visão mais profunda que se pretende dar ao fenômeno religioso: “A religião é parte fundamental do sistema de vida de um povo exatamente porque fornece o quadro de representações que funda ou sobre o qual se assenta a noção da verdade original deste sistema”(MACEDO, 1989. p. 13). Fica clara a nossa prioridade ao elemento propriamente religioso, entendendo que o mesmo se distingue de outras dimensões existenciais, tendo, com elas uma íntima relação, mas não podendo ser deduzida a uma observação psicológica, sociológica, histórica, biológica, antropológica ou filosófica.

Não há a pretensão de convencer todos a seguir este mesmo pressuposto, mas é preciso que os possíveis críticos do trabalho façam suas considerações reconhecendo este lugar de saída de minhas proposições, por isso é minha obrigação deixá-la o mais transparente possível, em nome do rigor que o texto científico exige. Sabemos que, em se tratando de tema tão complexo, não teremos um consenso, mas isto não deve inibir o diálogo na tentativa de alcançarmos uma compreensão mais ampla possível do fenômeno.

Ainda em referência ao problema do sincretismo, na introdução de seu livro *As muitas religiões do brasileiro*, Cupertino já nos alerta para a posição de cientistas sociais e autoridades eclesiais de ligar o termo à mistura de “doutrinas sérias com credences menores”(CUPERTINO, 1976). Nosso caminho, no entanto, vai por outra seara, como já apontamos acima; o que procuro é perceber este conceito como expressão de uma evidência apodítica da religiosidade brasileira. A concepção de Husserl deve se apegar à ideia de arquétipo para aproximar o conceito de sincretismo ao conceito de gênero feminino e firmar, na figura de Maria, a manifestação religiosidade brasileira.

Na construção deste caminho é que se desenrolará o debate sobre a veracidade do fenômeno religioso e a capacidade que temos de abstrair-lo em conceitos. Segundo Neumann “O símbolos dispõe, como o próprio arquétipo, de um componente dinâmico e de um componente material. Eles abrangem a totalidade da personalidade humana por eles estimulada e fascinada, induzindo a consciência a interpretá-la”(NEUMANN, 2006. p. 22), mas esta expressão simbólica não poderia estar enraizada numa experiência de transcendência

real que leva a pessoa ao encontro do/a sagrado/a? Segundo Penna, mesmo reconhecendo os limites de nossa compreensão do termo, que vai ser forjado dentro de uma visão cultural dualista, o “arquétipo é uma unidade metafísica”(PENNA, 2009. p. 32) e como tal pode ser tido como um caminho para chegar à evidência apodítica da experiência religiosa, se entendemos que a mesma é uma experiência de unidade com o/a sagrado/a¹.

Nesta construção de um conceito que defina a religiosidade brasileira em sua condição mais íntima, o feminino se mostra um elemento de ligação que faz com que as diversas culturas que compõem nossa matriz étnica se encontrem, burlando inclusive o modelo de vida europeu que domina a elite social do país. Neste contexto precisamos compreender qual a importância da figura de Maria, como elemento proveniente da tradição colonizadora. Será que, ao ser incorporada pelas tradições negra e indígena, dá visibilidade e autenticidade para as mesmas, garantindo dentro de um universo de pluralismo religioso uma coesão fenomenológica?

Steil afirma que “o campo religioso popular é diversificado e sincrético”(STEIL, 2001. p. 33), mas esta observação sociológica pode se transformar numa constatação fenomenológica e servir para delimitar a experiência religiosa de um povo? Esta é outra questão que terei de responder no percurso de minha pesquisa.

É importante ressaltar que o principal material que utilizarei para minhas análises serão os recolhidos nos campos de pesquisa. É a partir dos relatos de vivências dos crentes que poderei conduzir meus argumentos na busca de desvelar as características mais íntimas da religiosidade do brasileiro, procurando sempre aquilo que faz com que as pessoas compreendam ser a experiência uma experiência religiosa, o referencial teórico serve apenas como um suporte para enriquecer o debate, sendo, em muitos casos, insuficiente para alcançar o sentido último da experiência com este Sagrado feminino.

1 Algumas contribuições teóricas

A questão de gênero, quando pensada em relação à compreensão do Sagrado, nos coloca inicialmente numa encruzilhada: se o colocamos como substantivo não podemos prescindir das referências masculina e feminina ao se tratar dele, ao mesmo tempo que se está

¹ Vale destacar a posição de William James, que a partir de uma premissa pragmática reconhece a experiência mística como uma experiência de unidade que, enquanto tal, não pode ser compartilhada mas pode e de vê ser observada a partir de suas características empíricas. Conferir JAMES, William. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995. XVI e XVII conferencias.

falando de algo que deveria, pela sua natureza absoluta e transcendente, ultrapassar esta dicotomia própria de uma representação dualista da realidade.

A perspectiva de Otto do Sagrado como uma categoria composta de sentimentos racionais e elementos irracionais, mas sendo uma categoria a priori (OTTO, 1990. p. 149), nos dá certo auxílio, pois delimita um lugar para se pensar este sagrado feminino – o campo da razão – não por ser ele mais apropriado ou mais fiel à verdade, mas por ser o lugar que nos resta enquanto pesquisadores e não crentes vivendo a experiência; mas fazemos uma ressalva à maneira com que o autor trata a questão:

As ideias racionais do absoluto, da perfeição, da necessidade e da entidade, assim como a do bem enquanto valor objetivo e objetivante obrigatório, não precedem de qualquer percepção sensível, seja de que gênero for, e não pode explicar-se a não ser por semelhante elevação (OTTO, 1990 p. 159.).

O pensamento de Otto nos remete à ideia kantiana de uma razão pura. Preferimos seguir o conselho de Tillich que diz: “quando começar pela parte epistemológica, indique claramente tudo que dá por pressuposto, tanto com respeito à razão quanto com respeito à revelação” (TILLICH, 2005. p. 86.). Pois, não podemos desprezar nossa condição de sujeito num mundo e, na verdade, quando falamos de um Sagrado, falamos da relação que este sujeito no mundo tem com este referencial. Seguimos aqui a proposição de Van Der Leeuw, quando afirma a relação entre estas duas dimensões existenciais:

Todo exterior regressa a um interior; vice e versa, não existe interior algum sem exterior ou, em caso de havê-lo, não se mostraria. Uma pedra sagrada, um deus, um sacramento, são vivências, exatamente o mesmo que o temos, o amor e a piedade. Por que, em ambos os casos se trata para nós do que se mostra, o que se anuncia em signos. (VAN DER LEEUW, 1964. p. 442).

Espinosa falava da necessidade que as coisas criadas tinham de uma essência (ESPINOSA, 1997. p. 40.); sem alimentar ainda mais a polêmica do conceito, vamos interpretá-lo como uma co-relação entre a razão e os sentimentos, as ideias e a experiência empírica dos sentidos, uma interdependência que constrói a realidade.

Com isso nos perguntamos se pensar um Sagrado feminino e identifica-lo como representação característica da religiosidade brasileira não seria perceber o significado simbólico do mesmo no processo de construção de uma identidade social e cultural de um povo? Identidade esta que não se dá apenas pela relação objetiva entre as pessoas, mas também por uma ligação subjetiva primária, subjetividade esta que extrapola o indivíduo. A

definição de Luckmann, entendendo a religião como “autotranscedência simbólica”(LUCKMANN, 1967. p. 183), pode contribuir com este olhar.²

A contribuição de Jung, quando entende o universo simbólico como representação dos arquétipos e os mesmos como sendo a origem das formas que nos apresentam os objetos, nos dando a capacidade de conhecimento (JUNG, 2008. p. 70), reforça a visão acima. Seguindo esta linha Penna afirma:

Os arquétipos são órgãos da psique que servem ao processo adaptativo do ser humano e que surgem metamorfoseados com caras da cultura local. Constituídos como sistemas vivos de reação e prontidão, eles condensam toda vivência humana passada na face da terra. (PENNA, 2009. p. 32-33).

Por isso, falar desse Sagrado feminino no Brasil poderia ser, portanto, falar de um processo sincrético que aproxima culturas, rompendo barreiras geográficas territoriais³. Libânio expressa muito bem esta realidade ao falar do encontro de identidades culturais desenraizadas na constituição de uma matriz sincrética brasileira (LIBÂNIO, 2002. p. 118). Este “desenraizamento” não deve ser visto como superficialidade, mas sim como capacidade de se mover perante o novo que se coloca no processo histórico no qual estamos inseridos enquanto seres no mundo.

2 Pensando os fundamentos da experiência com o Sagrado feminino no Brasil

Percebam que o desafio colocado pelo tema é extenso, passando por aspectos psicológicos, sociológicos e filosóficos, questiona a natureza do Sagrado como essência da vida fenomenológica, ou, da vida que se apresenta no mundo material, sua manifestação fenomenológica e a relação deste sagrado com a constituição ontológica do ser humano. Atravessa conceitos como sincretismo, essência, matriz cultural, experiência mística, gênero, arquétipo, dentre outros.

Dentro deste mosaico precisamos encontrar um caminho, uma direção que nos garanta alguma coerência na análise do que temos observado na relação com as pessoas que desnudaram suas almas, narrando suas vivências e como reconheciam a presença do sagrado

² Para maior aprofundamento do conceito: LUCKMANN, T. *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. Virginia: Macmillan, 1967.

³ O assunto foge ao tema de nossa tese, mas não poderia deixar de citar o trabalho de Milton Santos que trata de uma nova perspectiva para a geografia que ultrapassa a demarcação territorial, trabalhando o conceito de categoria de formação social e a relação entre o espaço e a totalidade. SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2008.

em suas vidas; conversas francas, sem meias palavras ou reservas envergonhadas que precisam ser respeitadas na sua autenticidade afetiva. Mas, precisamos lembrar a constatação de Lima Vaz, que apresenta a mudança do status da mística na modernidade, deixando de ser adjetivo e se tornando objeto:

Com efeito, por ser radicalmente inobjetável, o Absoluto transcende, centro real da experiência mística, é posto sob suspeita ou é negado pela razão da modernidade, que não reconhece, por princípio, a legitimidade do procedimento transracional da inteligência espiritual, órgão próprio da contemplação. (LIMA VAZ, 2000. p. 78).

Quando valorizamos a experiência religiosa vivida pelo crente nos entregamos à busca de uma mística, que, como afirma Lima Vaz, é próprio da contemplação, mas esbarramos nas tradições que vão dar forma a esta contemplação, procurando racionalizar a experiência. É com esta certeza que entendemos a diversidade de formas que o Sagrado feminino ganha na expressão popular desta vivência mística, representado por um caldeirão cultural que, como destaca Libânio, “Não criaram religiões paralelas, elas antes se influenciaram mutuamente em suas cosmovisões práticas”(LIBÂNIO, 2008. p. 118.).

Portanto, quando nos propomos falar das diversas faces do Sagrado feminino, dando ênfase nas representações que a mesma assume para o povo brasileiro, ao mesmo tempo em que assumimos os limites de interpretação que a razão tem pra lidar com o fenômeno religioso de fundo, ou seja, a experiência subjetiva, íntima, do ser humano com o sagrado, que paradoxalmente lhe remete à transcendência, podendo apenas falar da mesma de maneira metafórica; estamos também procurando nos aproximar de uma *experiência religiosa mística popular* que dá às pessoas uma unidade intuitiva de interpretação da realidade, fazendo com que o coletivo tenha uma mesma percepção de seu mundo e seu espaço. Este processo vai dando forma aos arquétipos do inconsciente coletivo⁴, garantindo ao grupo uma identidade intersubjetiva ou psíquica; identidade esta que se apresenta em traços de comportamento, maneiras de sentir o mundo, o que implica, também, na consolidação de uma ética, de uma estética, de uma política, ou seja, de uma cultura em toda sua complexidade.

Procuramos uma leitura que não se prenda no objeto (realismo, funcionalismo) nem tão pouco ao sujeito (idealismo, subjetivismo), mas que procure superar esta dicotomia epistemológica na procura de uma verdade que acolha estes dois extremos. A intenção não é esgotar o debate, mas apresentar uma alternativa que nos permita reconhecer elementos essenciais na configuração dos fenômenos sem separá-los da condição dialética própria da

⁴ Para uma definição mais precisa dos termos: JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. p. 53-60.

perspectiva histórica temporal na qual nos encontramos inseridos enquanto seres de materialidade.

Entendemos que, se o mundo material está numa constante transformação e que a diversidade advinda deste processo é uma característica empírica da realidade, não precisamos perder de vista que esta dinâmica se dá abarcada por um absoluto atemporal do qual saem leis, princípios, estruturas, formas, cosmogonias, que são o fundamento de todo o posterior.

3 Articulando teoria e experiência

A partir do conceito fenomenológico de essência, assim como posto por Husserl, procuramos acrescentar elementos da psicologia e da sociologia para viabilizar a construção de um conceito que falasse de uma singularidade cultural. Nos perguntamos se é possível, no campo da razão, algo que, ao mesmo tempo, demarque uma experiência única e real, que possa distingui-la de outras experiências da mesma ordem, faça também uma aproximação intuitiva entre culturas e práticas diversas, dando às mesmas uma só direção, um só sentido e significação afetiva e espiritual. Hegel afirma categoricamente que o espiritual é superior à natureza (HEGEL, 1996. p. 27.); não chegamos a tanto, na verdade, o que propomos vai mesmo de encontro com esta afirmação, visto que procuramos enxergar espiritual e natureza numa mesma condição de importância, sendo ambas as dimensões existências que, articuladas, permitem a expressão do todo.

Tratamos, neste trabalho, de três figuras específicas do imaginário mítico do brasileiro: Maria, Iemanjá e a Rainha da Floresta. As duas primeiras dispõem apresentações, pois são figuras públicas, com presença recorrente nas manifestações culturais de nossa terra, como músicas, teatro, cinema, festas populares, etc. A terceira ainda está restrita a um grupo específico, os praticantes das religiões ayahuasqueiras, bem comum no norte do país, ganha mais visibilidade no sul e sudeste com a disseminação do Santo Daime e da União do vegetal (UDV).

Metodologicamente é preciso ressaltar que nossa abordagem parte da experiência vivida pelas pessoas, procurando resguardar o significado simbólico que as mesmas tem para cada crente, buscamos identificar características semelhantes entre estes vários signos, avançando nos limites de interpretação das confissões e mergulhando em sentidos mais profundos de um imaginário coletivo. O que mais nos interessa é encontrar os traços que James descreve como característicos da vida religiosa:

Resumindo da maneira mais ampla possível as características da vida religiosa, tais como elas se deparam, encontramos as seguintes crenças: 1) que o mundo visível é parte de um universo mais espiritual do qual ele tira sua principal significação; 2) que a união ou relação harmoniosa com este universo mais elevado é a nossa verdadeira finalidade; 3) que a oração ou a comunhão interior com o espírito deste universo mais elevado - seja ele Deus ou a lei - é um processo em que se faz um trabalho, e que a energia espiritual flui e produz efeitos psicológicos e materiais, dentro do mundo fenomênico. A religião inclui também as seguintes características psicológicas: 4) um novo sabor que se adiciona com dádiva à vida, e que assume a forma de encantamento lírico ou apelo à veemência e ao heroísmo; 5) uma certeza de segurança e uma mistura de paz e, em relação aos outros, uma preponderância de afeições extremosas (JAMES, 1995. p. 300).

Estas observações são reiteradas, de maneira bem simples e expressiva, pelas falas de nossos interlocutores, como o do membro da casa dos Filhos de Gandhi: “Aqui, meu filho, somos guiados, não guiamos, somos conduzidos pelas mãos de nossa Mãe e temos que ter coragem e nos entregar a Ela”. A devota de Nossa Senhora de Natividade, como que fazendo coro ao adepto do Candomblé, afirma: “Se te entrega na mão da Virgem seus problemas acabam. O mundo concerta; dá pra entender?”

Para que sejamos honestos com nosso procedimento metodológico e com as interpretações que fazemos dos registros e campo, precisamos novamente voltar a James:

Em minha primeira conferência, defendendo o método empírico, eu predisse que, fossem quais fossem as conclusões a que pudessemos chegar, elas só poderiam ser alcançadas por julgamentos espirituais, por apreciações da importância da religião, tomada em conjunto para a vida. (JAMES, 1995. p. 300).

Não que fiquemos apenas na observação empírica, mas guardamos esta premissa pragmática como uma forte referência para nossa interpretação analítica. A perspectiva junguiana da psicologia profunda também nos auxilia na leitura dos dados de campo, onde nos é apresentado a relação do crente com o sagrado feminino; inclusive, temos nesta abordagem uma explicação para a afirmação de James, mostrando como não é possível fugir da viceralidade de uma lógica subjetiva, pois, como afirma Neumann: “Quando a Psicologia Analítica se refere à imagem primordial ou ao arquétipo da Grande Mãe, não se refere à existência de uma imagem concreta existindo no tempo e espaço, mas uma imagem interior em operação na psique humana”(NEUMANN, 2006. p. 19).

Ainda, segundo o autor, nesta esfera o feminino está carregado de um duplo caráter: a elementaridade ou essência e a transformação ou existência (NEUMANN, 2006. p. 35). O adepto do Candomblé demonstra muito bem esta duplicidade de papel quando afirma: “Moço, Iemanjá é da Mãe África, ela vem de lá e traz consigo o que é de lá. Mas agora ela está aqui, e

aqui ela precisa vestir as roupas do lugar, por isso veio como Nossa Senhora dos brancos, mas a rainha das águas não esquece suas origens”. Também no daime estas duas dimensões se apresentam alegoricamente na metamorfose que permite à Rainha da Floresta ganhar diversas formas sem perder suas características originais de acolhedora, provedoras dos anseios e necessidades do ser humano, o líder de uma comunidade assim expressa esta condição da Mãe: “O feminino é forte no Daime, a chacrona é o feminino, assim como a Rainha, que pode ser Nossa Senhora, pois foi assim que se revelou ao mestre Irineu; primeiro falou que era a Rainha da Floresta, depois explicou que era Nossa Senhora da Conceição, que era a mesma coisa. Iemanjá é só outro nome, mas a força é a mesma. Aqui na terra a madrinha representa esta força feminina. Não podemos nos encontrar com o poder absoluto, ele nos consome, então precisamos da Mãe para intermediar, ser a presença do absoluto entre nós”.

A relação do feminino com a Terra é, como nos demonstra Eliade⁵, algo que atravessa culturas e tempos⁶, reforçando a ideia dos arquétipos junguianos; e esta representação simbólica tem um claro sentido de dar um valor ao lugar, o reconhecimento do Sagrado feminino é o reconhecimento da sacralidade da própria terra e, conseqüentemente, do lugar em que vivemos. Como afirma o autor: “A Terra era, pois, nas primeiras experiências religiosas ou intuições místicas, o lugar todo que se achava à volta do homem” (ELIADE, 1998. p. 198.). E, neste sentido, as figuras do Sagrado feminino no Brasil parece dar aos seus seguidores uma identidade territorial bem marcada. Em Natividade, o sítio da aparição, onde tem o santuário da Nossa Senhora de Natividade se distingue do santuário oficial da igreja Católica, que é a basílica de Nossa Senhora da Natividade. No sítio da aparição ha uma preocupação de resguardar as ligações com a natureza, a qual a santa se utilizou para afirmar sua presença (a pedra Cefas, a água benta da nascente e a casa de Maria, feita de pedra)⁷. O mesmo se observa na relação dos daimistas com o chá sagrado e em toda sua ligação com a floresta, é bem representado nos cuidados com as folhas e as raízes que serão utilizados no feito da bebida, o ritual de limpeza e seleção tem todo um sentido de purificação.

Eliade ainda nos lembra que as primeiras teofanias da Terra estão ligadas também à maternidade (ELIADE, 1998. p. 199) e, seguindo este indicador, não podemos deixar de

⁵ ELIADE, M. Tratado de história das religiões. Cap. VII.

⁶ Vale a ressalva feita pelo próprio autor: “Mas, se nos ocuparmos exclusivamente de morfologia religiosa, tal já não será possível: encontramos-nos – aqui como em outros capítulos – perante gestos, crenças e teorias que pertencem ao ciclo de civilizações diferentes, cujas idades e estruturas são diferentes. Tentemos, no entanto, ver quais são as linhas-mestras deste conjunto de fatos que os índices das grandes monografias distribuem pelos títulos: ‘Terra’, ‘Terra-Mãe’, ‘divindades da Terra’, ‘espírito telúrico’, etc.” ELIADE, M. Tratado de história das religiões. p. 194.

⁷ Para maiores detalhes sobre a aparição mariana em Natividade ver minha dissertação de mestrado “Nossa Senhora de Natividade, a presença do sagrado no Brasil: um estudo fenomenológico”. PPCIR/UFJF, 2007.

insinuar a condição de geradora do Sagrado delegada à figura de Maria – Mãe de Deus – e de Iemanjá – mãe dos orixás – dando, também, às mesmas a condição de mãe de toda a humanidade.

No Brasil esta representação ganha um significado todo especial quando acolhemos uma santa negra como padroeira, ainda mais quando esta sai das águas, fazendo, de maneira misteriosa ou inconsciente, uma analogia entre a figura católica e a do candomblé. Penna faz uma brilhante descrição desta relação simbólica: “As águas lodosas do rio Paraíba que deram à Aparecida a cor de nossa gente. E a devolveram como para dizer que precisamos aceitar que somos uma gente só”(PENNA, 2009. p. 205.). Esta mesma ideia colhemos nos relatos dos crentes que passam pelo santuário de Natividade: “Esta nossa Mãe não é de uma igreja, é do povo”; “Eu não sou católica, mas quis vim ver a pedra e estar neste lugar, sei lá, tem uma paz, não pode ser algo do mal”.

Santos nos lembra a importância de entender que a apreensão do particular nos dá apenas uma fração do todo (SANTOS, 2008. p. 25.), portanto, quando nos detemos no estudo da relação de um grupo – ou de alguns – com um sagrado feminino num período histórico e num espaço geográfico delimitado, temos a consciência de que estamos abarcando apenas uma fração da realidade, ou melhor dizendo, do Real; mesmo se pensarmos na realidade social e cultural, nossa amostragem ainda assim não pode ser tida como a representação total. Por isso não temos a pretensão de fazer uma generalização indiscriminada ou reduzir a religiosidade do brasileiro ao aspecto por nós escolhido para este estudo, sabemos e reconhecemos a complexidade desta dimensão existencial e que a mesma não pode ser enquadrada em estereótipos ou paradigmas racionais, por mais favoráveis que eles sejam ao tema.

Mas também não podemos negligenciar o fato de que estes traços trazem em si as marcas do todo do qual eles se referem, sendo de alguma maneira um reflexo opaco do mesmo. Utilizando as palavras de Velho: “Talvez estejamos diante não apenas de construções nossas, mas de verdadeiras sínteses descritivas oriundas da captação de digestão de informação que, por sua vez, projetamos sobre o mundo, tornando essas sínteses estruturantes” (VELHO, 2003. p. 14.).

O autor afirma ainda que este caminho nos leva à apreensão da totalidade, que seria a vocação primordial da religião e da arte (VELHO, 2003. p. 14.). Em um tempo regido pela diversidade, falar em totalidades pode parecer contraproducente, mas não tememos as críticas, pois nossa intenção não é outra senão encontrar nelas – críticas – fundamentos para melhorar nossa argumentação; entendo que só é possível corrigir de interpretação quando os mesmos

nos são apontados. Neste sentido os termos universal, essência, totalidade, para nós, não estão presos a velhos axiomas como dogmas, mas se apresentam como modelos abertos e propiciam, na sua concepção epistemológica o encontro do diferente garantindo a autonomia das particularidades hermenêuticas da realidade empírica e contextual da materialidade, sem perder de vista que esta, para não se tornar esquizofrênica, precisa de uma unidade que dê sustentabilidade às partes.

A fala do líder daimista expressa muito bem este cuidado: “Não fazemos propaganda de nossa religião, nem tão pouco queremos que todos a sigam como uma verdade única; sabemos que o Daime não é para todos, pois a cada um foi dado um caminho, mas sua mensagem é universal e encontra eco em outras crenças. Se todos aprendessem que, mesmo falando de maneiras deferentes, falamos das mesmas coisas, os problemas de convivência acabariam”.

Leila Amaral utiliza do conceito de “interpenetrações múltiplas”(AMARAL. 2003. p. 22.) para explicar a relação que se estabelece entre culturas que se encontram, sendo o Brasil um celeiro para esta interpenetração, principalmente no campo religioso. A autora se utiliza de Tassinari para encorpar seu discurso: “Uma superposição de signos que será síntese, mas sincretismo, deslizamento contínuo de formas e significados”(TASSINARI, 1997. p. 203.).

Esta perspectiva pode enriquecer também nosso discurso, pois admite que existe uma imbricação dos significados simbólicos e das experiências subjetivas, construindo um novo campo de existência, ou, um campo de existência que se renova em um movimento de significações e vivências contínuas. O Sagrado feminino se apresenta exatamente como o novo, o que gera a vida e a sustenta, uma referência que vivifica a crença pela proximidade empírica deste/a Sagrado; o feminino é sentido como se sente o aconchego do colo materno, se traduz em paz, esperança, renovação das forças e da disposição para a vida. “Vir aqui é lavar a alma, saber que vale a pena a luta do dia a dia”; é a afirmação da peregrina de Natividade. “Depois que iemanjá vai embora só quero descansar, estou em paz, cumpri meu trabalho, foi tudo bem”. Responde o Babalorixá. “Depois dos trabalhos saímos renovados, não é uma experiência comum, pois dançamos a noite toda e deveríamos estar cansados, mas não é esta a sensação que temos, estamos leves e com energia para a vida”, relata o daimista.

A devoção a Maria não é a única coisa que os aproxima; a certeza de que a diversidade do mundo simbólico e do mundo material, não anula o poder maior unificador do universo e dos tempos, a realidade holística da qual pertencemos; esta diversidade na verdade fortalece este todo demonstrando a abrangência infinita de suas possibilidades. Reconhecer este todo nas partes é fazer o movimento em direção ao transcendente a partir de um mergulho ao nosso

interior mais profundo. Se não podemos transcender na plenitude do termo, pelos limites de nossa condição existencial, podemos ao menos chegar à consciência transcendental, como o propôs Husserl, e este salto é intuitivo e não racional. Por isto, para entender como os devotos do Sagrado feminino se reconhecem em diversos signos é preciso ter uma forte compreensão do lugar deste arquétipo na existência do ser humano. É preciso experimentar a vivência materna, pois só ela desperta os sentimentos que nos levam a este Sagrado feminino, permitindo reconhecê-lo na origem do nosso ser.

Conclusão

Não podemos afirmar qual o elemento predomina nesta experiência, se o psicológico, o social, o espiritual; mas podemos afirmar que todos eles estão presentes. O psíquico com seus arquétipos que se instauram no inconsciente coletivo e nos dá a referência simbólica afetiva do feminino como uma das condições ontológicas do ser. O social, que estrutura a função feminina e dá a ela um lugar no mundo, também simbólico, alimentando o imaginário cultural de um povo. O espiritual, quando a experiência arrebatadora do Sagrado feminino se apresenta ao crente, fazendo com que o mesmo dobre os joelhos e sinta a força desta presença no seu interior, é um fora que está dentro.

Esta condição, que produz uma dialética bem peculiar de inclusão na alteridade, pode ser aplicada na demarcação da brasilidade no que diz respeito à relação com o Sagrado feminino; ao mesmo tempo em que é uma relação universal e de todas as culturas, como nos mostra Eliade, Jung, Neumann, Penna; é também uma maneira peculiar do brasileiro, que aparece em seus hábitos, sua arte, seu vocabulário, algo que lhe dá uma referência, se apresentando como uma marca, aquilo que o distingue dentre os outros e o identifica com seus pares.

Um grande mestre, um professor querido, me disse certa ocasião que só era possível falar em essência, unidade, ou termos correlatos, na mística. Não tenho como discordar de tão estimado e preparado mestre, pois profundo conhecedor do tema que é, e, se o chamo assim, é por me entender seu discípulo. Por isso devo afirmar que, ao me deparar o Sagrado feminino revelado nas experiências que pude investigar, só posso concluir que são elas legítimas expressões de uma mística popular, uma mística que não se restringe, mas se expande no coletivo e na diversidade de significações simbólicas.

É preciso esmiuçar muito mais os aspectos psíquicos e sociais desta relação, mas o aspecto espiritual será sempre presente neste arranjo hermenêutico de compreensão. O

Sagrado feminino, como componente do universo religioso, estará sempre deslizando na nossa capacidade intelectual e na racionalidade, mas não temos como negar sua presença, pois ela se mostra em cada canto de nossa existência.

Podem, ainda, nos denunciar pela superficialidade dos relatos e até por uma certa montagem, numa clara manipulação do rumo das análises e comparações. Para responder a tais questionamentos trago apenas novas questões: é possível alguma hermenêutica que não traga consigo uma direção? A ciência, enquanto método de interpretação da realidade que é, pode fugir desta condição do conhecimento humano? Nosso relato com certeza é insuficiente – devemos lembrar que este é apenas um ensaio da tese – mas o que ele precisa dar conta é de demonstrar como se dará o trabalho de garimpagem que preciso fazer de todo o tempo de contato que venho tendo com os grupos e com os crentes individualmente, procurando apresenta-los em sua originalidade, ao mesmo tempo que procuramos ouvi-los em diálogo com outros autores que se debruçaram e ainda se debruçam sobre o tema.

Neste momento de nosso trabalho já temos algumas certezas: 1 - não podemos nos fechar a uma interpretação contextual para compreender o fenômeno da experiência religiosa, é preciso que as diversas formas nos leve a uma expressão mais definitiva do religioso que, mesmo sobre outro título, remeta aos mesmos sentidos à quem por ele passe. 2 - O respeito pela alteridade, pela diferença, é um grande passo para alcançarmos este lugar comum que nos coloca todos na condição de seres no mundo. O que nos faz iguais perante o absoluto são nossas diferenças. 3 - Podemos encontrar respostas para nossas perguntas, mas elas sempre nos levarão a novas perguntas.

Por isso as dúvidas parecem sempre mais fortes em mim: A relação com o Sagrado feminino no Brasil, por mais que seja evidente fenomenologicamente, pode dizer sinceramente de uma qualidade da religiosidade tupiniquim? Em tempos de hibridismos, bricolagens, sincretismos, globalização, teria alguma relevância buscar elementos essenciais para delimitar uma cultura? Esta ação já não seria em si só contraditória? Não teria nesta busca muito mais uma ação militante em defesa de uma compreensão do mundo do que uma investigação “limpa” e criteriosa?

Todas estas questões, espero, vão servir para que fique atento ao que produzo. Não posso responder a nenhuma de forma definitiva, mas posso garantir o rigor de minha narrativa, procurando sempre a transparência na condução dos trabalhos, inclusive para assumir limites e intervenções pessoais no processo.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, L. *Um espírito sem lar*. In: VELHO, O. (ORG.) *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: attar, 2003.
- BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CUPERTINO, Fausto. *As muitas religiões do brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- ELIADE, M. *Tratado de histórias das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos*. (Os Pensadores). Nova Cultural: São Paulo, 1997.
- FERRETTI, Sergio F. *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. Anais V Congresso Afro-brasileiro. Salvador, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Estética* (Coleção os pensadores). São Paulo: nova Cultural, 1996.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LUCKMANN, T. *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. Virginia: Macmillan, 1967.
- LIBANIO, J.B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, H. C. de *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Imagens do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.
- NEUMANN, Erich. *A Grande Mãe. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: edições 70, 1990.
- PENNA, Lucy. *Aparecida do Brasil: a madona Negra da abundância*. São Paulo: Paulus, 2009.
- SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- STEIL, Carlos Alberto. *Catolicismo e cultura*. In: VALLA, Victor Vicent. (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- TASSINARI, A. et all *Nuno Ramos*. São Paulo: Ática, 1997.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VAN DER LEEUW, G. *Fenomenologia da Le religión*. Fondo de cultura econômica: México, 1964.

VELHO, O. (ORG.) *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: attar, 2003.

DO EXCLUSIVISMO AO INCLUSIVISMO: UMA ANÁLISE DAS MUDANÇAS NO ESPAÇO SAGRADO DA IGREJA SÃO FRANCISCO DAS CHAGAS, EM B. HORIZONTE – MG

*Roberlei Panasiewicz**
*José Carlos Talim***

Resumo

Podemos pensar o Concílio Vaticano II como um divisor de águas e como o emergir de uma nova consciência ante o diálogo da Igreja Católica com as religiões e com a cultura moderna. No interior da Teologia das Religiões emergem paradigmas que procuram tematizar o momento anterior e posterior ao Concílio Vaticano II denominados de exclusivismo (ou eclesiocentrismo) e inclusivismo (ou cristocentrismo). Essa mudança paradigmática teológica provocou transformações na maneira de compreender o espaço sagrado refletindo em transformações na arte e na arquitetura de alguns templos. A presente comunicação visa apresentar como esta mudança paradigmática influenciou nas mudanças ocorridas na Igreja São Francisco das Chagas, em Belo Horizonte, Minas Gerais. A metodologia aplicada foi de análise de documentos, reflexões teológicas e observação do templo em análise. As perguntas que perpassam e finalizam a reflexão são: O Concílio Vaticano II aponta para uma nova forma de pensar o espaço sagrado e a espiritualidade? O que provocou as mudanças na arte e na arquitetura da Igreja São Francisco das Chagas?

Palavras-chave: Concílio Vaticano II. Paradigmas. Arte e arquitetura. Igreja São Francisco das Chagas.

Introdução

O Espaço sagrado é revestido de complexa simbologia e refere-se a uma apreciação dos seus elementos constitutivos e de sua concepção artística. O conceito de espaço colocado de forma mais abrangente possível torna-se imprescindível para a compreensão de outras categorias como espaço sagrado e profano, ser religioso e não religioso. Evidencia-se que antes do Concílio Vaticano II a concepção teológica que prevalecia na Igreja Católica era o eclesiocentrismo ou exclusivismo. Esta concepção refletia na composição espacial do lugar do culto.

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: roberlei@pucminas.br

** Mestrando do Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: josecarlostalim@yahoo.com.br

Para o Papa João XXIII, o Concílio Vaticano II seria como um novo Pentecostes, uma experiência espiritual inovadora, renovada e instauradora de uma nova Igreja, mais participativa na sociedade, mais afinada com os problemas sociais e econômicos. Isso representava um grande avanço em relação ao papel histórico dessa Instituição, sem, contudo, significar total ruptura com a tradição, e isso é nítido ao se observarem as permanências pós concílio no que tange de modo especial os espaços constituídos como sagrados católicos, com seu conjunto artístico. Isto se reflete de forma teológica no paradigma cristocentrico ou inclusivismo.

Arquitetura e arte se completam no espaço destinado à acolhida. Ambas, numa espécie de ministério à teologia, tornam claras, por conseguinte, suas perspectivas e suas ações. A composição arquitetônica, a partir de um projeto, atrelada às obras de arte que revestem o espaço sagrado, repete a ideia de unidade e de harmonia. Nesse ambiente através de um olhar estético, partindo de uma análise espacial, será abordado o modelo de composição artístico-arquitetural do espaço sagrado da Igreja São Francisco das Chagas. Pretendemos colocar em discussão as modificações por que passou esta Igreja no decorrer de sua história. A arquitetura por si mesma, juntamente com outros elementos artísticos, servirá de base na interpretação do território sagrado da igreja aqui estudada.

O objetivo deste trabalho é apresentar as mudanças no espaço sagrado na Igreja de São Francisco das Chagas ocorridas no período anterior e posterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965) e analisá-las sob os pontos de vista da arte, da arquitetura e da teologia. A metodologia do estudo ocorreu através de visitas, fotografias e análises de documentos da paróquia e vasta pesquisa bibliográfica.

A reflexão será apresentada em quatro momentos. Primeiramente, uma visão geral dos paradigmas teológicos em vigência no período anterior e posterior ao Concílio Vaticano II. Depois serão mostrada a Igreja de São Francisco das Chagas no contexto artístico de sua criação. Em terceiro momento, o exclusivismo no espaço da Igreja no período anterior ao Concílio Vaticano II. Por fim, a reflexão se volta para o inclusivismo no espaço da igreja pós Concílio Vaticano II.

1 Paradigmas em vigência no período anterior e posterior ao Concílio Vaticano II

A partir do horizonte da Teologia das Religiões ou da Teologia do Pluralismo Religioso, pode-se pensar em dois momentos paradigmáticos que demarcam o tempo anterior e posterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965). No debate tipológico, o momento anterior ou

pré-Vaticano II pode ser denominado de exclusivismo ou eclesiocentrismo e o posterior ou pós-Vaticano II denominado de inclusivismo ou cristocentrismo. O primeiro momento, exclusivismo ou eclesiocentrismo, refere-se ao axioma “Fora da igreja não há salvação” (*Extra ecclesiam nulla salus*). Essa fórmula, que emerge em um contexto particular, concentra o debate teológico do seu momento histórico. Ele surge no século III, no oriente, com Orígenes e, no ocidente, com Cipriano. A preocupação de Orígenes era mostrar aos judeus que não bastava o Primeiro Testamento para a salvação e Cipriano, numa perspectiva intra-ecclesial, era mostrar aos cismáticos que se rompessem com a igreja católica e se separassem não teriam a salvação. Os dois tinham uma preocupação com a unidade da igreja católica nascente. No século IV, com Fulgêncio de Ruspe (468-533), discípulo de Santo Agostinho, o axioma é aplicado a todos, judeus, cismáticos, pagãos e hereges e, com ele, o axioma passa a ter caráter exclusivista. Ou seja, quem estivesse fora da igreja católica não teria salvação. Dizia: “Creia com toda a fé e não duvide de modo algum: um batizado fora da igreja católica não pode participar da vida eterna se, antes do fim desta vida, não se voltar para a igreja católica e não se incorporar nesta”. E ainda: “Creia com toda a fé e não duvide de nenhum modo que, não apenas todos os pagãos, mas também todos os judeus e todos os hereges e cismáticos, que terminam a vida presente fora da igreja católica, irão ‘para o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos’”.⁸ O Concílio de Trento (1545-1563) formalizou essa concepção decretando que “se alguém disser que o batismo é livre, isto é, não necessário para a salvação, seja anátema.”⁹ Entretanto, é importante ressaltar que não basta ser batizado para ter a salvação. O fiel deveria seguir as doutrinas ensinadas pela igreja católica.

Essa fórmula deixava claro que somente os cristãos é que tinham acesso à verdadeira revelação divina ocorrida em Jesus Cristo, Filho de Deus encarnado, e que a igreja católica possuía a missão de guardar este *depositum fidei*. A única maneira de participar da salvação eterna era “entrando” para a igreja católica através do batismo, pois, assim, deixava de ser criatura e se tornava filho de Deus.¹⁰ Os que não tinham acesso ao batismo poderiam ser salvos pelo *batismo de desejo* ou *de intenção*.

O inclusivismo ou cristocêntrico avança, teologicamente, em relação ao primeiro paradigma. Neste, como o termo indica, não é a igreja que está no centro, mas Cristo. Sua reflexão emerge no século XX e será oficializada na Igreja Católica com o Concílio Vaticano

⁸ Afirmação de Fulgêncio de Ruspe apud DUPUIS, 1999, p. 134. Para maior aprofundamento ver o capítulo 3.

⁹ DS 1618.

¹⁰ O Concílio Vaticano II dá novo sentido ao batismo dizendo que ele é a “porta de entrada” para a igreja e para os demais sacramentos. Cf. LG 11, AG 7. O batismo é essencial para a vida da igreja enquanto expressa um rito de iniciação na comunidade de fé não por tornar a pessoa filha de Deus. Isto todo ser humano é pelo próprio nascimento.

II. Ele tem duas teorias que o consolidam: *a teoria do acabamento*, ou *da realização*, ou ainda, *do cumprimento*, e *a teoria de Cristo presente nas religiões*. A primeira pontua que todas as religiões são naturais e somente a religião cristã é sobrenatural. Esta certeza vem da encarnação de Jesus Cristo que compreende ser este o Filho de Deus que se faz humano.

De forma breve, pode-se dizer que, se Deus é sobrenatural e as religiões são naturais, não há possibilidade de elas, por elas mesmas, conduzirem seus fiéis até Deus. Somente uma religião sobrenatural pode fazer esta mediação. Por isso, todas as religiões têm que ter o *acabamento* ou *a realização* ou o *cumprimento* na religião cristã, pois esta é sobrenatural e, por Jesus Cristo, pode mediar a salvação de todos os fiéis junto de Deus.¹¹ A segunda teoria, de Cristo presente nas religiões, avança um pouco mais e afirma que há uma presença misteriosa de Jesus Cristo em todas as religiões. Essa presença as torna também sobrenaturais. Portanto, todas as religiões são sobrenaturais pela presença de Jesus Cristo nelas. Ele é o único mediador entre os seres humanos e Deus. A missão da igreja cristã é a de possibilitar que as tradições religiosas tematizem essa verdade. A expressão que se tornou célebre em atividades pastorais e missionárias e que, em certo sentido, condensa a percepção deste axioma é ‘*Só Jesus salva*’. Jesus Cristo é o único mediador entre os humanos e Deus.

É, propriamente, a teologia de Karl Rahner que fundamenta esse axioma. Ele cunhou a expressão “existencial sobrenatural” para falar desta experiência. Significa que, todo ser humano, pelo fato da criação, tem um existencial (natural) como referência originária ao mistério absoluto, mas que Deus por livre e gratuita iniciativa eleva ao nível da comunhão com seu mistério pessoal trinitário (sobrenatural). Por isso o termo “existencial sobrenatural” indica uma estrutura antropológica (existencial) colocada na ordem da graça (sobrenatural) em vista da salvação. O ser humano nasce com uma *orientação fundamental* ontológica (existencial) para Deus. Essa abertura espiritual ou orientação fundamental é dada na atual ordem concreta da salvação, por livre graça divina, portanto, como oferta, a toda pessoa independente de sexo, cor ou grau social e econômico em vista de sua comunhão íntima com a Trindade (sobrenatural). Isso torna o ser humano um ser por natureza (ontologicamente) chamado à intimidade de Deus.

Dessa reflexão segue uma outra concepção central de sua teologia que é a noção de “cristãos anônimos”. É uma extensão ao campo da eclesiologia de sua concepção do mistério universal da salvação pela ação vitoriosa de Cristo. Nesse quadro de fundo entende-se o mistério de salvação dos não católicos, não cristãos e não crentes. Todo ser humano pertence

¹¹ Seus principais representantes são: Jean Daniélou, Henri de Lubac e Han Urs von Balthasar. Para uma introdução a essa teoria ver: DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 188-201.

à unidade de uma humanidade criada e salva em Jesus Cristo. Em toda decisão que o ser humano toma sobre si mesmo envolve em concreto e de modo inevitável uma postura sobre seu destino sobrenatural que encontrou em Jesus Cristo sua máxima revelação. Portanto, tem referência com Jesus Cristo, daí ser “cristão”, mas sem explicitar tal relação, daí ser “anônimo”. Além disso, suas ações concretas na história explicitam, de alguma maneira, aquilo que eles respondem ao mais profundo da existência humana, aquela relação radical com Jesus Cristo e criam valores que legitimamente se podem chamar de cristãos, embora não assim nomeados (anônimos).

Dizia fazer parte de uma compreensão intra-ecclesial, que valia para os cristãos entenderem como os fiéis de outras denominações religiosas e mesmo os ateus seriam salvos. Aquele que pratica os valores evangélicos, mesmo sem os conhecer, é um ‘cristão anônimo’. A categoria “cristãos anônimos” ou “cristianismo anônimo” abrange todas as pessoas, pois todas são marcadas pela graça de Deus manifestada e realizada por Jesus Cristo (‘existencial sobrenatural’).¹² E, essas, ao colocarem em prática os valores humanos, mesmo sem terem recebido o batismo cristão e até mesmo sem conhecerem os ensinamentos de Jesus Cristo, mas vivendo os valores de sua tradição religiosa e/ou os valores da justiça, da caridade, da solidariedade, ou seja, valores que auxiliam a construção do Reino de Deus, já aqui na terra, são cristãos por natureza (anônimos). Entretanto, por algum motivo de ordem pessoal ou institucional não abraçam a fé cristã e não pertencem, explicitamente, ao cristianismo. O batismo, neste raciocínio, os torna “cristãos explícitos”. E, de forma mais aprofundada, o cristão explícito é aquele que tem consciência subjetiva de ser cristão. O missionário é aquele que irá auxiliar na tematização dos valores já vividos, por exemplo, por pessoas de uma certa tradição religiosa, mas ainda não compreendidos como valores evangélicos. Em outras palavras, uma pessoa pode viver uma profunda experiência amorosa, mas no momento em que necessita transmitir em palavras (tematizar) acaba não sabendo ou expressando minimamente a grandiosidade do ato. Daí uma outra pessoa poder auxiliar nesta tematização. Essa seria a tarefa do missionário cristão, na perspectiva de Rahner.

¹² “‘Cristianismo anônimo’ quer dizer que a salvação em Jesus Cristo é acessível às pessoas humanas, em qualquer situação histórica em que se encontrem, enquanto se abrem de alguma maneira à autocomunicação de Deus que atinge seu ápice no evento Jesus Cristo. (...) o mistério da salvação não atinge estas pessoas mediante uma ação meramente invisível do Senhor ressuscitado, e sim, misteriosamente, por intermédio da tradição religiosa a que pertencem.” Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 206.

2 Igreja de São Francisco das Chagas no contexto artístico de sua criação

A Igreja Matriz de São Francisco das Chagas localiza-se na rua Teófilo Otoni, esquina com rua Carlos Prates, no bairro Carlos Prates, zona noroeste de Belo Horizonte. Esse bairro é um dos mais antigos da cidade e está situado para além da avenida do Contorno, fato esse que se deu em consonância com o avanço urbano já percebido a partir da década de 1930, ocasionado pelo início do chamado “crescimento desordenado” em oposição ao projeto inicial da cidade, que pretendia criar uma capital totalmente planejada.

A Igreja Matriz São Francisco da Chagas destaca-se pela entrada central, coroada num primeiro nicho pela imagem de São Francisco, e se prolonga numa composição vertical, passando por um segundo nicho, que acolhe a cruz até atingir a torre. Toda a composição é valorizada pelas linhas retas, ora horizontais, ora verticais, e até inclinadas, conduzindo o olhar à contemplação final de uma cruz de proporções delicadas, situada no ponto central. O estilo arquitetônico predominante é o cubista moderado¹³. A ideia dominicana na arquitetura do templo é a adaptação à moderna construção de Belo Horizonte. Arcabouço de cimento armado, a linha predominante é a reta, sem embargo do recurso às curvas com as quais estabelece perfeita harmonia, principalmente nos numerosos arcos interiores que conservam o estilo românico com linhas redondas baseadas no arco pleno. O revestimento em pó de pedra¹⁴ oferece à vista singulares efeitos, sugeridos pela riqueza de linhas retas e ângulos reentrantes. Assim fala Raffaello Berti¹⁵ sobre o estilo predominante na capital mineira nas primeiras décadas do século XX: “Em Belo Horizonte, pode-se afirmar que o Cubismo

¹³ Este movimento artístico tem seu surgimento no século XX e é considerado o mais influente desse período. Com suas formas geométricas representadas, na maioria das vezes, por cubos e cilindros, a arte cubista rompeu com os padrões estéticos que primavam pela perfeição das formas na busca da imagem realista da natureza. A imagem única e fiel à natureza, tão apreciada pelos europeus desde o Renascimento, deu lugar a esta nova forma de expressão em que um único objeto pode ser visto por diferentes ângulos ao mesmo tempo. Somente após a Semana de Arte Moderna o movimento cubista ganhou terreno no Brasil. Mesmo assim, não encontramos artistas com características exclusivamente cubistas em nosso país. Muitos pintores brasileiros foram influenciados pelo movimento e apresentaram características do cubismo em suas obras. Nesse sentido, podemos citar os seguintes artistas: Tarsila do Amaral, Anita Malfatti e Di Cavalcanti. Propostas e conteúdos: ao contrário do que à primeira vista possa parecer, o cubismo é um movimento naturalista. Não só não o rejeitam como procuram exprimir uma ideia de maior adesão ao fenômeno concreto, à dimensão exterior das “coisas reais”. Pretendem conhecer ainda melhor a natureza. Para isso é necessário que se achem novos elementos de representação, substancialmente diferentes da concepção tradicional. Tradicionalmente os meios de representação usados não permitem representar os objetos da realidade que se movem no espaço. O cubismo procurará sintetizar as múltiplas imagens que o olhar transmite que não está imóvel, desloca-se, reconstituindo distâncias, volumes, planos, cavidades, protuberâncias, superfícies, etc. (LEMOS, 1985, p.75).

¹⁴ Pó de pedra: Construção quase totalmente vinculada à arquitetura moderna em termos de programa, materiais, técnicas e formas, vinculada à ornamentação déco, constituída de um revestimento com base em pó extraído de pedra, significando barateamento nos custos do acabamento, além da simplicidade própria do modernismo (LEMOS, 1985, p.75).

¹⁵ Raffaello Berti: Arquiteto responsável pelo Projeto Arquitetônico da Matriz de São Francisco das Chagas.

realizado aqui teve sua característica própria: o pó de pedra, pois não se tem notícias do emprego deste acabamento em outra época ou em outro local, conhecido como estilo pó-de-pedra.” (BERTI, 2000, p.26-27).

Devido à falta de mão de obra especializada, principalmente para realizar ornamentos e acabamentos necessários aos estilos adotados desde a concepção da nova capital, tornou-se vital o uso generalizado de outros estilos de acabamentos tais como o “pó de pedra”. Em 1932 já havia um projeto para a construção da nova matriz, de autoria do Revmo. Padre e engenheiro Everardo Molengraat, da congregação dos Sagrados Corações. Encomendado pelo vigário anterior, Revmo. Frei Feliciano Smitz, fundador da paróquia, esse primeiro projeto, depois de modificado, foi deixado de lado. A primeira providência de Frei Zacarias, então vigário da paróquia, foi procurar o arquiteto Luigi Signorelli¹⁶, diretor da Escola de Belas Artes, a quem sugeriu ideias para o projeto do atual templo. Este foi o responsável pela introdução da *Art Déco* na capital, juntamente com outros arquitetos. Grande amigo e sócio de Raffaello Berti, Luigi Signorelli foi quem o indicou para elaborar o projeto. Berti nasceu em 1900 na Itália. Chega ao Brasil em 1922 e começa a trabalhar no Rio de Janeiro. Formou-se na Itália, recebendo as influências do movimento modernista europeu, destacando-se como estilo próprio sua tendência estética para o seguimento da *Art Déco*¹⁷. No Brasil, é em São Paulo que ele começa seu estilo cubista. A arquitetura começa a despertar uma nova imagem na modernidade contemporânea, à frente daquela do Movimento Moderno.

No dia 01 de março de 1937, iniciaram-se as obras da quarta etapa, que terminaram em 1938. Em 23 de janeiro de 1942, reinicia-se a construção da torre e em 09 de fevereiro de 1943 iniciou-se o trabalho de revestimento de pá de prova da torre. No dia 31 de dezembro de 1946 foi contratada a pintura do teto. Em 22 de abril de 1947 foi aprovada a planta do altar-mor por Rafaeli Berti. No dia 25 de agosto de 1947 é aprovada pela prefeitura a planta do Edifício da Assistência Social. Já em 27 de agosto de 1947 são colocados os vitrais na matriz. Dia 05 de outubro de 1947 celebra-se a primeira missa na parte superior da Igreja. Realiza-se a festa de São Francisco e a Igreja ganha sua Pia Batismal em 15 de maio de 1948. De 15 a 18 de setembro de 1948, houve a visita pastoral por Dom Antônio dos Santos Cabral. Naquele tempo se supunha que cinco anos bastariam para a conclusão do templo, mas as dificuldades de ordem material e financeira estenderam esse prazo para oito anos.

¹⁶ Luigi Signorelli: Primeiro diretor da Faculdade de Arquitetura de Belo Horizonte – Minas Gerais.

¹⁷ *Art Déco*: Tendência de arquitetura que se difunde no país entre a década de 30 e meados dos anos 1950, representativa do impulso do cubismo, do futurismo, do expressionismo e negação do historicismo. O concreto armado se difunde com o uso do verticalismo e a conjugação das linhas verticais e horizontais Cf. ARTE no Brasil, 1979, V.II.

a) Estilo arquitetônico

A construção inseria-se num “estilo moderno”, *Art Déco*, que se contrapunha às propostas vanguardistas, disputando-lhes a hegemonia. Berti foi um dos poucos defensores da nova técnica de arquitetura que chega a Belo Horizonte. Poder-se-ia dizer, sem dúvida, que Berti é o precursor desse estilo na capital de Minas, juntamente com Luigi Signorelli. Percebe-se um crescimento assustador na urbanização e industrialização e a cidade ganha novos prédios e edificações. Não se pode ocultar a mão de obra de imigrantes pobres que chegavam ao Brasil aos milhares, especialmente italianos, espanhóis e portugueses. Além de constituírem o contingente para os trabalhos de base da construção civil, havia entre eles excelentes mestres de obras e pedreiros. A modernidade *déco* e o “estilo moderno” marcam os anos 30 aos 50, mas só serão reconhecidos com Bevis Hillier no final da década de 1960. Belo Horizonte ganha essa arquitetura nos anos 30 e rapidamente se impõe como uma variante do modernismo vanguardista, representando uma nova forma de construir em novos tempos.

b) O interior do templo

Dão entrada ao templo duas escadarias de cômoda elevação, a de fora revestida de granito e a de dentro de mármore. Completam o conjunto dos pórticos três artísticos portões de ferro batido. Ao entrar, depara-se o visitante com vasto salão de 24 x 26 metros, com o pé direito a 17 metros, o teto semipiramidal. É debaixo desse salão que, na cripta de 52 x 24 metros, se vêm celebrando há 16 anos os atos religiosos da paróquia. Uma escada leva ao espaçoso coro que acomoda um grande órgão, orquestra, havendo lugar para cerca de 70 pessoas. O piso é de mármore. O presbitério, ou igreja conventual, forma com a única nave, da qual se separa por majestoso arco simples, uma cruz perfeita, o que constitui o transepto. O travessão da cruz, formado pela capela-mor, mede 36 metros de comprimento e 7 metros de largura, situando-se em cada extremidade uma capela redonda; é aí, na igreja conventual, que os frades assistem aos atos litúrgicos, do coro da Capela do Santo Evangelho; a da direita acompanha os atos que se realizam no altar-mor e o altar da capela da direita é reservado às funções conventuais. Atrás do presbitério, dois degraus abaixo em nível, existe vasta sacristia com dois salões anexos, que forma o cabeção da cruz. Junto ao pórtico de ferro, situam-se duas capelas quadrangulares, uma de cada lado da Igreja, que servirão futuramente de batistério e sala de reuniões. Além de grande cruz que forma o conjunto do templo, o grande

símbolo cristão está presente em diversos detalhes externos e internos. No piso de mármore, por exemplo, há uma enorme cruz verde de ladrilhos.

c) Os vitrais

O vitral é uma técnica oriental também conhecida como mosaico de vidro, trazida para a Europa a partir do século XI. Ganha ênfase na consolidação do estilo gótico das igrejas e catedrais. Seu uso crescente na idade média acompanha as mudanças arquitetônicas a partir do momento em que se pretendeu construir edifícios altos com vãos internos amplos e iluminados pela luz natural. Da mesma forma que o gótico significou um progresso dos projetos arquitetônicos (o uso do arco botante¹⁸, elevação das cúpulas através do avanço da técnica de engenharia), os vitrais representaram um complemento inovador e ousado às construções, significando também uma expressão artística a mais para a catequese. A técnica do vitral é anterior ao esplendor do gótico.

A iluminação natural da Igreja de São Francisco das Chagas se processa através de uma série de sugestivos vitrais encomendados em São Paulo por Frei Zacarias. A maioria deles retrata com fidelidade aspectos da vida de São Francisco de Assis. Esses vitrais constituem uma das galerias artísticas mais relevantes existentes no Brasil. Acima do altar-mor encontra-se um vitral de proporções mais amplas do que os outros.

Nas capelas laterais estão fixados o batismo de Nosso Senhor no Jordão, a santíssima trindade e cruz com sete fontes de graça. Na capela reservada às reuniões dos sodalícios¹⁹ paroquiais, há um vitral da Imaculada Conceição.

d) A pintura interna

Executada pelo artista espanhol Eliseu Peres Valdez²⁰, a pintura interior da Igreja se inspira em passagens da vida de São Francisco. No teto pode-se observar o nascimento num estábulo, o ideal de cavaleiro da legião de Cristo, o casamento com a Pureza como restaurador

¹⁸ Arco botante ou botaréu: Construção em forma de meio arco, erguida da parte exterior e interior dos edifícios românicos e góticos para apoiar as paredes e repartir o peso das mesmas e das colunas. Com esse recurso se conseguiram aumentar as alturas das edificações dando forma (beleza), função (estrutura) com o uso das técnicas de cada época. Ele liga-se ao contraforte (obra maciça de alvenaria que reforça muro ou parede) e estes ligados se auxiliam na sustentação do peso do teto e das abóbodas (teto arqueado, de pedra ou de tijolo).

¹⁹ Sodalício: Espécie de agremiação, confraria ou reunião para determinada atividade dentro da Igreja; a partir do século XVIII, em Minas Gerais, tais irmandades projetavam atividades amplas principalmente na questão de assistência social (SALLES; TEIXEIRA, 1963).

²⁰ Eliseu Peres Valdez: Pintor espanhol responsável pelas pinturas da Matriz de São Francisco das Chagas.

da Igreja no sentido imaterial, a conversão dos ladrões, a conjuração do lobo de Gubio, a emissão dos primeiros missionários franciscanos, a vocação definitiva da Capela de São Damião²¹ e a apoteose ou estigmatização. Segundo a história do santo, Francisco teria nascido fora de sua casa, num estábulo, o que prenunciaria uma peculiaridade em relação à devoção do presépio, criada por ele. Segundo a Bíblia, Maria dera à luz num estábulo por falta de lugar apropriado. São Francisco, tomando o evangelho ao pé da letra, instaura o costume de lembrar o nascimento do Salvador nesse contexto, o que se tornou popular por toda a Europa e pelo resto do mundo. As pinturas, de maneira geral, buscam retratar a vida e o jeito de ser de São Francisco.

Oferecia-se ao visitante a perspectiva – tal a sugestão que emana dos quadros – de que o templo não tem teto. No presbitério, ao lado da Epístola, via-se uma interpretação da Ação Católica, sua hierarquia divina e eclesiástica, a Santíssima Trindade e os 14 apóstolos, incluídos São Paulo e Barnabé, o laicato como participante do apostolado hierárquico da Igreja. Do lado do Evangelho, foi pintado o quadro de São Francisco, padroeiro universal da Ação Católica. Na capela-mor²² notavam-se mais seis quadros representando as principais prerrogativas de Nossa Senhora: Cheia de graça, Natividade, da Imaculada Conceição, Maternidade, Assunção e o Coração Imaculado. Sobre o altar-mor encontra-se o símbolo da árvore que nos seduziu, a árvore que nos redimiu e a árvore, em forma de cálice, que nos reuniu. Nas molduras e nos tetos da entrada estavam representados 52 trechos dos evangelhos do ano litúrgico. Acentue-se que os quadros da Via Sacra²³, pintados na própria parede, são reprodução exata da obra de Overbeck²⁴.

²¹ Capela de São Damião: Igreja nos arredores de Assis, na Itália, em que Francisco de Assis teve sua inspiração vocacional.

²² Capela-mor: Capela, no interior das igrejas, onde se situa o retábulo-mor (DAMASCENO, 1987).

²³ Via Sacra: Cruzes ou série de quadros, geralmente em número de 14, representando as principais cenas da Paixão e Morte de Cristo (DAMASCENO, 1987).

²⁴ Johann Friedrich Overbeck (Lübeck, 1789 – Roma, 1869) foi um pintor alemão radicado na Itália, membro do grupo dos Nazarenos. Seus ancestrais haviam sido pastores luteranos por três gerações. Seu pai, Christian Adolph Overbeck, era, além de pastor, jurista, poeta, místico e burgomestre da cidade. Johann estudou no ginásio de Lübeck, onde seu tio, um prolífico escritor e doutor em teologia, era diretor. Sob sua tutela, Johann recebeu uma educação clássica e os rudimentos da arte. Deixando o ginásio em 1806, passou para Viena, onde ingressou na Academia, completando seus estudos e o treinamento em pintura. Apesar do prestígio da instituição, ele se queixaria a um amigo do ambiente de vulgaridade que depreciava os melhores sentimentos e o obrigara a se isolar da corrente geral. Para seu espírito religioso, parecia que toda a longa herança de arte cristã da Europa estava se perdendo, e desejou buscar inspiração em fontes não contemporâneas, encontrando na pintura renascentista italiana anterior a Rafael o que buscava. Ao fim de quatro anos as diferenças entre as ideias de Overbeck e as da Academia se tornaram irreconciliáveis, e foi expulso da escola junto com um grupo de simpatizantes. Então dirigiu-se para Roma, levando consigo a pintura semiterminada Cristo entrando em Jerusalém. Nessa época, definiu seu credo artístico tomando a Bíblia como referência. Roma seria seu local de trabalho pelos 59 anos seguintes. Lá reuniu um grupo de amigos, como Peter Cornelius, Friedrich Wilhelm Schadow e Philipp Veit, que passaram a morar no convento franciscano de Santo Isidoro e ganharam o apelido de Nazarenos. Sua filosofia era rigorosa, com trabalho árduo e honesto e vida santa. Repudiaram o paganismo

O altar-mor da Matriz de São Francisco das Chagas, doação do Sr. Luiz Inneco de Filedis, era todo de mármore e de fino acabamento estético. Duas colunas laterais serviam de base a dois anjos que são a base de candelabros de iluminação elétrica. No interior do templo se colocariam mais tarde altares dedicados a Nossa Senhora, São Francisco, Santo Antônio e ao Anjo da Guarda. Em volta da Igreja foi colocada uma grade prateada que a separa das vias públicas.

Figura 1 - Altar-mor



Interior da Matriz – Ano de 1948

Fonte: Arquivo da Paróquia São Francisco das Chagas, 1929 a 1948

Tomando como base o espaço sagrado da Igreja São Francisco das Chagas, centro da nossa discussão, pretendemos aprofundar os conceitos de “espaço” de forma bem ampla, assim como entendê-los em momentos distintos da história da Igreja a partir das concepções

renascentista como falso, e construíram um revivalismo que teve como exemplos Perugino, Pinturicchio, Francia e o jovem Rafael, e que prestigiava a precisão quase excessiva do desenho e temas nobres e idealizados, em que a cor não servia como deleite visual mas como acessório para a completude do motivo. Overbeck era o líder do grupo, e um de seus seguidores, escrevendo sobre ele, dizia que quem tivesse entrado em contato pessoal com ele não poderia duvidar da pureza de sua motivação, da profundidade de sua inspiração e de seu vasto conhecimento erudito. E continuava dizendo que ele era um tesouro de arte e de poesia, e um homem santo. Apesar de suas qualidades, a recompensa material era escassa (WIKIPÉDIA, 2011).

seguidas no período anterior ao Concílio Vaticano II da mesma forma que no período posterior a ele.

3 O exclusivismo no espaço da Igreja no período anterior ao Concílio Vaticano II

Sobre noções de espaço podemos encontrar várias vertentes, porém, como o objeto é o espaço sagrado, seguem alguns aprofundamentos, tais como diz Eliade: “Há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo – e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma: amorfos” (ELIADE, 1992, p.17).

Um espaço sem estrutura nem consistência se refere a uma região demarcada em que não se manifesta nada além da própria materialidade. Eliade também afirma que “os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmo” (ELIADE, 1992, p.15). Para o ser humano religioso, o espaço sagrado tem um valor existencial e na manifestação do sagrado o espaço é o único real. Além disso, visitando o mesmo autor, o espaço sagrado é colocado como a maneira de o ser humano se separar do caos.

Para Cláudio Pastro,

o espaço cristão não é um espaço de um Deus qualquer, de ídolos, não é um templo. É o espaço de um Deus que chama, convoca, fala, celebra a aliança (um esponsal), o espaço para o homem que responde. Primeira exigência: o altar – o sentido de orientação. Segunda exigência: o atrium – o sentido de missão. Terceira exigência – o decoro – o sentido de beleza. (PASTRO, 1999, p.31).

De acordo com o autor, pode-se perceber a especificidade do espaço cristão em relação a outros espaços sagrados para outras culturas. O altar tem o sentido de orientação para que a assembleia que se reúne se direcione para o invisível presente e busque o encontro com Deus, com o mistério. O atrium é simplesmente a acolhida aberta a todos e, por isso, de acordo com o mesmo autor:

O Espaço deve ser belo, pois trata-se, também, de uma zona de transição, de passagem entre dois mundos. É o espaço de purificação. Aí é a porta de entrada no espaço d’Aquele que nos santifica e nos envia ao espaço do mundo. [...] No lugar do acontecimento cristão é impossível não viver a beleza, pois este lugar é o lugar da presença, da teofania e da epifania do reino (PASTRO, 1999, p.32-33).

Para entender a configuração do espaço sagrado no período anterior ao Concílio Vaticano II faz-se necessária uma diferenciação entre “profano” e “sagrado”. Pode-se afirmar que, nesse período, o estar dentro da igreja representava estar no espaço sagrado por excelência e, portanto, estar fora significava, além de estar no mundo – profano –, e até mesmo, estar no pecado. Tal atribuição exclusivista de espaço apresenta-se consonante com a direção teológica pela qual trilhava a Igreja. Dessa forma, há uma concordância entre o plano físico de espaço e o plano teológico. Há, por conseguinte, uma ruptura clara entre dois mundos ou duas realidades que, neste modo de ver as coisas, não permite interação, afastando possibilidades de diálogo e aproximação. Ou se está num universo sagrado, ou se está num universo profano, da mesma forma que a temporalidade pode ser diferenciada entre o ser humano religioso e o não religioso.

Vale aqui reafirmar que estar salvo não é apenas estar dentro da construção chamada igreja, espaço considerado sagrado em contraposição ao espaço do mundo, o profano, mas significa a ligação com o ser cristão católico. A Igreja se afirma como infalível, aparecendo o dogma do infalibilismo, pertinente ao Concílio Vaticano I (1869-1870) e que persiste até a época do Concílio Vaticano II. A identidade católica está relacionada ao caráter centralizador, tradicionalista e pragmático, dentro da infalibilidade da mesma e do sucessor de Pedro, o papa.

Figura 2 - Altar-mor



Interior da Matriz - Ano de 1948

Fonte: Livro de fotografias da Congregação Franciscana

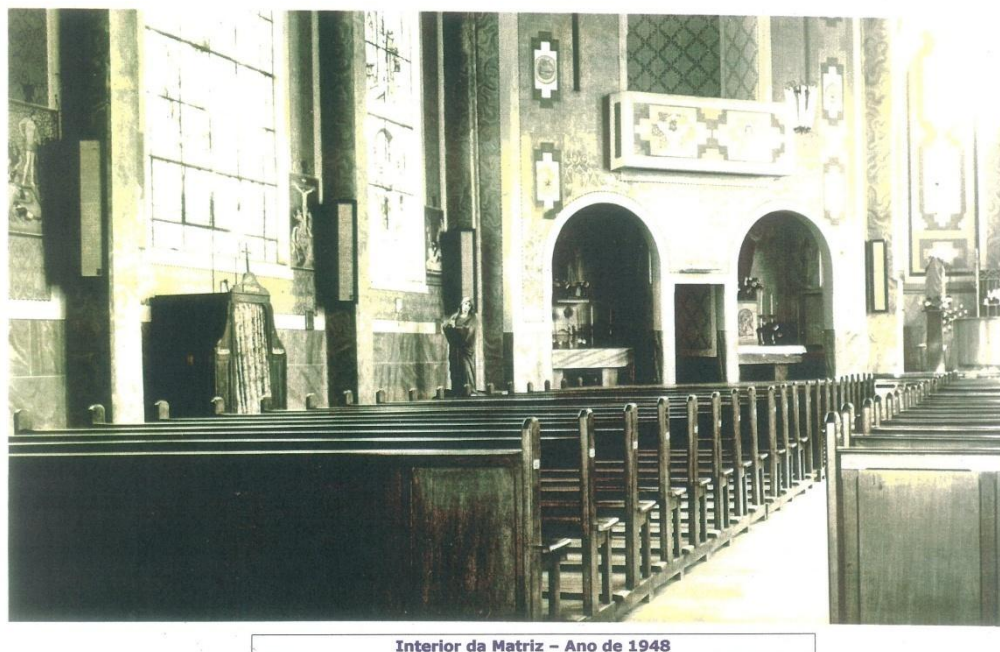
Podemos denominar a Igreja do pré Vaticano II de exclusivista devido ao distanciamento que existe e permanece em relação a outras interpretações do cristianismo, ao distanciamento de outras religiões e ao engessamento doutrinário que tem na catequese e pastoral do período os seus reflexos. A visão de Deus ensinada às crianças é a do Deus terrível, temível, onisciente, onipresente e onipotente, o que faz com que a fé seja vivenciada num clima de temeridade e respeito indiscutível pela Instituição. Sobre isso, diz Sung:

Em muitos, a imagem repressiva de Deus é reforçada com o ensinamento de que Ele tudo vê. Mesmo se não há ninguém vendo nossas travessuras, Deus estaria ali, invisível, vigiando-nos e anotando tudo em seu “livro”, para nos castigar mais tarde. Este “Deus” é, no fundo, instrumento de repressão de uma autoridade, no caso, familiar; autoridade que quer se tornar *onipotente* (reprimir com todo poder possível) e *onipresente* (estar em todos os lugares controlando). Esta caricatura de Deus é simplesmente projeção, criação de quem acredita mais na repressão pura e simples, através de ameaças e castigos, de que no diálogo para educação e formação das pessoas. (SUNG, 1991, p. 92).

Tal imagem de Deus parece ligar-se a uma noção desumanizante que afasta Deus do ser humano, mais do que o aproxima, desviando a atenção da própria história humana que possui contradições, erros e, portanto, humana como tal. Na verdade do ser humano encontram-se imperfeições. Nesse contexto exclusivista, a verdade humana é substituída pela verdade da Igreja, irrefutável: Deus se manifesta através dela de um modo distante e repressor.

A verdade da Igreja é considerada a única. É dela, unicamente dela, que flui a verdade que deve ser aceita e vivida. Elementos como diálogo inter-religioso e pluralismo religioso não se encontram no exclusivismo. Dentro da Igreja está a salvação. Existe, todavia, desde os primórdios do cristianismo, uma preocupação com a conversão dos não cristãos, o que comumente pode ser colocado como evangelização.

Figura 3 - Nichos laterais



Fonte: Livro de fotografias da Congregação Franciscana

O espaço sagrado traduz esta estética exclusivista dentro de uma teologia também exclusivista. Dar a uma instituição ou a seu maior representante o título de infalível é retirar-lhe muito do humano, é colocá-lo em um patamar suprarreal. Permanece o questionamento sobre o lugar em que se situaria o povo de Deus, os fiéis seguidores de Jesus.

A quantidade de informações que emerge da ornamentação pode provocar no olhar sensações inusitadas. Os arcos plenos conjugados com as linhas verticais e horizontais podem sugerir tranquilidade, equilíbrio, perfeição, suavidade e harmonia. Devido ao arco pleno ser a metade da circunferência, ele carrega em si, segundo a geometria, o pressuposto da harmonia e da proporção perfeita. Da mesma forma, os retângulos áureos constituem uma memória à proporção perfeita tanto em Pitágoras quanto em Euclides. A preocupação aparente com o preenchimento total dos espaços sugere o medo do vazio, ao mesmo tempo em que demonstra o significado da completude do tal espaço. A metade da circunferência está elevada ao céu e a outra metade seria completada pela terra e pelos humanos. A ideia da aliança pode ser percebida nesse aspecto. Faz parte dessa estética a concepção do céu que desce à terra, assim como o mistério abraça a humanidade.

O arquiteto Berti criou uma conjunção geométrica no espaço arquitetônico que remete tanto a proporções perfeitas quanto à visão de perfeição que aparece na Bíblia. O livro I Reis faz uma descrição bem fiel da construção do templo de Jerusalém²⁵, ressaltando sua beleza e grandiosidade, como referência à beleza e grandiosidade do Deus de seus pais. As pinturas que emolduravam todas as laterais demonstravam conceitos de verticalismo próprio para expressar a inspiração na arquitetura clássica. Os arcos plenos empregados nos oratórios aparecem para demarcar as capelas. O rigor à simetria e suas proporções confere-lhe uma serenidade extraordinária.

Duas tribunas se posicionam sobre os arcos dos pequenos oratórios. A sucessão de arcos ilustra o espaço. Vindo dos vitrais, é possível observar efeitos de luz que se difundem suavemente, conferindo ao espaço interno uma qualidade satisfatória de luz serena. As pinturas do teto central em medalhões, quando recebem a iluminação, revelam textos ali projetados. Ao fundo do altar-mor as pinturas geométricas e o vitral em honra ao padroeiro demonstram conceitos matemáticos, tais como formas geométricas.

Figura 4 - Interior da Matriz - 1948



Interior da Matriz - Ano de 1948

Fonte: Livro de fotografias da Congregação Franciscana

²⁵ Nessa descrição, vê-se com detalhes o uso de medidas próprio para a época, além de detalhes arquitetônicos, materiais utilizados como madeira de cipreste, cedro, pedra, ouro, que demonstra a preocupação com uma qualidade artística elevada. O elemento iconográfico que aparece no texto é a figura dos querubins, entalhados em madeira de oliveira, revestidos também de ouro. O templo levou sete anos para ficar pronto.

Pelo equilíbrio de suas proporções, pela feliz reunião de suas partes, pela harmonia de seu verticalismo, o interior da igreja pode, portanto, sugerir uma suavidade na composição do *déco*. O altar era composto de sacrário central, anjos que o ladeavam, além de candelabros que contribuía para a iluminação da capela-mor. Na Igreja de São Francisco das Chagas, a relativa simplicidade do corpo da mesma, desprovido de mais ornamentações monumentais, parecia querer ressaltar o altar-mor em perfeita harmonia com o ritmo das paredes e dos vitrais. Realçar o arco-cruzeiro com anjos subindo aos céus sugeria um caminho do olhar em direção às pinturas do alto, o que poderia funcionar para a hermenêutica das mesmas. A composição de pinturas laterais dentro do verticalismo, acompanhadas pelo grande vitral, coroava o sacrário no altar-mor. Os arremates nas paredes tipo volutas eram ornatos pintados em toda a extensão.

A escadaria de entrada da igreja faz o visitante deparar-se com uma imensa porta com grandes aberturas. O culto dos franciscanos pela Paixão de Jesus Cristo levou-os a colocar, logo na entrada da igreja, uma grande cruz em memória ao Cristo crucificado. Também o Senhor Morto num esquife acompanhava o cenário de entrada ao espaço. Sobre essas portas encontramos o coro interno.

4 O inclusivismo no espaço da igreja pós Concílio Vaticano II

O conceito de uma Igreja inclusiva pós Vaticano II traz consigo o trabalho de duas realidades fundamentais, como diz Lorscheider (2004):

A revelação e a situação. Há uma nova concepção teológica da salvação. A salvação não é colocada antes ou depois do mundo, mas dentro do mundo. A salvação constrói-se neste mundo, onde temos a semente do Verbo, embora não se esgote com a realidade e na realidade desse mundo. É a teologia do Reino de Deus já presente e atuante no mundo. (LORSCHIEDER apud GONÇALVES, 2004, p.7).

A certeza que paira em todo o Concílio Vaticano II é a de se poder revelar um Deus novo que pretende se mostrar mais próximo e, analogicamente, a Igreja se deixa purificar por esse sopro jovial e contemporâneo. Jung se expressa sobre a experiência de Deus e, por conseguinte, sobre revelação, da seguinte maneira:

Porque não há respostas definitivas sobre Deus. Deus é sempre maior que nossas verdades e nossos erros. Depois de percorrermos juntos até aqui, podemos acenar para uma conclusão: o ser humano se torna pessoa, humaniza-se, à medida que é capaz de amar ao próximo, no sentido que disse Jesus. Alguém pode perguntar: “E onde fica Deus?” Deus não se exclui. Se Deus existe, ele deseja a humanização dos indivíduos. E nós só o conheceremos no amor que nos humaniza. E a experiência de

conhecer a Deus nos realiza e nos humaniza. Os que têm fé chamam de Espírito de Deus essa força estranha que nos impulsiona a amar ao próximo. Os que não têm fé, provavelmente, não saberão dar nome. Não importa. O que importa é que nos tornemos mais humanos. Na minha experiência pessoal aprendi: a experiência de Deus é uma experiência humana que nos humaniza; e a experiência humana que nos humaniza é a experiência de Deus. (SUNG, 1991, p.92).

Deus se revela na humanidade e isso foi bastante reiterado no Concílio Vaticano II. Essa busca de humanização de Deus e da Igreja tornou-se a base da concepção inclusivista. O novo pensar teológico incide sobre a instituição Igreja, bem como sobre a pastoral e, de modo bastante profundo, sobre a visão a respeito de Deus no contexto da religião católica e da religiosidade de modo geral, além de ter repercussões profundas sobre o tratamento dado à expressão artística em todas as suas dimensões. Tal como reza o documento *Sacrosanctum Concilium*, a revelação de Deus acredita-se acontecer de maneira mais iluminada quando a Igreja se abre a revisões, aprofundamentos e se deixa esclarecer ao passar a ver o ser humano na sua totalidade, como ser genuinamente criativo e religioso, como diz Gonçalves: “É Deus mesmo, portanto, que se revela ao ser humano na sua totalidade – inteligência, sensibilidade, liberdade, memória, vontade – e possibilita ao ser humano a graça de conhecê-lo” (BENGEMER apud GONÇALVES, 2004, p.189).

Um novo colocar-se por parte de toda a estrutura eclesial, vislumbrada a partir desse momento histórico sem igual na história da Igreja, inaugura como boa nova a presença de um ‘novo’ Deus, o Deus da proximidade, da inclusão de todas as gentes, enraizado na história e interessado no progresso da humanidade, através de um amor inclusivo que é o amor de Pai, um Deus ligado com os direitos humanos transformados em direitos divinos. Uma Igreja inclusiva, da maneira como passa a ser entendida, abandonaria a arte como aproximadora do belo e da beleza de Deus, percebidos de forma exclusivista, simplesmente por se tratar de uma Igreja mais inserida nas diversas realidades em que nem sempre o belo constitui fundamento?

Ao dizer da sedução da beleza que conduz ao plano além do imediato e da ideia de fusão, Pastro (2010) sugere que tal encontro é força geradora de experiências não perceptíveis pela razão, o que nos remete ao plano do sobrenatural, relacionado ao contato com o mistério. Na consolidação do espaço reservado à proposta de sensibilização para o mistério, o conceito de belo é um dado relevante.

O surgimento do templo ou sua criação como espaço sagrado diverso do cotidiano aparece a partir da nostalgia do paraíso perdido, que é próprio do ser humano, e o desejo inerente a ele de antecipar o paraíso. Pastro assim define: “Espaço sagrado diverso do cotidiano e cuja característica (plantas, animais, estrelas, água, gruta, etc.) encontra-se na

arquitetura e arte desses espaços. Observamos essas características em templos de todas as religiões”. (PASTRO, 2010, p.14).

O ambiente se faz com a apresentação de seu todo. Cada detalhe enriquece e contribui para que aquilo que se pretende expressar possa acontecer e ser realizado. A expressão artística fala em cada porção, pois toda composição é a junção de pedaços como um mosaico colorido ou um vitral, resultado da soma de cores e de formas. A obra como um todo reflete o exercício próprio de toda criação e nela o pensamento se eleva e provoca reflexão. O sentido da arte como função e serviço se casa perfeitamente ao seu uso nas composições dos espaços sagrados. O esteticismo por si só não responderia às perspectivas do uso da arte como parte de uma composição com vistas ao sagrado, pois apreciação puramente estética não atende à profundidade do sentido: arte como serviço, e neste caso, como serviço de provocar o encontro entre o ser humano e o mistério. A arte é eficaz como a natureza no envolvimento que faz com o ser humano e pode transcender aos sentidos do espírito no momento em que efetiva transformações, rupturas e progressos.

O Concílio Vaticano II propôs o desabrochar de uma nova Igreja. Provavelmente seguindo as admoestações conciliares acerca de uma nova maneira de olhar o mundo e se inserir nele, a Igreja São Francisco das Chagas procurou se adequar às novas exigências litúrgicas, pastorais e comportamentais. As modificações arquitetônicas, estéticas e artísticas aplicadas ao templo exatamente no pós Concílio Vaticano II nos levam a crer que os franciscanos da época devem ter interpretado e compreendido a nova realidade da Igreja como um todo, o que se traduz também nos seus espaços sagrados, e assim levado a termo as referidas mudanças. No rol de todas as intervenções no espaço interno da igreja, torna-se palpável um conjunto de ações direcionadas pelo concílio e levadas a termo em obediência às novas normas discutidas e implantadas. No plano arquitetônico, a ampliação de espaços, como o referente ao presbitério, pode ser entendida como maneira eficiente de congregar mais positivamente a assembleia, unir clero e povo e tornar as ações celebrativas mais dialogadas. Vale ressaltar que, a partir da década de 1960, as celebrações eucarísticas passaram a contar com um argumento novo, a saber, o celebrante passou a celebrar de frente para o povo e em língua vernácula, abandonando-se paulatinamente o latim como língua oficial do rito. No tratamento dado ao altar-mor, em que se simplificou de maneira extrema o conteúdo de ornamentos e imagens, pode-se deduzir uma preocupação iminente com a simplicidade proposta pelo concílio, elemento sugerido como maior aproximação do povo. Quanto à substituição de materiais mais suntuosos por outros mais rústicos, torna-se evidente um melhor entendimento sobre a realidade do povo brasileiro, acostumado à simplicidade, à

carência e à rusticidade. O esvaziamento do espaço interno, com retirada de objetos, imagens, ornamentos, vãos, além da insistência pela descentralização nos remetem a uma nova imagem de espaço. A continuidade pode ser vislumbrada ao averiguar as permanências: os vitrais, as pinturas, a disposição dos bancos e o lugar da mesa de celebração. Tal continuidade deixa claro que o Concílio Vaticano II bem como seu caráter mais profundo não foi totalmente restaurador e inovador, não quebrou todas as tradições e preceitos, não negou valores antes constituídos.

A presença de Deus continua a ser percebida desde o momento em que a comunidade primitiva pensou e escutou o clamor de seus fiéis que ali chegaram: imigrantes de diversos lugares, pensando onde e como se aproximar do mistério da fé, devem ter pressentido naquele espaço da Igreja de São Francisco das Chagas algo que os convidava e ao mesmo tempo os convencia a permanecer, a participar e continuar a participação. Os elementos que devem constituir o convite podem ser aqueles conservados da estrutura antiga, ou aqueles significativos das transformações ocorridas.

Um dos avanços mais significativos do Concílio Vaticano II se relaciona ao tratamento dos leigos que se aproximaram mais da mesa eucarística e fizeram com que o diálogo acontecesse de maneira mais afetiva. Uma transformação que consista em pura aproximação, ou seja, que afirme a presença de Deus em determinado lugar, deve explicitamente estar plena de diálogo, sensibilidade aflorada, mística sugerida na ambientação, além de ser livremente convidativa ao acolhimento. Podemos relacionar muitas das mudanças estudadas dentro do conceito de Pasto (2010) “onde o menos é mais”. Ele coloca que o espaço é o lugar em que a evidência é a manifestação do mistério e, portanto, numa visão de espaço bem contemporânea, o uso excessivo de adornos, objetos e afins pode interferir de maneira negativa na epifania litúrgica. A funcionalidade e a comodidade devem abranger todo o “santuário”.

Ao se observar o altar-mor da Igreja São Francisco das Chagas após as reformas, pode-se ter a noção de um vazio proposital. Criou-se uma atmosfera de maior amplitude no momento em que se clareou o fundo do altar com a retirada de inúmeras pinturas. O altar original, na verdade, desapareceu com seus anjos guardiões, sua profusão de pinturas, talhas, ornatos, candelabros e castiçais. O mármore desapareceu. Parece que tudo isso condiz com uma visão de santuário mais contemporânea, se assim for dito. Amplitude, funcionalidade, espaço amplo para uma ação litúrgica mais ampla parece acontecer.

Quanto ao ambão, lugar do anúncio, reafirma sua relevância e sugere que seu estilo acompanhe o da mesa do altar e também o material da sédia²⁶. No atual altar da Igreja de São Francisco das Chagas, o ambão condiz com essa visão: confeccionado com o mesmo material da mesa do sacrifício.

A nave permaneceu estruturada da mesma forma que na sua concepção original. Daí, depreende-se que o trânsito da assembleia em relação ao presbitério e ao restante da igreja continuou da mesma forma tendo em vista que a disposição e as características físicas dos bancos não parecem ter sido alteradas, inclusive com a existência do genuflexório. Segundo Pastro (2010), a nave é lugar de atenção e vigilância, não de desleixo, nem comodismo, nem total relaxamento, inclusive devendo os bancos sugerir uma atenção para a prontidão de ações. Ele acrescenta que “a nave é o lugar dos assinalados que com suas vestes brancas e palmas estão do Trono e do Cordeiro. Na frente do Rei ou à espera de sua vinda não se fica de qualquer jeito” (PASTRO, 1999, p.69).

A renovação da liturgia no pós Concílio Vaticano II provocou inúmeras mudanças na organização dos espaços sagrados. As mudanças perceptíveis, sejam em novas ou antigas construções, estavam condicionadas às mudanças litúrgicas amplamente trabalhadas no documento oficial do concílio, além das iniciativas diversas em cada região, de acordo com interpretações locais, levando-se em conta cada realidade para tais mudanças. A assembleia reunida passa a celebrar junto com os dirigentes. Vê-se claramente o nascimento de uma estética de espaço sagrado muito adversa aos antigos cânones, a antigas interpretações.

Na Igreja São Francisco das Chagas, começam a ser percebidas transformações, principalmente em sua estrutura espacial interna, a partir dos primeiros anos da década de 1970. A forma como o Concílio Vaticano II foi entendido pelos padres franciscanos que passaram por ali naquela época foi o que provocou as transformações. Elencamos uma série de modificações que começam a ser efetivas no início dessa década.

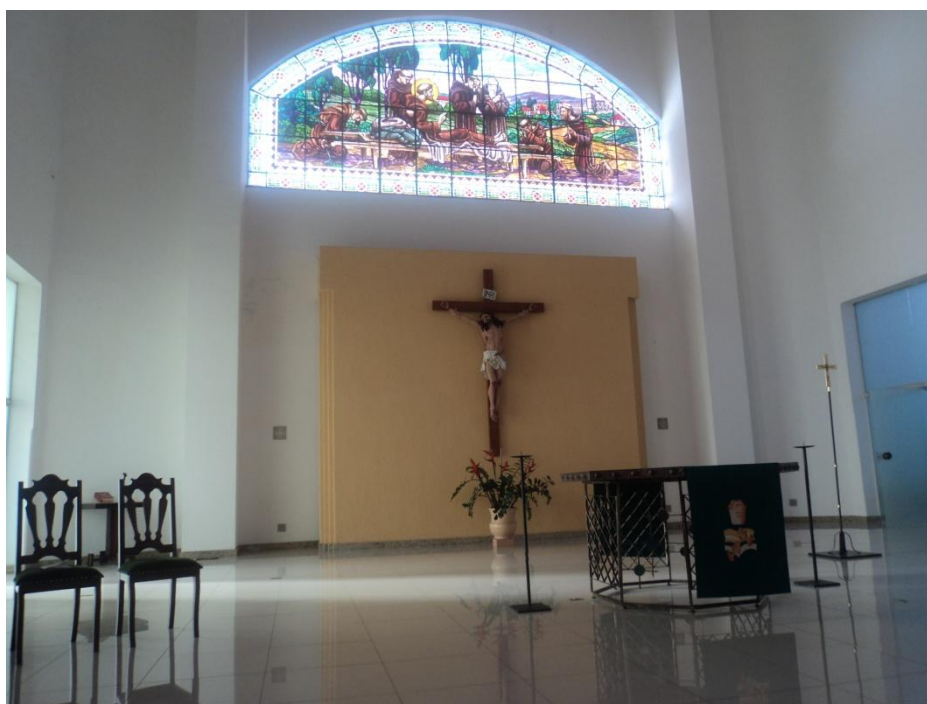
O altar-mor, até então separado da nave, foi rebaixado, possibilitando que a mesa de celebração ficasse mais próxima do plano da assembleia, e pelo mesmo motivo foi recolocada mais à frente do seu local original. A balaustrada²⁷ no vão do arco cruzeiro foi retirada, permanecendo degraus entre a nave e o presbitério.

²⁶ Lugar da cadeira D'Aquele que vem e preside a celebração, o Cristo. Durante a celebração é aí o lugar do presidente – bispo ou padre (PASTRO, 2010).

²⁷ Série de balaústres intervalados, de preferência em número ímpar, formando varanda, corrimão ou grade, para servir de apoio, vedação ou motivo ornamental de obras arquitetônicas ou peças de mobiliário. Balaústre: elemento vertical, em forma de pequena coluna ou pilar, geralmente torneado e mais grosso no meio do fuste, que sustenta com outros, intervalados, uma travessa ou corrimão, formando, assim, uma balaustrada (DAMASCENO, 1987).

Os elementos decorativos em forma de painéis geométricos emoldurados são cobertos por um lambri em sucupira. Os anjos guardiões do sacrário e uma profusão de candelabros e cantoneiras para arranjos de flores são retirados. O antigo sacrário em estilo neoclássico é substituído por outro mais simples. Continua a credência²⁸ e acrescenta-se o ambão²⁹. As duas capelas laterais ao altar-mor são fechadas assim como acontece com as duas tribunas. Outros elementos decorativos nas paredes laterais, pinturas apaineladas, são recobertas com tinta. Acompanhando as tendências litúrgicas, o coro é lacrado, pois se pretendia um novo tipo de celebração em que instrumentos antes proibidos, como o violão, iriam pouco a pouco tomar o lugar dos antigos harmônios³⁰.

Figura 5 - Altar e presbitério pós reforma



Fonte: Arquivo pessoal

²⁸ Pequena mesa, quase sempre apresentando ornamentação de talha ou pintura. Usada geralmente aos pares, integra, nas igrejas, o mobiliário da capela-mor, embora apenas uma, a do lado da Epístola, seja empregada para colocação do galheteiro e outros objetos da missa e dos ofícios divinos. Epístola, nas igrejas, designa o lado direito do altar, em relação aos assistentes, onde é feita durante a missa a leitura da epístola – carta dos apóstolos – a qual precede a do Evangelho. Galheteiro: conjunto composto de salva e duas galhetas nas quais se colocam o vinho e água usados no ofício da missa. Às vezes vem acompanhado de uma pequena colherinha de metal (DAMASCENO, 1987).

²⁹ Lugar alto de onde se proclama, se anuncia, em nosso caso, a Palavra de Deus, deve ser de material firme igual ao altar, fixo, nobre e apenas um, pois uma só é a palavra de Deus. Aí são feitas as leituras, é proclamado o Evangelho, se desejar a homilia (PASTRO, 1999, p.162).

³⁰ Espécie de órgão, instrumento musical de teclas, muito similar ao funcionamento de órgão, mas sem os tubos que caracterizam este último. Apesar de feito para o uso doméstico, tornou-se um instrumento musical de uso típico em Igrejas, por seu tamanho e preço. O som do harmônio é parecido com o som do acordeom.

Tais transformações ocorreram de maneira progressiva e representaram uma ruptura visível com a estética original do templo. A sobriedade em substituição às ornamentações neoclássicas, além de provocar questionamentos e estranhamentos, demonstrou um argumento de desligamento com a estética da construção original e, portanto, dos artesãos e artistas que dela participaram. Essa nova concepção une o presbitério, local onde se desenvolvem as ações litúrgicas, e a nave, local da reunião da assembleia. Nessa inter-relação é que ocorre de uma maneira mais próxima a verdadeira liturgia celebrativa, em acordo com o novo modo de pensar sugerido pelo concílio (PASTRO, 1999, p.41-48).

Figura 6 - Vista da nave e presbitério pós Concílio Vaticano II



Foto: Arquivo pessoal

Em relação às permanências pode-se observar o conteúdo da liturgia como algo ligado à tradição e que, portanto, significa continuidade. Jesus é o centro da ação litúrgica e continua a sê-lo. No tratamento do espaço sagrado, em especial ao espaço sagrado da Igreja de Francisco das Chagas, buscamos elucidar os elementos de permanência, no sentido da essência do templo católico, em meio às profundas mudanças perceptíveis no plano da composição artístico-espacial, já citadas, que devem ser novamente mencionadas para dar sustentação ao que propomos discutir.

Parece-nos plausível, segundo se vê, uma mudança ocorrida em prol da aproximação entre as partes que compõem a celebração litúrgica e, mesmo fora desse momento formal, aquele espaço sem barreiras ou entraves para o caminhar, o observar e o admirar é positivamente sentido nessa nova concepção.

Em relação às mudanças que privilegiam a aproximação, podemos citar a retirada da balaustrada que distanciava a assembleia dos ministros ordenados. A preocupação com a aproximação é reforçada, pois sendo a assembleia parte do corpo que é a própria Igreja, sua aproximação do presbitério representa maior união e completude com a cabeça da Igreja, o próprio Cristo, representado pelos ministros ordenados. O lugar próprio para o celebrante continua em destaque, pois a simbologia sacramental do Cristo como cabeça da Igreja e, portanto, no centro, permanece em consonância com o cristocentrismo, nova referência da teologia oficial do pós Concílio Vaticano II. Evoca-se um Cristo mais acolhedor, simbolizando os rumos de uma Igreja mais acolhedora que busca aceitar o diálogo, se senta com outros ministros, se dispõe à abertura. Um elemento essencial de sensibilização e, por conseguinte, facilitador do contato com o mistério no espaço sagrado, a música – com seus ministros, cantores, salmistas e instrumentistas – passa a intermediar o contato entre presbitério e a assembleia, deixando de ser exclusivamente ouvida do fundo onde estava o coro, tornando-se também mais próxima de todos os presentes. Além disso, outras mudanças significativas foram sentidas no que se refere à música litúrgica: aceitação de instrumentos antes considerados impróprios para o interior da Igreja, como o violão, a criação de novos hinários e uma nova concepção estética de música sacra, cada vez mais próxima do popular, do simples, do informal.

A valorização da mesa da palavra, chamada ambão, é parte da continuidade da essência do próprio Cristianismo, “o verbo se fez carne, e habitou entre nós”. Sobre isso diz Buyst: “Para salvaguardar o simbolismo, não se deve usar a estante da palavra para reger o canto, animar a celebração, dar os avisos, etc; para essas funções é melhor usar uma estante simples, pequena que não venha a concorrer com a estante da palavra.” (BUYST, 2002, p.63).

O altar é o centro da Igreja e nele está a mesa do sacrifício. Ele representa o corpo de Cristo, a pedra angular. Ele deve funcionar como o único ponto de fuga de onde partem todas as perspectivas e para ele devem convergir todas as atenções, pois a manifestação esperada por todos que compõem a ação litúrgica ali se faz.

A nave da Igreja pensada de maneira simétrica horizontal traz uma leve harmonia para que os fiéis venham se acomodar e observar no silêncio a riqueza ambiental ali estabelecida através de vários argumentos que compõem o lugar: presença da luminosidade dos vitrais, que

cria uma atmosfera misteriosa; preenchimento do teto, que lhe tira o vazio e conduz a possíveis reflexões; simplicidade do altar, que acolhe por si mesmo os simples, os conflituosos, os vazios, os aflitos e aqueles que se encontram sem rumo; centralidade unida à abertura conduz a um encontro visual e possivelmente emocional. Tais argumentos compreendem o norte sugerido pelo Concílio Vaticano II quando afirma: “Ao se construírem Igrejas, cuidem diligentemente que sejam funcionais, tanto para celebrações litúrgicas como para obter a participação ativa dos fiéis”. (SC, nº 124).

Há uma tendência na Igreja de não se perderem os parâmetros tradicionais das artes, da mesma forma que há outra em não negar os avanços da arte no mundo contemporâneo. Manter a tradição é também manter a dignidade, suscitar o aprofundamento até mesmo nos estudos de arte ligada à liturgia; suscitar o novo é crer no poder da própria arte como inspiradora do sentimento religioso em qualquer tempo.

Conclusão

O espaço sagrado da Igreja de São Francisco das Chagas, desde sua criação, passou por diversas transformações de ordem artístico-espaciológica na busca de compreensão das relações das mesmas com dois momentos históricos específicos da história da Igreja, a saber: o período anterior ao Concílio Vaticano II e o período posterior ao Concílio Vaticano II. Torna-se evidente, na fase exclusivista da igreja, a tentativa exacerbada de preenchimento de todo o espaço, sem deixar fissuras, vazios e isso, metaforicamente, significa que o vazio possa ser preenchido por “qualquer coisa”, ou por algo que poderia ir contra o que se considerava sagrado no determinado tempo de sua criação.

No cristianismo exclusivista, o estímulo para o contato com o divino acontecia numa atmosfera carregada de culpabilidade, tendo em vista os ensinamentos catequéticos estarem voltados para um Deus onipotente que vigiava a tudo e a todos. Nesse contexto, o espaço cristão para o culto buscava dimensionar a permanência nele dentro dessa conduta.

Com o Concílio Vaticano II, inaugura-se uma nova tendência, a de uma Igreja inclusivista e cristocêntrica, recebendo o espaço sagrado influências desses novos pensamentos, o que viria a ser traduzido em mudanças quantitativas e qualitativas com significados relevantes em relação à história.

As variações ocorridas na Igreja São Francisco das Chagas tanto no que diz respeito ao plano de quantidade, quanto ao plano de qualidade, não perderam o sentido no todo, pois permanecem objetos e obras de arte que ainda podem contribuir para o papel catequético a

que se propuseram originalmente. Tais variantes se relacionam ao momento histórico em que se instalam e às contingências espaciais e valorativas na sua relação com a situação contextualizada do lugar. Em relação à segunda variante – qualidade –, podemos mencionar o sentido da simplicidade aplicado à nova Igreja, inclusivista e mais abrangente socialmente. As ideias de simplicidade e austeridade relacionadas a esvaziamento de espaço vêm substituir a complexidade e excesso de ornamentos do passado. Uma nova ordem de objetos e de espacialidade se instaura atrelada a uma mesma arquitetura – que carrega na essência o verticalismo, o horizontalismo, o cubismo moderado – apenas revestida com outras texturas, tintas e claridades.

Tornou-se pertinente, portanto, o debate entre o exclusivismo e o inclusivismo no tocante às permanências e rupturas no espaço da Igreja de São Francisco das Chagas no decorrer de sua história.

A Igreja de São Francisco das Chagas é uma propriedade, um bem cultural posto à disposição do exercício da arte, atendendo às condições artísticas cuidadosamente pensadas para o gozo dos fiéis daquela região, na vivência da espiritualidade, na busca da transcendência sob a inspiração da simplicidade franciscana, num ambiente ornado, atraente e impactante .

A construção de uma sociedade melhor, pautada em valores éticos e estéticos, passará inevitavelmente pela reconstrução de uma nova escultura de nós mesmos e de nossa espiritualidade voltada para a beleza da aproximação de si e do outro e, para tanto, a arte é um ótimo caminho. Um espaço que passa historicamente por transformações físicas inseridas em mudanças de ordem teológica tais como o exclusivismo e o inclusivismo e que continua a existir no universo simbólico da comunidade de Carlos Prates e de Belo Horizonte – templo que segue vivo e vivificante devido às suas peculiaridades como a pertença à Ordem dos Frades Menores e sua ação pastoral – faz-nos crer que há um elemento original que persiste com o tempo e perpassa a história, a saber: a verdade de seu projeto e de sua existência como espaço sagrado de aproximação e vivência da acolhida. A arte religiosa e a arte sacra podem ser mais efetivamente um meio para uma melhor inteireza do ser humano.

REFERÊNCIAS

- ARTE no Brasil. Organização da Comissão de Artes Plásticas da Secretaria da Cultura, Ciências e Tecnologia do Estado de São Paulo. São Paulo: Abril Cultural, 1979. v.II.
- BERTI, Mario (obra póstuma). *Raffaello Berti arquiteto: projeto memória*. Coordenação editorial Silma Mendes Berti; organização e texto Maria Alice de Barros Marques Fonseca (Coords). Belo Horizonte: Silma Mendes Berti/AP Cultural, 2000. 272p.
- BUYST, Ione. *Celebrar com símbolos*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- DAMASCENO, Sueli. *Igrejas mineiras: glossário de bens móveis*. Ouro Preto: Instituto de Arte e Cultura/UFOP, 1987.
- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 2009.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Alternativas).
- LEMOS, Carlos. Arquitetura contemporânea. In: LEMOS, Carlos. *História geral da arte no Brasil*. São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles, 1985. v.II.
- PASTRO, Cláudio. *Guia do espaço sagrado*. São Paulo: Loyola, 1999.
- PASTRO, Cláudio. *O deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- SUNG, Jung Mo. *Experiência de Deus: ilusão ou realidade?*. São Paulo: FTD, 1996.

GT 5: TEOLOGIA NO ESPAÇO PÚBLICO E NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Coordenadores

Prof. Dr. Érico Hammes – PUC/RS

Prof. Dr. Vitor Feller – ITESC

Ementa

O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização.

A PASTORAL DA SAÚDE COMO TEOLOGIA PÚBLICA NO EXERCÍCIO DA CIDADANIA

*Jaqueline Sena Durães**
*Waldir Souza***

Resumo

Este artigo apresenta a trajetória de como a saúde coletiva foi sendo compreendida ao longo da história e enfatizar a importância da Pastoral da Saúde atuar nos Conselhos de Saúde sem, contudo abandonar a espiritualidade, demonstrando, assim, o caráter público da teologia nas questões de cidadania. O objetivo do artigo foi destacar o papel da Pastoral da Saúde em sua dimensão Político-Institucional que é a atuação direta da Pastoral da Saúde junto aos Conselhos de Saúde e à conscientização da comunidade sobre seus direitos e deveres como cidadãos junto ao SUS. O método utilizado foi o de Revisão de Literatura. Os resultados demonstram que, nos locais em que a Pastoral foi implantada verificou-se a melhoria no Sistema Único de Saúde local embora haja ainda muitas comunidades que não têm Pastoral da Saúde. Reforça-se também a importância de uma Teologia Pública engajada nas causas sociais, especialmente no mundo da saúde e no exercício da cidadania.

Palavras-chave: Teologia, teologia pública, pastoral da saúde, bioética, cidadania

Abstract

This article presents the path of how public health has been understood throughout history and emphasize the importance of acting in the Pastoral Care at Health Councils, without however abandoning spirituality, thereby demonstrating the public character of theology on issues of citizenship. The objective was to highlight the role of the Ministry of Health in its political-institutional dimension which is the direct action of the Ministry of Health with the Health Councils and community awareness about their rights and duties as citizens by the SUS. The method used was the Review of Literature. The results show that in places where the ministry was established there was improvement in the Unified Health System site although there are still many communities that do not have Pastoral Care also reinforces the importance of a Public Theology engaged in social causes especially in the world of health and citizenship.

Keywords: Theology, public theology, pastoral care, bioethics, citizenship

* Especialista em Ética e Educação com ênfase em Teologia Moral pela FACSUL/Centro Redentorista, Licenciada em Letras Português-Inglês pela UTP, Bacharel em Teologia pela PUCPR. Atua como Técnica de Laboratório no Hospital de Clínicas da UFPR, membro do Comitê de Ética da Arquidiocese de Curitiba. E-mail: jaqueline_duraes@yahoo.com.br

** Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do PPG Mestrado em Teologia da PUCPR das disciplinas de Temas de Teologia e Bioética e Questões Fundamentais de Teologia. Professor de Antropologia Teológica, Bioética e Teologia Moral no Bacharelado em teologia da PUCPR, Curitiba/PR. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUCPR. E-mail: waldir.souza@pucpr.br; wacasouza@yahoo.com.br

Introdução

O presente artigo pretende refletir sobre a trajetória da Saúde Pública no Brasil e mostrar a importância da atuação da Pastoral da Saúde junto ao SUS. A saúde é um direito de todos e um dever do Estado¹, porém, cada cidadão é responsável também pela atuação concreta e eficiente nos meios sociais e por isso deve participar dos movimentos populares, das associações de moradores, dos grupos de pastorais e também das instâncias colegiadas dos conselhos e das conferências de saúde (local, distrital, municipal, estadual e federal).

A Constituição² garante a participação de 50% dos usuários na representação dos conselhos e conferências de saúde. Esses conselhos têm caráter deliberativo cuja função é exercer o papel na formulação, acompanhamento e controle permanente das ações do governo nas três esferas (municipal, estadual e federal). Nota-se que os usuários têm a maioria dos votos e, por isso, devem assumir a sua parte ocupando esse espaço para que tenhamos de fato uma política pública de saúde eficiente. Os 50% restantes ficam para os trabalhadores (25%) da saúde e para os gestores (12,5%) e prestadores de serviços (12,5%). Pode-se dizer que a população tem a faca e o queijo nas mãos, porém, infelizmente falta conscientização e, por isso, muitas vezes as pessoas preenchem o número do percentual apenas para constar a participação dos 50%, porém não têm voz ativa de verdade, votam sem compreender a linguagem do gestor e dos prestadores de serviços. Falta incidência política³, conhecimento dos direitos.

O trabalho da Pastoral da Saúde na dimensão Político-Institucional é, justamente, o de garantir que as pessoas que representam os usuários do SUS nos conselhos e nas conferências estejam cientes de seu papel e representem ativamente sua comunidade. Devem ouvir a coletividade e levar as reivindicações para serem votadas. Desse modo, os cinquenta por cento são de fato a voz dos usuários.

Nem sempre a saúde foi entendida como direito, foi com muitas pressões populares que alguns direitos foram garantidos. Na trajetória da saúde pública do Brasil vemos que o país passou pelo modelo das grandes inspeções sanitárias com o controle das epidemias depois entrou na fase das previdências e só há bem pouco tempo chegou ao Sistema Único de Saúde ganhando maior qualidade com a Lei do Controle Social.

¹ Art. 196 Constituição Federal de 1988.

² Constituição Federal de 1988.

³ Processo baseado na participação popular realizado em várias mãos: Ministério da Saúde, organizações da sociedade civil, movimentos pastorais e sociais, com a participação da população em geral.

Qual o trabalho da Pastoral da Saúde, nesse contexto? Dar continuidade à missão de Jesus Cristo, como ovelha do Bom Pastor, e como pastora das ovelhas. Por isso, a Pastoral da Saúde deve também orientar e ajudar na pressão popular na busca por mudanças como ocorreu com o movimento de Reforma que acabou por gerar a Lei do SUS⁴ e do Controle Social⁵.

A ação da Pastoral da Saúde não pode estar desvinculada da espiritualidade e do cuidado e, a partir do paradigma do Bom Samaritano, deve estar sempre aberta ao outro. O ser humano sempre buscou compreender o sentido da vida e, foi no relacionamento com o transcendente que ele encontrou respostas concretas.

1 Conceituação de saúde e novos paradigmas

Hoje quando se pensa em saúde pública se imagina um sistema organizado no qual o estado deve prover todas as necessidades dos cidadãos, mas nem sempre foi assim, esse é um pensamento recente e não aconteceu da mesma maneira em todos os lugares. A saúde foi reconhecida como direito há muito pouco tempo e o conceito acima é o resultado de muitas lutas em defesa da saúde pública, especialmente da Reforma Sanitária.

Objetivos econômicos e políticos sempre estiveram (e ainda estão) envolvidos no processo. Michel Foucault (1979, p.80) ressalta que o capitalismo está na origem da medicina social e que essa medicina social teve pelo menos três modos de manifestações no século XVIII: uma política médica na Alemanha, a medicina urbana na França e uma medicina da força do trabalho na Inglaterra. Segundo a hipótese de Foucault: "com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho".

Merhy (2002), em outras palavras, reforça o pensamento de Foucault dizendo que a saúde pública é definida por grupos sociais que organizam uma sociedade: numa determinada época, num determinado contexto e obedecendo aos interesses do mesmo grupo. Esse define, de acordo com a própria conveniência, quais deverão ser os interesses gerais para aquela sociedade, daquela época, sempre tendo o Estado por mediador através das políticas de saúde.

⁴ Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990, que dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes.

⁵ Lei 8.142, de 28 de dezembro de 1990, que dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do SUS e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde.

No Brasil o processo foi uma mistura entre o que se deu na Alemanha, na França e na Inglaterra, ou seja, uma mistura entre uma política da medicina de Estado, a medicina urbana e uma medicina da força de trabalho. Iguala-se a Alemanha quando coloca o Estado como o objeto, à França na fase da urbanização e à Inglaterra no processo de Industrialização, do mesmo modo que Foucault descreveu na Europa.

No final da década de 80 o Brasil inaugura uma nova fase na política nacional. Depois de longos anos de ditadura militar, o país começa a viver a democracia⁶. E a primeira grande vitória na saúde aconteceu com o Movimento da Reforma Sanitária que, em 1988, conseguiu que se constasse na Constituição de 1988 a saúde como um direito de todos e um dever do Estado. Conhecida como a Constituição cidadã, essa constituição cria o Sistema Único de Saúde (SUS) que é regulamentado em 19 de setembro de 1990 com a lei 8080/90. Dita cidadã porque foi conquistada com muita pressão popular. Hoje o SUS tem apenas 24 anos e falta muito para ser efetivado e sair do papel.

Depois da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948⁷ a saúde ganhou um novo *status*, o de ser um direito. É preciso olhar para a trajetória da Saúde Pública Mundial e no Brasil, antes de conhecer o SUS propriamente dito, pois seria uma ingenuidade imaginar que o SUS foi criado do nada. Sem o reconhecimento de uma trajetória de eventos no passado corre-se o risco de reduzir o SUS a um sistema único e isolado, ou, o que é mais comum, de se endeusá-lo por não conhecer a história por trás desse sistema.

Ao se colocar a saúde como direito universal as Conferências sobre saúde tomaram um novo rumo. Tomamos como referência primeira a Declaração de Alma-Ata⁸ na antiga URSS, atual Rússia, no ano de 1978 por ter sido uma Conferência Internacional Sobre Cuidados Primários de Saúde. Essa declaração foi uma das primeiras sementes no conceito de saúde adotado pelo SUS porque além de reafirmar que a saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não simplesmente a ausência de doença, enfatiza que:

é um direito humano fundamental, e que a consecução do mais alto nível possível de saúde é a mais importante meta social mundial, cuja realização requer a ação de muitos outros setores sociais e econômicos, além do setor saúde (ALMA ATA, 1978, I).

⁶ Embora hoje essa democracia seja bastante questionada pelos cientistas políticos.

⁷ Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm acessado em 18/07/2011.

⁸ ONU, *Declaração de Alma-Ata*. 1978. Disponível em: <http://www.opas.org.br/coletiva/uploadArq/Alma-Ata.pdf> consultado em 17/07/2011.

Embora hoje o conceito de saúde seja mais amplo, em 1978 foi um avanço reconhecer que a saúde deveria ser a meta social mundial mais importante que requereria a atuação de outros setores sociais e econômicos e não só do setor da saúde. Em Alma-Ata estabeleceu-se que o:

desenvolvimento econômico e social baseado numa ordem econômica internacional é de importância fundamental para a mais plena realização da meta de Saúde para Todos no Ano 2000 e para a redução da lacuna existente entre o estado de saúde dos países em desenvolvimento e o dos desenvolvidos. A promoção e proteção da saúde dos povos é essencial para o contínuo desenvolvimento econômico e social e contribui para a melhor qualidade de vida e para a paz mundial (ALMA-ATA, 1978, III).

Alma-Ata também propôs a participação popular como um dever, individual ou coletivo, no planejamento e na execução dos cuidados de saúde. A meta de Saúde para Todos no ano 2000 tinha como foco que o Estado se responsabilizasse pela formulação de medidas sanitárias e sociais comprometidas com a melhoria da vida social e econômica das pessoas, por isso, coloca os Cuidados Primários como a chave para o desenvolvimento no “espírito da justiça social” (ALMA-ATA, 1978, III).

A ideia de unidades locais de saúde também é uma proposta da DAA⁹. Propõe que as pessoas sejam atendidas próximas às localidades de residência ou trabalho e haja um trabalho continuado no processo de assistência¹⁰.

Nota-se que houve um processo no entendimento da saúde que foi se aperfeiçoando e, aos poucos se delineando até chegarmos ao que temos hoje. O SUS é, então, resultado de muitas discussões, não só em nível nacional, como, internacional. A influência da DUDH¹¹ e da DAA foi muito importante para o modelo atual do nosso sistema de saúde.

A Declaração de Alma-Ata termina fazendo um apelo à comunidade internacional e nacional no sentido de que os cuidados primários de saúde sejam desenvolvidos e aplicados em todo o mundo e, particularmente, nos países em desenvolvimento, num espírito de cooperação técnica e em consonância com a nova ordem econômica internacional. Exorta os governos, a OMS e o UNICEF, assim como outras organizações internacionais, entidades multilaterais e bilaterais, organizações governamentais, agências financeiras, todos os que trabalham no campo da saúde e toda a comunidade mundial a apoiar um compromisso nacional e internacional para com os cuidados primários de saúde e a canalizar maior volume

⁹ Declaração de Alma-Ata (1978) – I Conferência Internacional sobre Cuidados Primários em Saúde.

¹⁰ De acordo com o documento os Cuidados Primários em Saúde vão além do setor da saúde, pois envolvem: “todos os setores e aspectos correlatos do desenvolvimento nacional e comunitário, mormente a agricultura, a pecuária, a produção de alimentos, a indústria, a educação, a habitação, as obras públicas, as comunicações e outros setores” (ALMA-ATA, 1978, VII-4).

¹¹ Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

de apoio técnico e financeiro para esse fim, particularmente nos países em desenvolvimento. A Conferência concita todos a colaborar para que os cuidados primários de saúde sejam introduzidos, desenvolvidos e mantidos, de acordo com a letra e espírito desta Declaração (ALMA-ATA, 1978, X).

O Brasil acolheu a proposta de Alma-Ata, e, com o SUS, tem buscado efetivar e cumprir as metas estabelecidas. A meta era que no ano de 2000 houvesse saúde para todos. Embora ainda haja muito o que melhorar, não se pode negar que o SUS tenha sido um grande salto apesar de que, muito ainda esteja só no papel, só precisamos efetivar.

Em 1986 tivemos dois eventos sobre saúde muito importantes. Um no âmbito nacional, que foi a VIII Conferência Nacional de Saúde¹² em março e, em novembro a 1ª Conferência Internacional sobre a Promoção de Saúde¹³.

A VIII Conferência Nacional de Saúde debateu principalmente sobre três temas: a necessidade de mudança no sistema de saúde transcende os limites de uma reforma administrativa e financeira e propõe a ampliação do

conceito de saúde e sua correspondente ação institucional, revendo-se a legislação que diz respeito à promoção, proteção e recuperação da saúde, constituindo-se no que se está convencionado chamar a Reforma Sanitária (VIII Conferência Nacional de Saúde, 1986).

O segundo tema debatido foi sobre a estatização ou não do sistema de saúde e se deveria ocorrer de imediato ou gradativamente.¹⁴

Pode-se dizer que, dois anos antes da nova CF¹⁵, a Reforma Sanitária já andava a galope, e, muito do que foi proposto foi assimilado pelo SUS.

Discutiu-se também sobre a Separação entre Saúde e Previdência¹⁶ e sobre o financiamento e a participação da iniciativa privada¹⁷, porém não abordaremos nesse artigo¹⁸.

De acordo com a VIII Conferência “a saúde é a resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio-ambiente, trabalho, transporte, lazer, liberdade,

¹² BRASIL. Portal da Saúde. *Relatório Final da VIII Conferência Nacional de Saúde*. 1986. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/8_CNS_Relatorio%20Final.pdf consultado em 17/07/2011.

¹³ ONU, *Carta de Ottawa*. 1986. Disponível em: <http://www.opas.org.br/promocao/uploadArq/Ottawa.pdf> consultado em 17/07/2011.

¹⁴ A proposta de ser imediata foi recusada. A proposta já previa a criação de um sistema único de saúde que deveria ser representado, no âmbito federal, por um ministério específico. A proposta do SUS previa a descentralização da gestão dos serviços, a integralidade das ações, participação da população, o fortalecimento do papel do município, dentre outros.

¹⁵ Constituição Federal de 1988.

¹⁶ Foi um tema bastante polêmico, segundo o relatório final da conferência.

¹⁷ Não houve consenso e se deliberou que seria necessário um aprofundamento, ainda hoje se está discutindo sobre financiamento e ainda há divergências.

¹⁸ Maiores informações ver o relatório final da VIII Conferência Nacional de Saúde de 1986.

acesso e posse da terra e acesso aos serviços de saúde” (1986). Um conceito muito mais amplo do que o conceito da Organização Mundial de Saúde (OMS) porque aborda a saúde num contexto socioeconômico e por isso transcende o bem-estar físico, mental e social que tem por trás de si uma ideologia capitalista e individualista. Coloca o enfoque sobre a sociedade e a comunidade e tem por objetivo proporcionar saúde e não apenas tratar doenças (PESSINI, 1986, p.36; BARCHIFONTAINE, 1999, p.29).

A I Conferência Internacional de Promoção da Saúde aconteceu no Canadá na cidade de Ottawa em novembro de 1986. Dessa Conferência saiu uma carta de intenções objetivando ainda a proposta de Saúde para Todos no ano 2000. A carta foi uma resposta às crescentes expectativas no âmbito da saúde pública em todo o mundo. Debateram-se os avanços obtidos desde Alma-Ata em relação aos Cuidados Primários em Saúde, o documento da OMS¹⁹ sobre Saúde para Todos e sobre o debate ocorrido na Assembleia Mundial de Saúde sobre as ações intersetoriais necessárias para o setor.

Foi dado o nome de “Promoção da Saúde” para as ações de capacitação da comunidade para atuar na melhoria da qualidade de vida e saúde e incluiu-se uma proposta de maior participação no controle social no processo. A carta propõe alguns pré-requisitos essenciais para a saúde: Paz, Habitação, Educação, Alimentação e Renda, ecossistema estável – recursos sustentáveis - justiça social e equidade. “O incremento nas condições de saúde requer uma base sólida nestes pré-requisitos básicos”²⁰.

Em resumo, a carta de Ottawa apresenta aquilo que se quer de uma saúde pública de qualidade para todos e com equidade²¹:

Nas propostas de promoção de saúde Ottawa coloca que haja como prioridade na pauta dos políticos e dirigentes de todos os níveis e setores uma política de promoção de saúde combinando com ações e abordagens complementares incluindo uma legislação, medidas fiscais, taxaço e mudanças organizacionais.

¹⁹ Organização Mundial da Saúde.

²⁰ Segundo o documento: “A saúde é o maior recurso para o desenvolvimento social, econômico e pessoal, assim como uma importante dimensão da qualidade de vida. Fatores políticos, econômicos, sociais, culturais, ambientais, comportamentais e biológicos podem tanto favorecer como prejudicar a saúde. As ações de promoção da saúde objetivam, através da defesa da saúde, fazer com que as condições descritas sejam cada vez mais favoráveis” (CARTA DE OTTAWA, 1986).

²¹ Isto inclui uma base sólida: ambientes favoráveis, acesso à informação, a experiências e habilidades na vida, bem como oportunidades que permitam fazer escolhas por uma vida mais sadia. As pessoas não podem realizar completamente seu potencial de saúde se não forem capazes de controlar os fatores determinantes de sua saúde, o que se aplica igualmente para homens e mulheres (CARTA DE OTTAWA, 1986).

2 Os sistemas de saúde no Brasil pouco antes do SUS

Como já foi citado anteriormente, antes da criação do Sistema Único de Saúde (SUS) o Brasil tinha um sistema de saúde previdenciário que dividia a população em dois grupos: o grupo dos previdenciários, que pagavam a previdência e o grupo dos não previdenciários. O Instituto Nacional de Previdência Social (INPS) foi criado em 1966, dois anos após o golpe militar. Foi a fusão de todos os Institutos de Aposentadoria e Pensões que existiam naquela época. Na prática aqueles que pagavam a previdência tinham maior facilidade de acesso, ainda que precário, aos serviços ambulatoriais e hospitalares providos pelo INPS. Já os não previdenciários tinham o acesso limitado a alguns serviços hospitalares ou em hospitais filantrópicos. Dessa maneira a população estava dividida em uma população de 1ª classe e outra de 2ª classe, era uma divisão injusta. Em 1978 cria-se o INAMPS para administrar melhor o sistema.

O Ministério da Saúde e as Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde limitavam-se a desenvolver ações de promoção à saúde apenas nas campanhas de vacinação e no controle de endemias, e, mesmo assim de maneira bastante reduzida pois dependiam de poucos hospitais e da Fundação de Serviços Especiais de Saúde Pública (FSESP) para trabalharem nas campanhas. Os indigentes dependiam da assistência das entidades caritativas que eram prestadas por instituições de caráter filantrópico como as Santas Casas (BRASIL, CONASS, 2003 p. 14-15)²².

A situação era de serviços desarticulados que geravam prejuízo à saúde da população e, o descontentamento tanto na comunidade de profissionais da saúde, de sanitaristas e da própria população gerou um movimento em direção a uma reforma sanitária e a uma transformação dos paradigmas em sistema de saúde. Diante de muitas manifestações de insatisfação o INAMPS reagiu adotando algumas medidas que aproximaram a ação de cobertura universal, dentre elas, o fim da exigência da carteira nos atendimentos de hospitais próprios e conveniados da rede pública. O resultado desse processo de adaptação do INAMPS às mudanças culminou na instituição do Sistema Unificado e Descentralizado de Saúde (SUDS) que foi uma implementação entre o INAMPS e os Governos Estaduais em forma de

²² O INAMPS aplicava nos Estados, por intermédio de suas Superintendências Regionais, recursos para a assistência à saúde de modo mais ou menos proporcional ao volume de beneficiários existente e a assistência prestada se dava por meio de serviços próprios (Postos de Assistência Médica e Hospitais próprios) e uma vasta rede de serviços, ambulatoriais e hospitalares, contratados para a prestação de serviços.

convênio. Conforme a cartilha do CONASS²³ era já uma tentativa de se fazer o SUS, porém “sem as necessárias definições constitucionais e de uma lei complementar”. Esse convênio era opcional, ou seja, cada Estado decidiria se aderiria ou não. O Estado que não aderisse ao convênio continuaria tendo a assistência do INAMPS (BRASIL, CONASS, 2003).

Se por um lado foi um avanço ao dar ao atendimento um caráter universal, por outro gerou confusão no entendimento entre SUDS e SUS, que viria logo a seguir.

Assim o SUS foi criado e, a CF de 1988 consagrou seus princípios e diretrizes em toda a legislação que regulamenta o sistema. Vivemos ainda hoje o processo de consolidação do SUS. Podemos dizer que o SUS é um divisor de águas no conceito de saúde pública, pois contempla a saúde como um direito universal das pessoas e um dever do estado. A Lei orgânica 8080/90 dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde.

2.1 A lei orgânica 8080/90²⁴

A Lei 8080/90 da CF regulamenta o SUS no Brasil. O texto constitucional começa assim: “Lei 8.080 de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondente e dá outras providências” (BRASIL, CF, 1990).

Analisando o texto cuidadosamente pode-se perceber a influência das Conferências de Ottawa e Alma-Ata ao dispor as condições na seguinte ordem: **promoção, proteção e recuperação**, ou seja, primeiro deve haver um trabalho de promoção da saúde, conforme a Conferência de Ottawa previa, juntamente com esse trabalho de promoção deve-se haver um trabalho de proteção da saúde, que se pode dizer que seria a atenção primária, de acordo com Alma-Ata e, só finalmente um trabalho de recuperação, quando o trabalho de promoção e de

²³ Conselho Nacional dos Secretários de Saúde. É uma entidade de direito privado, sem fins lucrativos, que se pauta pelos princípios que regem o direito público e que congrega os Secretários de Estado da Saúde e seus substitutos legais, enquanto gestores oficiais das Secretarias de Estado da Saúde (SES) dos estados e Distrito Federal.

²⁴ Essa lei regula em todo o território nacional as ações dos serviços de saúde, sejam executadas de forma isolada ou em conjunto, em caráter permanente ou provisório, por pessoas civis ou jurídicas, de direito público ou privado (Lei 8080/90, art. 1º).

Art. 2º - A saúde é um direito fundamental do ser humano, devendo o Estado prover as condições indispensáveis ao seu pleno exercício.

§ 1º - O dever do Estado de garantir a saúde consiste na formulação e execução de políticas econômicas e sociais que visem à redução de riscos de doenças e de outros agravos no estabelecimento de condições que assegurem acesso universal e igualitário às ações e aos serviços para a sua promoção, proteção e recuperação.

§ 2º - O dever do Estado não exclui o das pessoas, da família, das empresas e da sociedade.

proteção não tiverem sido suficientes. Muda-se a lógica curativa do sistema de saúde. Ao mudar a lógica muda-se também o foco dos investimentos e das políticas públicas.

De acordo com o exposto acima a saúde é um direito fundamental do ser humano e um dever do Estado. Cabe ao Estado a reformulação e a execução de políticas econômicas e sociais que visem a redução de riscos de doença e de outros agravos, isso significa dizer que o Estado deve criar condições que assegurem o acesso *universal e igualitário* às ações e serviços, na promoção, proteção e recuperação. Aqui entra o diferencial do SUS: *universalidade e igualdade* de acesso. Pode-se verificar que houve um processo que foi se desenvolvendo desde o INAMPS até chegarmos ao SUS. O INAMPS deu início ao processo de universalização quando deixou de solicitar a carteirinha da previdência. Com o SUS o sistema começou a ser descentralizado e, aos poucos se chegou a esse modelo de saúde pública invejado pelo mundo todo.

O parágrafo segundo deixa claro que **o dever do Estado não exclui o das pessoas, das famílias, das empresas e da sociedade em geral.**

O artigo terceiro²⁵ contempla o conceito ampliado de saúde assumido pela VIII Conferência de Saúde.

Podemos observar que, aos poucos, a saúde foi deixando de ser apenas assunto de ordem mercantil e epidemiológica para assumir-se enquanto direito humano. A luta pela Reforma Sanitária não foi uma luta fácil, houve bastante divergência entre aqueles que eram conservadores e queriam continuar como estava e os que viam a necessidade de acompanhar as mudanças que vinham acontecendo no decorrer das conferências internacionais e que apontavam para uma nova direção até que os reformadores venceram. Embora o SUS tenha sido criado em 1988 e se estruturado como política de saúde em 1990, muito ainda está para ser feito. Aos poucos o SUS também foi sentindo a necessidade de se repensar o seu modo de gestão. E, em 2003 cria a Política Nacional de Humanização com o objetivo de efetivar o SUS que estava muito bonito no papel, porém, pouco efetivo na prática.

²⁵ Art. 3º - A saúde tem como fatores determinantes e condicionantes, entre outros, a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais; os níveis de saúde da população expressam a organização social e econômica do País. Parágrafo Único. Dizem respeito também à saúde as ações que, por força do disposto no artigo anterior, se destinam a garantir às pessoas e à coletividade condições de bem-estar físico, mental e social.

2.2 A política nacional de Humanização – Humanizausus

A Política Nacional de Humanização existe desde 2003 e foi criada com o intuito de efetivar os princípios do SUS na prática diária de atenção e de gestão de modo que a saúde pública no Brasil seja de qualidade e busca incentivar as trocas solidárias entre *gestores, trabalhadores e usuários*. É nesse tripé que todos os princípios devem ser apoiados. Tem por objetivo estimular a comunicação entre os gestores, trabalhadores e usuários na construção de processos coletivos de enfrentamento das relações de poder, trabalho e afeto que estão na raiz de todas as relações humanas e, muitas vezes se tornam desumanizadoras, inibindo a autonomia e a corresponsabilidade tanto dos trabalhadores quanto de seus usuários. Como meta valorizar os diferentes sujeitos implicados no processo de produção de saúde; fomentar a autonomia e o protagonismo desses sujeitos, tanto individual quanto coletivamente; aumentar o grau de corresponsabilidade; estabelecer vínculos solidários e a participação coletiva no processo de gestão entre outros.

A Política Nacional de Humanização busca humanizar as ações de saúde para: reduzir as filas e o tempo de espera e ampliar o acesso; atendimento acolhedor baseado em critérios de riscos; implantar um modelo de atenção com responsabilidade e vínculo; garantir os direitos dos usuários; valorizar o trabalho na saúde; gestão participativa;²⁶ É a partir da proposta do HumanizaSus de atendimento humanizado ao usuário, valorização do trabalhador e da colaboração na gestão, especialmente no diálogo com os movimentos sociais é que tem um papel especial a Pastoral da Saúde. A Pastoral da Saúde é uma expressão concreta do refletir da teologia que toma forma pública como movimento social organizado, representando com qualidade o usuário nos conselhos de saúde.

Com relação à humanização da saúde Pessini e Bertachini reforçam que:

A humanização dos cuidados em saúde pressupõe considerar a essência do ser, o respeito à individualidade e a necessidade da construção de um espaço concreto nas instituições de saúde que legitime o *humano* das pessoas envolvidas. O pressuposto subjacente a todo o processo de atendimento humanizado é facilitar que a pessoa vulnerabilizada enfrente positivamente os seus desafios. Este resgate traz à tona várias questões a serem consideradas no tempo presente, como o avanço tecnológico dissociado das percepções afetivas, a cultura consumista e rapidamente descartável, a insatisfação com a simplicidade da vida e a busca constante de emoções fortes; entre outras (2004, p. 3).

²⁶MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portal da Saúde. *HumanizaSus*. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/cidadao/visualizar_texto.cfm?idtxt=28288.

A humanização da saúde deve transcender os aspectos biológicos e psicológicos para compreender o humano como um todo.

2.3 O controle social

O modelo de democracia participativa proposto na nova Constituição de 1988 e que rege o SUS prevê, no artigo 1º, parágrafo único e no artigo 198, inciso III uma participação da sociedade no controle social. É a lei orgânica 8142/90 de 28 de dezembro de 1990 que regula o controle social. Essa lei “Dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do Sistema Único de Saúde (SUS) e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde e dá outras providências” (Lei 8142/90).

De acordo com a lei 8142/90²⁷ cada esfera de governo deverá contar com: Conferência de Saúde e Conselho de Saúde, ou seja, cada esfera do governo deve criar suas conferências sobre saúde e seus conselhos de saúde.

3 A pastoral da saúde

A missão da igreja inicia quando Jesus envia o Espírito Santo sobre a comunidade cristã (cf At,2,1-13).²⁸

Uma das missões da Igreja é o cuidado com as pessoas doentes, especialmente na dimensão espiritual. Nesse sentido há uma intrínseca relação de proximidade e de cuidado

²⁷ Art. 1º O Sistema Único de Saúde (SUS), de que trata a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, contará, em cada esfera de governo, sem prejuízo das funções do Poder Legislativo, com as seguintes instâncias colegiadas:

I - a Conferência de Saúde; e

II - o Conselho de Saúde.

§ 1º A Conferência de Saúde reunir-se-á a cada quatro anos com a representação dos vários segmentos sociais, para avaliar a situação de saúde e propor as diretrizes para a formulação da política de saúde nos níveis correspondentes, convocada pelo Poder Executivo ou, extraordinariamente, por esta ou pelo Conselho de Saúde.

§ 2º O Conselho de Saúde, em caráter permanente e deliberativo, órgão colegiado composto por representantes do governo, prestadores de serviço, profissionais de saúde e usuários, atua na formulação de estratégias e no controle da execução da política de saúde na instância correspondente, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros, cujas decisões serão homologadas pelo chefe do poder legalmente constituído em cada esfera do governo.

§ 3º O Conselho Nacional de Secretários de Saúde (Conass) e o Conselho Nacional de Secretários Municipais de Saúde (Conasems) terão representação no Conselho Nacional de Saúde.

§ 4º A representação dos usuários nos Conselhos de Saúde e Conferências será paritária em relação ao conjunto dos demais segmentos.

§ 5º As Conferências de Saúde e os Conselhos de Saúde terão sua organização e normas de funcionamento definidas em regimento próprio, aprovadas pelo respectivo conselho (Lei 8182/90).

²⁸ De acordo com a teologia católica, “a Igreja continua na história da missão de Jesus, conduzida pelo mesmo Espírito que o conduziu. Aqui inicia o pastoreio da igreja, entendida como Povo de Deus e não apenas como o clero. A Igreja é sempre ovelha, discípula, pois está sendo cuidada pelo Bom Pastor e atenta ao seu ensino e, a partir daí assume a missão de ser pastora das ovelhas perdidas desse mundo” (MARTINS, 2010, p.548).

entre pastor e ovelha. Jesus se autodenomina o Bom Pastor porque ama e cuida de suas ovelhas, e, estas, por sua vez, reconhecem a voz do seu pastor. Ele diz: “Eu vim para que as ovelhas tenham vida e para que a tenham em abundância. Eu sou o bom pastor. O Bom pastor expõe a sua vida pelas ovelhas” (Jo 10,10 -11). Jesus é o pastor que cuida de suas ovelhas a ponto de dar a vida por elas.

Pessini e Barchifontaine (2008) lembra-nos que “milhões de pessoas no mundo vivem em condições insalubres e não têm sequer acesso aos cuidados básicos e mínimos de saúde. Conseqüentemente aumentou muito o número de pessoas que estão em situação de ‘incurabilidade’” E, a igreja deve estar sempre atenta à realidade das pessoas para assim poder cuidar de suas ovelhas.

A Igreja sempre cuidou dos enfermos, seguindo o exemplo de Jesus e a mensagem do bom samaritano. A vida sempre foi, é e será defendida pela Igreja e o cuidado para com os doentes é uma doação de amor e solidariedade para com os que sofrem. E, não é possível separar o corpo da alma, há uma profunda unidade inseparável. “A experiência da doença mostra que o ser humano é uma profunda unidade pneumossomática. [...] se, de um lado, a experiência é de profunda unidade, de outro, é de profunda ruptura. Com a doença passamos a perceber o corpo como um ‘outro’, independente, rebelde e opressor” (CNBB, TEXTO-BASE CF 2012, 2011, p. 14).

Durante muito tempo a Igreja trabalhou no cuidado com os doentes ou enfermos e o Papa João Paulo II instituiu em 1992 o *Dia Mundial do Doente*, comemorado sempre no dia 11 de fevereiro, dia de Nossa Senhora de Lourdes, padroeira dos doentes. A primeira celebração ocorreu em 11 de fevereiro de 1993. Pessini (2006, p. 153). O objetivo do *Dia Mundial do Doente* é “estimular a reflexão sobre o conceito de saúde, que na sua acepção mais ampla diz respeito a uma situação de harmonia do ser humano consigo mesmo e com o mundo circundante” (PESSINI, 2006, p. 152). O segundo objetivo da celebração do “Dia Mundial do Doente” é oferecer às pessoas uma melhor compreensão quanto à importância da Pastoral da Saúde, especialmente nesse tempo em que o secularismo não valoriza o âmbito pastoral. Sabe-se que é no momento da doença que muitas pessoas buscam respostas a questões relacionadas ao sentido: da vida, da dor, do sofrimento e da morte. E quem irá dar respostas a essas questões? As igrejas cristãs têm em Cristo a esperança da verdade e da saúde plena. E saúde plena é a salvação que Cristo traz como resposta a todas aquelas questões últimas do ser humano. Pessini explica que “não existe contradição entre saúde terrena e saúde eterna, a partir do momento que nosso Senhor morreu pela saúde integral do ser humano e de todos os humanos” (PESSINI; BERTACHINI, 2006, p.153).

3.1 Igreja, saúde e cidadania

Embora não se encontre facilmente documentos sobre o papel relevante que a Igreja exerceu no período da Constituinte, não se pode negar que as Campanhas da Fraternidade foram instrumentos de grande importância porque atingiram a população e ajudaram a orientar sobre questões importantes. Apesar das dificuldades em se encontrar documentos sobre a influência da Igreja na cidadania foi possível localizar uma orientação da CNBB do ano de 1984 que tratava da importância de se conscientizar os leigos a exigir seus direitos na então futura constituição. O documento datado de 26 de setembro de 1985 é um pronunciamento da CNBB que consta da coletânea de 1985 e trata de assuntos da 23ª Assembleia Geral da CNBB em Itaici que aconteceu entre 10 e 19 de abril de 1985. O tema destacado aqui tem como título: *A Nova Constituinte: a preparação da Constituinte e a Nova Constituição*. Nesse documento, assinado por Dom José Ivo Lorscheiter, então presidente da CNBB, são abordados importantes tópicos os quais a Igreja considera fundamentais de serem contemplados na constituição. Citamos a seguir:

1. Não compete à Igreja apresentar um projeto de Constituição nem um projeto de convocação da Constituinte. Deve, no entanto, estimular os leigos a exercer sua missão de cidadania política.
2. Permanece o direito e até o dever de a Igreja apresentar um conjunto de proposições que garantam a aplicação das “Exigências Cristãs de uma Ordem Política”, inclusive divulgando-se através dos MCS (cf. CNBB, DGAP n. 68).
3. A participação popular no processo político deve ser estimulada, em todos os níveis, pela Igreja, por ser um direito fundamental do cidadão.
4. A participação popular será mais consciente e eficaz quando exercida em grupos organizados, incluindo-se na missão da Igreja colaborar para a formação dos quadros intermediários da sociedade civil e consequente fortalecimento da organização política da Nação [...].

Itaici, 18 de abril de 1985 (23ª Assembleia Geral da CNBB, 1985).

Em 1988²⁹ o Tema do Congresso Brasileiro de Pastoral da Saúde foi “A Nova Constituição brasileira e a saúde no Brasil e Problemas de Bioética”. Como diz Pessini “Numa trajetória histórica de um quarto de século, deparamo-nos com temas que nunca perdem sua atualidade e que merecem ser lembrados e retomados periodicamente” (PESSINI; BERTACHINI, 2006, p. 229). Hoje a Pastoral da Saúde pertence ao Departamento de Pastorais Sociais e é conhecido como: Justiça e Solidariedade que está vinculado ao CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho). E, desde 1994 (Quito - Equador) o

²⁹ Lembrando que em 1986 houve a VIII Conferência Nacional de Saúde e a 1ª Conferência Internacional sobre a Promoção da Saúde em Ottawa (Canadá).

congresso passa a ser conhecido como Encontro Latino Americano e Caribenho de Pastoral da Saúde.

Em 2000 o CELAM lança o *Guia da Pastoral da Saúde para a América Latina e o Caribe*.³⁰ Esse documento supera a antiga visão de entender a ação da Igreja “somente restrita aos enfermos, ao sofrimento e à morte humana e abre uma perspectiva mais proativa e positiva, sem descuidar dos doentes, de promoção e cuidado da saúde” (PESSINI, 2008, p.230). Mais uma vez, aqui se percebe a sintonia com as propostas das conferências internacionais que, em 1986 aconteceu na cidade de Ottawa e foi chamada de 1ª CIPS como já foi citado anteriormente. O documento do CELAM adota, assim, uma nova definição de Pastoral da Saúde:

Por Pastoral da Saúde entendemos: a ação evangelizadora de todo o Povo de Deus, comprometido em promover, cuidar, defender e celebrar a vida, tornando presente a missão libertadora e salvífica de Jesus no mundo da saúde (CELAM, 2010, n.89).

Observa-se que, enquanto o artigo 2º § 1ª da lei 8080/90 do SUS diz que é dever do Estado **promover, proteger e recuperar** a saúde, no documento do CELAM a Pastoral da Saúde deve: **promover, cuidar, defender e celebrar** a vida, ou seja, o agir pastoral transcende o dever do estado, até porque, o dever do estado só alcança o limite físico e psicológico, a pastoral da saúde vai além, atinge o espírito que ultrapassa o imanente.

O Documento de Aparecida³¹ (DAp) de 2007 contempla o tema da saúde entre os n. 417-421 e, em suma afirma que “a Igreja optou pela vida (n.417) [...] O combate à enfermidade tem como finalidade alcançar a harmonia, física, psíquica, social e espiritual para o cumprimento da missão recebida. A Pastoral da Saúde é a resposta aos grandes interrogativos da vida, como são o sofrimento e a morte, à luz da morte e ressurreição do Senhor” (n. 418).

A Pastoral da Saúde deve atuar no sentido de complementar o trabalho dos profissionais de saúde, como aliada, nunca como inimiga, pois parte de um conceito antropológico cristão do ser humano que se fundamenta no Antigo Testamento como sendo a imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27) e no Novo Testamento como filhos de Deus a partir do evento Jesus Cristo (Gl 4,5ss; Ef 1,5, Jo 1,12). Para Martins (2010) essa concepção antropológica cristã nos permite perceber o ser humano na sua integralidade e, a partir desse

³⁰ CELAM, *Discípulos missionários no mundo da saúde: guia para a pastoral da saúde na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2010.

³¹ CELAM, *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2007.

conceito integral conceitua-se também dignidade, que não é uma atribuição, mas parte constituinte do ser humano.

De acordo com o CELAM:

A dignidade da pessoa não é atribuída, mas reconhecida; não é outorgada, mas respeitada. Está inscrita no íntimo de todo ser humano, não depende de seu estado de desenvolvimento, de sua saúde, de suas qualidades e capacidades, nem mesmo de seus comportamentos. Todo ser humano, sejam quais forem o seu estado e condição, é uma unidade inseparável, corpo e espírito, abertos à transcendência (CELAM, 2010, n. 83).

A Pastoral da Saúde³² insere-se no campo da Teologia Prática (Pública), disciplina da Teologia, proposta por Karl Rahner em lugar do termo teologia pastoral. Rahner define a teologia prática como “aquela disciplina que se ocupa da auto-atuação que a Igreja tem de realizar de fato na situação concreta”, para ele o termo pastoral limita o objeto de atuação (ALARCOS, 2006). No âmbito das Pastorais faz parte das Pastorais Sociais como a Pastoral do Imigrante, a Pastoral Carcerária, a Pastoral da Criança, a Pastoral da Juventude, a Pastoral do Idoso, etc.

Conforme o DAp, a Pastoral da Saúde situa-se num contexto de “resposta às grandes interrogações da vida, tais como o sofrimento e a morte, à luz da morte e da ressurreição do Senhor” (DAp n.418). Logo, reforçamos que a tarefa da PS é: promover, cuidar, defender e celebrar a vida, tornando presente na história o dom libertador e salvífico de Jesus, que veio trazer-nos vida e vida em abundância (cf Jo,10,10).³³

A equipe da Pastoral da Saúde tem consciência de que uma política de saúde é feita pelo próprio cidadão, por isso incentiva o engajamento das pessoas e busca ações de tomada de consciência da cidadania com relação aos direitos. A Igreja não é alienada e sabe que a sociedade é movida por filosofias e ideologias e, no tocante ao mundo da saúde não é diferente. Embora o conceito de saúde assumido pela OMS seja de um bem-estar físico, mental e social, esse bem-estar, de acordo com Barchifontaine e Pessini (1990) é uma abordagem capitalista e individualista. Por isso ele afirma que “é de suma importância

³² Enquanto estrutura, a Pastoral da Saúde Nacional é um “Organismo de ação social da CNBB como sociedade cívico-religiosa, organizada por tempo indeterminado e com sede itinerante (acompanha o coordenador nacional), sem fins lucrativos, legalmente constituída por estatuto e regimento internos próprios, e que desenvolve seu trabalho em três dimensões: Solidária, Comunitária e Político-Institucional” (PASTORAL DA SAÚDE, 2011, p. 3).

³³ Martins ressalta que: “A Pastoral da Saúde está presente em todo o Brasil com grupos ligados a uma comunidade católica e a hospitais. Eles atuam nos diversos ambientes ligados à saúde, desde instâncias políticas, como os conselhos locais de saúde a visitas solidárias aos enfermos em hospitais e domicílios. Há uma coordenação Nacional da Pastoral da Saúde da CNBB, que tem a missão de unir todo esse trabalho pastoral voltado ao mundo da saúde e um instituto que trabalha na capacitação e formação de agentes, o ICAPS – Instituto Camiliano de Pastoral da Saúde e Bioética” (2010, p.549).

entender a ideologia que dirige nossa sociedade e as repercussões sobre a maneira de tratar a saúde: tratar doenças (fonte de lucro, indústria da doença) ou proporcionar saúde integral”. Barchifontaine comenta também que essa ideologia capitalista cria o mito de que a saúde é dada pelos médicos, através de suas prescrições. Por isso é importante que se compreenda que a saúde não depende de um grupo de médicos e sim de uma ação conjunta entre paciente e comunidade no sentido de se eliminar os fatores que produzem doença tais como: o desemprego, a falta de salário digno, alimentação inadequada, falta de saneamento básico, meios de transporte ineficientes, entre outros.

3.2 Os agentes de Pastoral no Conselho Local

Para que a Pastoral da Saúde seja capaz de realizar sua missão³⁴ de **promover, cuidar, defender e celebrar a vida** e de responder aos questionamentos como o sofrimento e a morte, à luz da morte e ressurreição do Senhor ela enfatiza o seu trabalho em três dimensões: solidária, comunitária e político-institucional. Cada uma dessas dimensões possui objetivos e linhas de ações específicos. Aqui nos ateremos à terceira dimensão, ou seja, a político-institucional. Esse é o espaço público para a presença teológica, missionária e evangelizadora.

Essa dimensão da Pastoral da Saúde tem por objetivo zelar para que os organismos e as instituições públicas e/ou privadas que prestam serviços de saúde e formam profissionais nessa área tenham presente a missão social, política, ética, bioética e comunitária.(CELAM, 2010, n.93). As linhas de ação da dimensão *político-institucional* são de extrema importância no que diz respeito à formulação de políticas públicas e o controle social. A dimensão político-institucional é o canal pelo qual a Pastoral da Saúde se insere no SUS³⁵.

Nota-se uma afinidade entre as linhas de ação propostas pela Pastoral da Saúde e os princípios universais do SUS³⁶ na promoção da saúde. Vê-se aí um espaço de diálogo garantido visto que a Pastoral da Saúde, enquanto grupo organizado tem lugar privilegiado nos conselhos de saúde. A participação ativa e crítica é a maneira mais eficiente de se semear

³⁴ A ação pastoral deve estar encarnada na realidade e para tanto deve ser a voz profética que clama por justiça e que vai atrás de condições melhores de vida para todos. A participação no controle social representa uma pastoral viva, presente e consciente de que o Reino começa aqui e de que a história é feita por sujeitos concretos que buscam no hoje da história um futuro que nos levará para uma realidade que transcende a história. Como sujeitos históricos os agentes de pastoral são chamados a fazer parte da história e a transformar a realidade para que todos tenham vida em abundância.

³⁵ Art. 196 – A saúde é um direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (BRASIL. Constituição, 1988).

³⁶ Universalidade, igualdade e equidade.

na base, participando do debate e da criação de políticas públicas voltadas para a comunidade que representa.³⁷

Nesse sentido, a Pastoral da Saúde representa mais do que apenas a cidadania e o cuidado com a pessoa integral, representa o cuidado que transcende o limite do visível, pois cuida da pessoa em todas as dimensões: física, mental, social e espiritual. Em outras palavras, transcende, passando necessariamente pelo imanente.

Considerações finais

O artigo nos permitiu conhecer uma realidade passada que ajuda a compreender melhor o sistema de saúde pública que temos hoje. Ao analisar o passado podemos dizer que as conquistas foram sempre à custa de muita luta e de muita pressão popular. Por isso, devemos confirmar a importância da participação popular no Controle Social. O resultado é sempre positivo embora seja sempre uma luta constante. Percebe-se que a insistência e a constância na busca pelos objetivos sempre irão vencer. O trabalho da Pastoral da Saúde nos colegiados é de extrema importância porque representa a voz do povo. Nos locais em que a Pastoral da Saúde atua ativamente pode-se observar o quanto a comunidade ganhou.

Uma das principais causas da falha no sistema de saúde está na falta de adesão da população. Constatou-se que ainda há muitas pessoas que não são cadastradas na unidade de saúde local e, como as políticas públicas de saúde ou quaisquer outras dependem de números estatísticos, os locais em que não há registros são considerados como locais que não precisam de melhorias. Seria uma das primeiras ações cadastrar os moradores locais em suas unidades correspondentes. Há ainda a falsa ideia de que o SUS seja para pobres. E isso não é verdade. O SUS é universal – isso significa dizer que é para todos desde a Atenção Primária, passando pelas Especialidades Médicas até as Complexidades. Tudo é SUS.

Desta forma, a Pastoral da Saúde ocupa com qualidade o espaço público teológico. Provoca uma reflexão teológica no espaço bioético e uma ação política no exercício da cidadania com sinais do Reino de Deus.

³⁷ A fim de se efetivar o objetivo da dimensão político-institucional que é o de zelar para que os organismos e instituições cumpram sua missão social, política, ética, bioética e comunitária (CELAM, n.93).

REFERÊNCIAS

- ALARCOS, Francisco. *Bioética e Pastoral da Saúde*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BARCHIFONTAINE, Christian; PESSINI, Leocir. *Bioética e saúde*. São Paulo: São Camilo, 1990.
- BÍBLIA. Português. Novo Testamento: Edição de Estudos. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Organização do texto: Juarez de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
- BRASIL. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. *Para entender a gestão do SUS*. / Conselho Nacional de Secretários de Saúde. - Brasília: CONASS, 2003.
- BRASIL. Lei 8080 de 19 de setembro de 1990.
- BRASIL. Lei 8142 de 28 de dezembro de 1990.
- BRASIL. Portal da Saúde. *Relatório Final da VIII Conferência Nacional de Saúde*. 1986. disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/8_CNS_Relatorio%20Final.pdf consultado em 17/07/2011.
- CELAM, *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CELAM, *Discípulos missionários no mundo da saúde*: guia para a pastoral da saúde na América Latina e no Caribe. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2010.
- CNBB. *Campanha da Fraternidade 2012*: Texto-base. Brasília: Edições CNBB, 2011.
- CNBB. *23ª Assembleia Geral da CNBB*. Brasília: Edições CNBB, 1985.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MARTINS, Alexandre. A Pastoral da Saúde e a sua importância no mundo da saúde: da presença solidária ao transcender a dor e o sofrimento. *O Mundo da Saúde*, São Paulo, v. 34 n. 4, p.547-552, out/dez. 2010.
- MERHY, E. E. *Introdução à saúde pública*: prática técnica e social (os sentidos das ações de saúde). Campinas: Unicamp, 2002.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portal da Saúde. *HumanizaSus*. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/cidadao/visualizar_texto.cfm?idtxt=28288
- OLIVEIRA, F. S. *Controle social no sistema único de saúde – SUS*: aspectos constitucionais e legais dos Conselhos de Saúde. Disponível em: <http://rbr4.dizinc.com/~ppgcj/gerencia/docs/18042008105011.pdf> consultado em 28/08/2011.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm acessado em 18/07/2011.

ONU, *Declaração de Alma-Ata*. 1978. Disponível em: <http://www.opas.org.br/coletiva/uploadArq/Alma-Ata.pdf> consultado em 17/07/2011.

ONU, *Carta de Ottawa*. 1986. Disponível em: <http://www.opas.org.br/promocao/uploadArq/Ottawa.pdf> consultado em 17/07/2011.

PASTORAL DA SAÚDE NACIONAL. *Conheça a Pastoral da Saúde: Esperança de vida plena*. Uberlândia – Minas Gerais: Pastoral da Saúde Nacional, 2009.

PESSINI, Leocir. *Um grito por dignidade de viver*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

PESSINI, Leocir. *Pastoral da Saúde: ministério junto aos enfermos*. Aparecida: Santuário, 1987.

PESSINI, Leocir. *Solidariedade com os enfermos*. Aparecida: Santuário, 1988.

PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian. *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PESSINI, Leocir; BERTACHINI, Luciana. *Humanização e Cuidados Paliativos*. São Paulo: Loyola, 2006.

TRABALHO E HUMANIZAÇÃO NAS EMPRESAS À LUZ DA FÉ CRISTÃ

*Ozenildo Santos Xavier Da Rocha**

Resumo

A sociedade contemporânea tem passado por mudanças significativas a partir do advento da modernidade. Essas mudanças trouxeram consigo situações sociais, políticas, econômicas e religiosas que chamam atenção para os impactos que produziram. O mundo do trabalho, em sua especificidade tem ocupado um lugar de destaque na agenda mundial à medida que o desenvolvimento de cada nação não inclui em suas categorias de análise e medição a situação social, mais especificamente, o papel das empresas, do trabalhador e do sentido do trabalho em sua compreensão mais significativa. Desse modo, investigar o quadro atual da gestão empresarial bem como compreender o lugar do trabalhador dentro da organização poderá nos apontar para situações de ordem desafiadoras. Para essa compreensão será importante verificar tal tema tendo como referenciais os olhares da ciência econômica e da ética, iluminando-os sob o prisma da fé cristã. Nesse caminho busca-se sentido para a gestão nas empresas, dando a contribuição da fé cristã em um horizonte de instabilidades.

Palavras-chave: Economia, Humanização, Trabalhador, Trabalho, Fé Cristã.

Introdução

A contemporaneidade com as suas demandas apresentam inúmeros desafios para o pensamento ético. A economia atual que remonta sua criação principalmente a partir do século XVIII tem se situado de modo preocupante para os vários setores da sociedade e, por conseguinte, uma questão a ser pensada globalmente.

O progresso, com todas as possibilidades de desenvolvimento econômico e social tem se apresentado como elemento-fim em si mesmo, deixando para trás outros elementos que poderiam ser colocados na conta ao fechá-la. A economia é global e as ações estruturantes em cada setor social são dirigidas com base nas políticas globais de desenvolvimento, gestada pelos principais atores econômicos e apoiado pelos governos, principalmente das nações desenvolvidas.

Constata-se então um problema: o mercado como setor independente- proposição reconhecida na modernidade- passa a ser o horizonte norteador das ações globais com suas

* Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia. Especialista em Teologia Sistemática pela FATE-BH. Bolsista parcial da Junta de Educação da Convenção Batista Mineira. Email: ozenildosantos@yahoo.com.br

implicações sobre a vida de organizações privadas e sobre a própria vida dos trabalhadores nas empresas. Com isso, questões em torno da responsabilidade das empresas diante da sociedade bem como diante de seus trabalhadores são levantadas.

A passagem da sociedade tradicional com um modo de vida agrário e artesanal para uma sociedade moderna com seu modo de produção capitalista interferiu consideravelmente na cultura do trabalho nas sociedades ocidentais (Vos e Vervier, 1997, p.83-115). É nesse sentido que atentar para as mudanças ocorridas no mundo do trabalho, com uma atenção especial em como ele é gerenciado nas empresas, tornar-se-á altamente relevante para compreensão das constantes transformações ocorridas nesse tempo.

Há, relativamente, pouca produção teológica sobre o tema em questão. A gestão humanizadora é aquela que leva em conta o colaborador para além de criador de valores de capital. Por isso mesmo, atentar para as ações que são desenvolvidas na economia, mais particularmente no mundo do trabalho nas empresas, torna-se fator essencial para uma leitura ético-cristã das funcionalidades e sentido do trabalho na atualidade.

Essa necessidade percebida na empresa permite um discurso da fé que se engaja e encarna nas realidades sociais e humanas. Nesse caso, propor uma gestão humanizadora evidencia comprometimento de fé que se sensibiliza pelos dilemas da contemporaneidade.

A experiência da fé cristã se proporá como caminho de ressignificação para o mundo do trabalho. Compreender a empresa e o trabalhador com um olhar ético-teológico é reinterpretar a humanidade a partir da fé e seus desdobramentos.

o trabalho como invenção moderna

O trabalho com as concepções que hoje se percebem no mundo empresarial, com todas as conotações que carrega tem uma característica propriamente moderna. Os modos de produção individual e coletiva pré-modernos não intentavam somente a subsistência do trabalhador e da família. Era, antes de tudo, objeto de tradição em que elementos de significação cultural eram comunicados à geração futura.

Nesse caso, a cultura do trabalho nos moldes atuais é uma invenção moderna.

O que chamamos “trabalho” é uma invenção da modernidade. A forma sob a qual o conhecemos e praticamos aquilo que é o cerne de nossa existência, individual e social, foi uma invenção, mais tarde generalizada, com o industrialismo. O “trabalho”, no sentido contemporâneo do termo, não se confunde nem com os afazeres, repetidos dia após dia, necessários à manutenção e a reprodução da vida de cada um; nem com o labor, por mais penoso que seja, que um indivíduo realiza para cumprir uma tarefa da qual ele mesmo e seus próximos serão os destinatários e os beneficiários; nem com o que empreendemos por conta própria, sem medir nosso tempo e esforço, cuja finalidade só interessa a nós mesmos e que ninguém poderia realizar em nosso lugar (GORZ, 2007, p. 21).

Constata-se que o trabalho, na sua constituição de identidade e sentido para a vida humana é substituído aqui por um viés que o limita em sua demonstração e realização. A socialização por meio do trabalho que propõe elemento imprescindível à constituição da identidade no mundo dá espaço para uma nova forma de entendimento. O trabalho torna-se elemento independente de quem o produziu, constituindo-se em mercadoria. Portanto,

o trabalho socialmente remunerado e determinado – mesmo para aqueles e aquelas que o procuram, para aqueles que a ele se preparam e para aqueles a quem falta trabalho – é, de longe, o fator mais importante da socialização. Por isso a sociedade industrial pode perceber a si mesma como uma “sociedade dos trabalhadores”, distinta de todas as demais sociedades (GORZ, 2007, p. 21-22).

Nesse caso, o trabalho em seu sentido mais pleno é aquele que se manifesta e se desenvolve para além de uma categoria antropológica, “se trabalha para sobreviver”. Pelo contrário, terá plenificação de sentido. É o trabalho para além do trabalho. Essa concepção foi perdida na modernidade, principalmente com o processo de industrialização.

Desse modo, a emergência de um novo conceito para o trabalho foi, conseqüentemente, a morte de uma cultura que carregava consigo, mais que a idéia de produção e labor: uma ética própria que levava em conta questões de socialização e de identidade do trabalhador como um processo de autoconstituição da identidade própria e coletiva.

Como então pensar o trabalho a partir das categorias da modernidade tais como racionalidade econômica, economia de mercado livre e ênfase no indivíduo? Essas e outras questões se tornaram desafiadoras para serem respondidas pela economia e, especificamente, pelo mundo do trabalho.

1 A economia política e a libertação do trabalho

Estamos diante de uma cultura que modificou todas as prerrogativas tradicionais dos modos de produção. A economia livre e independentizada dos pressupostos anteriores se dá em nova forma ao gestar-se. O modo de produção tradicional não conhecia, em sua forma de organização, o produto da riqueza que ora passa a ser percebido com a libertação do trabalho. Esse novo produto fabricado e comercializado em larga escala gera percepções que começam a ser discutidas entre os teóricos, como assevera Gasda (2011A, p. 29):

Historicamente, os teóricos tiveram de enfrentar um processo até então desconhecido de crescimento da riqueza material. Ao tentar perceber esse crescimento constante, sua atenção foi fixada sobre o fenômeno do trabalho humano. O trabalho era uma lei inevitável para o povo, mas não significava que fosse a fonte de riqueza da sociedade. Até o período moderno, a lei do trabalho era a consequência dos não pertencentes ao grupo dos nobres e clérigos. Não havia nenhuma relação imediata entre o trabalho e o enriquecimento. Estava limitado à necessidade econômica e a obrigação religiosa dos pobres.

A economia política se encarrega de explicitar as inquietações sentidas pela cultura emergente propondo que, a libertação do trabalho da vida religiosa seria o caminho para o progresso econômico e a riqueza das nações. Surge-se então a idéia de valor-trabalho e a redefinição de *trabalho* e de *trabalho produtivo*, que ficam a cargo dos interesses privados, balizando a constituição da sociedade por meio da produção de riqueza.

O exame da idéia de “trabalho produtivo” requer, para um entendimento correto, algumas precisões sobre outro conceito emergente, a “teoria do valor”. [...] O valor encontra-se, por conseguinte, na utilidade dos bens, e isso não é outra coisa que sua capacidade para satisfazer as necessidades. É essa idéia de valor-utilidade que denomina *valor de uso*. A idéia de riqueza como valor do uso dos bens foi articulada com a *teoria dos preços* ou *valor de mercado* (GASDA, 2011A, p.31).

O trabalho aqui ganha *status* econômico, com sua suposta libertação da tutela religiosa, porém, ganha uma caracterização nova passando a ser entendido como ocupação produtiva. Isso fará com que libertado da tutela religiosa, vai converter-se estritamente em assunto ligado às questões de riqueza e prosperidade. O trabalho, portanto, terá outras leituras em busca de sentido mais pleno e humanizado, por parte de teóricos.

2 Karl Marx e a libertação do trabalho

Mercure e Spurk (2005, p. 204) apontam que Marx, ao tratar sobre o trabalho nesse novo modo de produção vê uma relação social produtiva que se submetia às exigências técnicas e materiais da produção. Prosseguem- “uma vez que se trata de produção de mercadorias, o trabalho realizado no processo de produção é apenas o suporte do trabalho abstrato que, enquanto criador do valor, permite a reprodução do capital”.

De fato, o trabalho que agora se processa em liberdade, enfrenta problemas quanto seu sentido mais pleno. Marx questiona-o apontando que essa maneira de processar-se alienaria o trabalhador de sua produção final. Ou seja, denuncia que o modo em que as riquezas são

geradas produz um tipo de sociedade desigual onde a *mais-valia* de uns é conseguida por meio da desumanização de outros, encontrada no mundo do trabalho.

Sem o trabalho concreto, sem a produção de produtos e de valores de uso, o trabalho abstrato não existe. No entanto, é o trabalho abstrato que interessa ao capital porque ele cria o valor e, por conseguinte, a mais valia necessária à acumulação do capital. Isso explica por que, na sociedade capitalista, o trabalho é dominado pela produção do valor de troca e não pela produção orientada pelos valores de uso, gozo e consumo (MERCURE e SPURK, 2005, p. 206-207).

Tais problemas apontados por Marx teriam uma proposição concreta de ressignificação? Haveria um modo em como a economia pudesse ser regulada em suas trocas de modo a trazer sentido mais humanizado ao trabalho? Essas e outras questões são levantadas quando o problema aqui suscitado é humanização.

Gasda (2011A, p.48) constata:

Em primeiro lugar o trabalho é um processo relacional entre homem e natureza. A mediação do homem com a natureza se faz pelo trabalho. O objeto do trabalho é toda a natureza, tal como se apresenta para o homem. A primeira tarefa é separar um objeto da natureza. O segundo é o desenvolvimento de meio de trabalho. Este meio de trabalho, retirado da própria natureza, o homem o assume como seu. No aperfeiçoamento dos meios de trabalho acontece o progresso do trabalho e da cultura: [...] o que diferencia uma era econômica de outra não é tanto o que é fabricado, mas a forma de fabricação, o meio de trabalho.

Nessa direção percebe-se que o homem, ao construir o mundo por meio do trabalho, constrói a si mesmo. A capacidade que tem de transformar a natureza o credencia a ser um criador dinâmico da sua própria natureza interior. Esse fator é determinante para o processo de humanização. Esse ser na cultura é o ser que gesta sua própria construção identitária e social.

Graças ao trabalho, o homem deixa o seu nível puramente animal para elevar-se ao nível de pessoa consciente, racional, livre. [...] O trabalho transforma a natureza, mas essa transformação se volta para o próprio homem, para transformá-lo. No trabalho o homem atua com consciência, projeta seus resultados com antecedência, e pode escolher entre diversas atividades e maneiras de executá-las. O homem se impõe diante do produto de seu trabalho (GASDA, 2011A, p. 49).

Marx, então percebe o mundo do trabalho capitalista como sendo uma alienação do trabalho humano. Ele vê o capitalismo como totalmente incapaz de favorecer a um modo de emancipação humana em sua dignidade, liberdade e capacidade. Em sua compreensão, Marx

foca o mundo do trabalho a partir das categorias de propriedade privada, livre mercado e individualismo.

Quando o sentido do trabalho é entendido de forma distorcida, o que se configurará é uma nova forma de exploração e de escravidão do trabalhador. O trabalho não será algo que nasce da criatividade e da voluntariedade do trabalhador, pelo contrário, ele será exercido por uma obrigação exigida pelo modo de produção capitalista.

Perde-se, então o entendimento do trabalho como objeto de construção de identidade social e individual. Construção, já mencionada, de um mundo que tenha o processo de humanização como pressuposto fundamental de suas relações.

A economia política entende o trabalho e a produção como duas realidades independentes, em vez de considerá-las como manifestações de uma mesma atividade humana. O que Marx propõe, portanto, não seria a extinção do trabalho e sim a abolição do trabalho entendido e processado como mercadoria.

3 Max Weber e o conceito de trabalho

Weber analisa o mundo do trabalho a partir de uma questão: “como o capitalismo se configurou no mundo ocidental?” Ele tenta compreender como a economia, a cultura e a política se configuraram a partir da racionalidade capitalista. Para essas questões, a religião teria papel estruturante nas formas como o trabalho seria entendido. Com essa percepção Mercure e Spurk (2005, p.236-240) enfatizam “que, no passado, os poderes mágicos e religiosos eram a principal fonte das orientações culturais, a religião oferece verdadeiramente a chave da compreensão do racionalismo ocidental.”

Ao colocar em suas abordagens a religião e o capitalismo, Weber perceberá que surge uma nova ética da profissão ou um novo conceito no que tange à compreensão do trabalho. Ele tenta mostrar que desde o início da Reforma é percebido uma concepção diferenciada do trabalho, pois “assiste-se ao nascimento de uma concepção espiritual do trabalho, bem como ao aparecimento de uma ética profissional, as quais constituíram um aspecto central do espírito do capitalismo, que favoreceu seu desenvolvimento no ocidente” (MERCURE e SPURK, 2005, p. 241).

Isso quer dizer que houve um favorecimento cultural por meio das concepções judaico-cristãs que levaria o capitalismo a desenvolver seu espírito. O trabalho, quando tratado dentro dos moldes da religiosidade judaico-cristã sempre esteve atrelado a fatores de mudança sócio-culturais. O trabalho manual foi valorizado na medida em que serve a Deus, o

que carrega em si uma valorização do trabalho. Depois, visto que todos os seres humanos devem trabalhar em nome e para a glória de Deus, eles são iguais enquanto cristãos e pessoas religiosas (MERCURE e SPURK, 2005, p. 242).

Os reformadores pautaram um novo modo de compreensão das realidades do mundo do trabalho à medida que denunciavam determinadas questões ligadas à hierarquia da sociedade. Tais intervenções geraram concepções sentidas em todo o ocidente.

A reforma mudou radicalmente esta visão do trabalho, conduziu ao pleno reconhecimento do trabalho. Ao acusar a Igreja Católica e a hierarquia eclesiástica de ociosidade e luxúria, Lutero restabeleceu a simetria luxuriante entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. [...] O trabalho se torna um ofício ou uma vocação, até mesmo um “apelo” de Deus e por Deus, que nos obriga ao trabalho profissional perpétuo, realizado conscientemente, confiável e consciente. O cristão trabalha e atribui a Deus as conseqüências de seus atos. Sendo a profissão uma vocação, não se tem o direito de ignorar o chamado de Deus ou tentar outra coisa para ganhar vantagem pecuniária ou então para conseguir uma brilhante carreira (MERCURE e SPURK, p. 243).

Percebe-se que Lutero veria o trabalho como vocação e ofício e elemento que supera a visão de um labor penoso – questão entendida na idade média- e o concebe como elemento de serviço que, ao fazê-lo, o trabalhador cumpriria a vontade de Deus. Esse senso de vocação e ofício levou a uma compreensão do trabalho como algo a ser feito para a glória de Deus. Deus seria louvado pela força dada para o trabalhador e pelos resultados deste obtidos. Reconhecer o trabalho como objeto de serviço a Deus, seja no ofício, seja na contemplação, estimularia a profissão, dando-lhe ímpeto e força para se processar.

Calvino teria uma concepção de trabalho diferente da de Lutero. Ao passo que Lutero compreende o trabalho como vocação e ofício, Calvino o verá de forma mais radicalizada. O trabalho para Calvino deveria ser encarado de modo incisivo, ou seja, trabalhar seria a vacina contra os males espirituais e sociais.

Primeiro, o trabalho profissional deveria formar uma muralha contra a preguiça, de alto a baixo da escala social, a saber, contra a ociosidade da nobreza e contra a mendicância do indigente. Segundo, quem não trabalha não deveria comer. Portanto, é necessário “instruir” as pessoas; na verdade, dever-se-ia constrangê-los a trabalhar. [...] Terceiro, o trabalho enquanto trabalho profissional ou vocação se torna o dever de cada um (MERCURE e SPURK, 2005, p. 244).

A doutrina do destino foi a questão abordada pelo pensamento calvinista. Com a perspectiva do trabalho a modo vocacional e como dever de cada um, instala-se, portanto, um ativismo sacralizado. Vale ressaltar que, o fato do fiel entender que a salvação era algo dado

por Deus para alguns, fez com que ficassem desorientados com relação à suas esperanças de futuro.

Como a crença de que “os sinais da eleição divina” se dariam na expressão visível do que fora conquistado pelo trabalhador, a busca desenfreada por trabalhar, até mesmo para justificar essa proeminência religiosa, foi absurda. Nada compra a graça da salvação, porém, o sinal de que o fiel a recebeu da parte de Deus está no produto adquirido pelo trabalhador em sua vida laboral. Logo, a acumulação ressaltava a evidência da graça de Deus ao passo que a miséria evocava ao desprestígio, pois configurava ser obra do diabo.

Essa racionalidade nos modos de entender e praticar o trabalho, Weber verificará como elemento norteador e propulsor; seria o espírito do capitalismo. Temos aqui a racionalização do trabalho. Um modo que repercutiu até os dias atuais. O trabalho visto sob a ótica da racionalização trará conseqüências desafiadoras para a reflexão ética no mundo do trabalho.

À medida que o trabalhador é separado em linhas de produção, fica uma amostragem clara de que a especialização trouxe eficácia nos processos de gestão nas empresas, porém, deixa evidenciada que o valor da vida e das pessoas é substituído pela cultura do mercado capitalista. Esta abordagem, como se viu, reduz o trabalho a um valor antropológico, o qual é tido como subsistência e produtor de riqueza.

o sentido do trabalho: uma abordagem a partir da fé cristã

Após abordar o sentido do trabalho a partir da modernidade, percebe-se que ocorreram questões sócio-político-culturais altamente relevantes e que fizeram da concepção do trabalho objeto de forte interesse por parte de teóricos. Essas alterações que ora chegaram e foram aos poucos, se incrementando, deram à economia e, mais especificamente ao trabalho características que passam a ser discutidas.

Tais discussões intentavam dar explicação plausível e justificável aos questionamentos ora surgidos quanto às reais condições de trabalho e do trabalhador. As respostas foram ensaiadas pela economia política e também pelas abordagens sociológicas, visando orientar a economia e as novidades que emergiam deste cenário.

Uma questão que fica clara para a compreensão desenvolvida até aqui é que a religião sempre se faz mostrar, dentro da cultura judaico-cristã como elemento influenciador da economia e, por conseguinte, do mundo do trabalho. O modo de ver e viver a vida a partir da fé tem se mostrado como característica transformadora no mundo e na cultura.

Nesse bojo deve-se pensar em “como a fé cristã pode propor ao mundo do trabalho sua contribuição?”. Outra questão seria verificar a partir do texto fundante da experiência de fé

cristã – as Escrituras - quais princípios se podem extrair para a vivência prática e testemunhal da fé. Verificar tais questões a partir das Escrituras se anunciará como fator imprescindível para a fé cristã na atualidade.

4 As sagradas escrituras e o trabalho

GASDA (2011B, p. 25) aponta que “ o trabalho e a esperança marcam profundamente a condição humana: ‘com o suor de seu rosto comerás o pão até que voltes ao pó, pois dele fostes criado’ (Gn 3.19) ¹. A utopia humana de retornar ao Éden o impulsiona nessa marcha até definitivamente ser acomodado nas delícias do paraíso. A esperança possui mola propulsora capaz de mobilizar o ser humano à instâncias e fatos que extrapolam a realidade visível.

O tema do trabalho é tratado com veemência na atualidade pelo fato da ação laboral diária ser, hoje, o lugar que ocupa grande parte de agenda diária da sociedade. Não é de se ignorar que a partir do século XVI a questão do trabalho tenha se tornado o centro das discussões.

O fato de existir uma crise de compreensão do trabalho e seus pressupostos na contemporaneidade leva a fé cristã a se interrogar e tentar propor caminhos para essa realidade. A questão que se põe é como essa re-significação é entendida pelas Sagradas Escrituras. A fé cristã teria respostas concretas para tais problemas na atualidade? Gasda (2011b, p.28) aponta que

Os dados da Sagrada Escritura têm servido para a reflexão [...]. Parece que a teologia do trabalho tem sido motivada fundamentalmente pela mediação bíblica, sem partir da experiência humana do trabalho. [...] Na verdade, temos uma teologia mais próxima a uma espiritualidade do trabalho, baseada em textos bíblicos.

Como se vê, propor um entendimento sistemático acerca do trabalho pelas Escrituras demandará um esforço para apreender seus sentidos para a atualidade. Os textos utilizados das escrituras para uma leitura religiosa do trabalho são basicamente os mesmos. A leitura do gênesis pode nos dar alguma pista em como o trabalho teria se processado dentro da compreensão bíblica. Por isso

¹ Tradução livre deste autor. Esse procedimento acompanha as demais citações referentes ao autor em epígrafe.

Os textos de onde se concentra o influxo bíblico na compreensão religiosa do trabalho são, sem dúvida, o dos relatos da criação nos primeiros capítulos do Gênesis. O homem é feito à imagem e semelhança de Deus para que submeta e domine a natureza criada (Gn 1, 27,28). O ser humano é situado em posição de domínio sobre as demais coisas criadas. A fadiga e o caráter penoso do trabalho são interpretados como consequência do pecado (Gn 3, 17b-19 a) e se assinala um valor religioso: a necessidade de suportá-los para a expiação da culpa (GASDA, 2011B, p. 28-29).

Na encarnação de Jesus a possibilidade de superar o pecado do Éden fica condicionada à participação do discípulo na obra redentora de Jesus. Ao passo em que se vive a experiência cristã de imitação e seguimento de Jesus, a santidade emergirá desse procedimento do discípulo. O discípulo de Jesus o acompanha em todos os momentos da existência de seu mestre. O Carpinteiro e o Cristo crucificado mostram-nos nos Evangelhos uma metáfora viva de qual deve ser a experiência de fé do seguidor de Jesus.

As discussões em torno de princípios bíblicos para uma leitura religiosa do trabalho são das mais variadas. O que se percebe é que a tendência ao se tratar de tal assunto tende-se a vê-lo com lente mais espiritual do que propriamente ética.

A reflexão tem girado em torno destes temas com interesses mais espirituais do que teológico. Sem dúvidas, a intenção de desenvolver uma espiritualidade do trabalho fazem prevalecer sobre os esforços de desenvolver uma teologia do trabalho com incidências éticas. Não faltam iniciativas e movimentos eclesiais que tem reduzido radicalmente o tema a uma busca de santificação pessoal por meio do trabalho profissional, ignorando as análises críticas sobre o contexto econômico em que estamos inscritos (GASDA, 2011B, p. 29).

Os escritos bíblicos podem nos oferecer duas chaves para o entendimento do trabalho em sua visão mais concreta. A primeira é a que encontramos em Gn 12-50, na história dos patriarcas. Ali são relatadas especificidades de um modelo de sociedade com agricultura e intercâmbios de mercadorias. A terra e a água eram utilizadas pelo clã ou família que geravam a produção para sobrevivência coletiva.

Verifica-se que após a saída dos Israelitas do Egito, gesta-se um novo modelo de organização social baseada em uma espécie de grupo de tribos na terra de Canaã. Pelo fato do Egito ter se desestabilizado economicamente a forma de organização social vigente na época (Séc. XII A.C.) passa a ser de assentamentos em torno das cidades sem um governo central, porém com a administração sendo regida por anciãos. Esse modelo foi adotado pelos hebreus, o de assentamentos, próprios de quem viviam em situações de escravidão.

A sociedade monárquica, por outro lado, representou uma alteração profunda na vida dos trabalhadores. “As necessidade crescentes da administração real, tanto no aspecto militar quanto no civil, deram lugar à criação de um aparato burocrático” (GASDA, 2011B, p. 67).

As questões antes resolvidas por meio de anciãos nas tribos agora enfrentam um problema à medida que estes ficam privados de administrar. Para manter toda essa máquina administrativa, a corte real precisava ter montado seu sistema tributário.

A monarquia surge nos moldes do sistema tributário (I Sm 17, 25) e de uma administração burocrática (I Rs 4,2-20) acompanhada de um maior luxo da corte (2 Sm 19, 36; I Rs 10, 4-5; 11-21) que vai exigir o aumento da carga tributária dos trabalhadores (2 Sm 24). O trabalho do povo está organizado em função das necessidades do governo e da aristocracia. Os projetos de Salomão levaram centenas de camponeses do meio do povo para trabalhar na indústria, na construção e no comércio (GASDA, 2011B, p. 68).

Vemos aqui que a condição dos trabalhadores e os impostos que deveriam pagar eram resguardados por uma cultura de exploração em detrimento de interesses particulares. A situação social dos israelitas piorou ainda mais à medida que a política de Israel se enfraqueceu e este passou a ser administrado por governos estrangeiros. Essa situação prorrogou-se até o advento do Cristo, porém com pouca mudança no quadro social.

No começo da era cristã, a condição dos trabalhadores não tinha mudado totalmente. [...] o povo contemporâneo de Jesus e dos primeiros cristão viviam em baixas condições dramáticas: “ a imensa maioria da população vivia justamente no limite que situa entre o mínimo necessário para a subsistência e a fome” (GASDA, 2011B, p. 69).

Passemos então a verificar algumas chaves de entendimento que nortearão a reflexão cristã acerca do trabalho. Primeiro, na instrução do Sábado como aspecto de reflexão acerca das realidades que envolvem o trabalho e sua relação direta com o criador. No Eclesiastes “ se remete a uma forma menos evidente de opressão. O que se capta é um modelo em que a libertação se daria por meio da sabedoria. “o trabalho pode se converter em pura vaidade se está orientado economicamente pelo benefício econômico” (GASDA, 2011B, p. 77).

Para ser bem sucedido, o tempo deveria ser administrado com sabedoria. Por que tudo tem o seu tempo determinado (Ecl. 3,1-8) e Deus tem feito todas as coisas dentro de seu tempo abaixo do céu (3.1). Aqui temos o convite ao exercício da vida econômica atentado para vivê-la com sabedoria.

No Novo Testamento vê-se que Jesus de Nazaré é a forma eleita por Deus para trazer ao mundo as esperanças anunciadas por Israel. “Nele essas esperanças são radicalizadas e plenificadas. [...] A encarnação de Deus se realiza historicamente tomando a condição de servo (Fl 2,7)” (GASDA, 2011B, p. 81). É do mundo do trabalho, especificamente, dos empobrecidos que surge a esperança da restauração da humanidade.

É fato que em Jesus não se percebe orientações mais específicas acerca do trabalho e sua forma de proceder, verificados, por exemplo, em outras instruções acerca do divórcio, dos impostos, etc. Temos princípios gerais em como deve viver o seu seguidor: não ter em seu coração como habitação da ganância (Mc 8,36).

O que se vê na pessoa de Jesus é a denúncia de modo mais genérico às estruturas que oprimem e sugam a vida dos que nelas estão envolvidas. Para estabelecer esse paralelo, contrasta o reino do mundo com o Reino de Deus. Ao fazê-lo, usa de terminologias próprias do mundo do trabalho tais como arado, plantação, terra, semente, videira, etc.

Paulo é categórico quando se trata do trabalho. Este é um meio de subsistência e que deve ser exercitado por quem quer viver (2 Ts 3,10). Tal orientação é dada em contexto que alguns cristãos aguardando a *parousia*, começaram a pesar os demais, omitindo-se em suas tarefas laborais.

Paulo parte da base de que o meio de acesso aos bens materiais é o próprio trabalho (2 Ts 3, 7-10). Aos que vivem desordenadamente, Paulo recomenda que “trabalhem com sossego para comer o seu próprio pão (v.12) Dito isto, o apóstolo retoma sua exortação fundamental: ser incansável na prática do amor mútuo (v.13). O amor fraterno é incompatível com o fato de que um se aproveite do trabalho dos demais sem prestar-lhes a contrapartida de seus próprios serviços (I Ts 4, 9-12; 2Ts 3, 6-15) (GASDA, 2011B, p.85).

Na pessoa de Jesus, temos a prefiguração do sábado. Ele mesmo auto-afirma que era Senhor deste (Mc. 2,27). Na ressurreição de Cristo a tradição recebe o domingo como o dia a ser de referência e reflexão da salvação do Cristo. Aqui temos “o sábado resgatado por Jesus, o senhor do sábado em seu sentido original: “o sábado fora instituído para o homem e não o homem para o sábado (Mc 2,27) (GASDA, 2011B, p.86).

Nas perspectivas de Paulo e de Jesus o trabalho é apresentado como um valor que supera as dimensões do “trabalhar para sobreviver, somente”. Sua abordagem parte do pressuposto de que existe uma realidade teológica e social implícita e que pode ser experimentada pelo trabalhador. Esse caminho de experiência laboral é a constituição da auto-identidade à medida que configurado à fé e à construção social.

Conclui-se que o trabalho quando desconsiderado de seu valor mais essencial, tende a escravizar o ser humano ou tornar-se objeto de idolatria. O ser humano que foi criado à imagem de Deus e caiu em pecado no Éden, tem a possibilidade de encontrar essa imagem na revelação de Jesus de Nazaré. Ele, na condição de servo nos convida a viver a caminhada de discipulado sem idolatria ou escravidão de nossas almas, pois, seu reino é o reino da

liberdade. Em Jesus – o sábado eterno – o trabalho extrapola a existencialidade. Ganha sentido que nasce da vivência prática da fé.

5 Capitalismo global e solidariedade que nasce da fé

Em 2009, tivemos o auge de uma crise que se espalhou por todo mundo. A economia é global e os impactos das crises econômicas, do mesmo modo, chegam a todas as economias interligadas. Uma questão que merece a reflexão nesse ponto é o fato da solidariedade. A cultura da solidariedade é um valor cristão que tem seu referencial na própria vida do Cristo em seus ensinamentos narrados nos Evangelhos.

Em um mundo capitalista, o conceito de solidariedade é quase sempre na direção que desprestigia o valor das pessoas e da vida. O rendimento bruto das nações desenvolvidas nem sempre é compartilhado com as menos favorecidas. Nem mesmo é interesse dos acumuladores de riquezas submetê-lo a desenvolvimento social de “bem estar”. O fato curioso é que o desenvolvimento e as riquezas pouco distribuídos pelo mundo, em momentos de crise, são cobrados da população que paga a conta com as medidas de austeridade.

Seria esse modelo de solidariedade, ou seja, “compartilhar a conta” o valor que a fé cristã tem de proposição para o mundo? A crise de 2009 teve como resposta por parte da Igreja a Encíclica *Caritas in Veritate*. Nesta encíclica, bento XVI “inspirado pela fé em um Deus que é *amor e Verdade*” (GASDA, 2011B, p.125) propõe o resgate de algo que é essencial em um mundo controvérsito: humanismo, justiça, cuidado, gratuidade e solidariedade.

A solidariedade, mais que um repasse de contas de nações desenvolvidas e em crise econômica para as nações em desenvolvimento, é, “uma oportunidade para se pensar outro modelo de civilização [...]”.

Ao contrário do individualismo, que escurece a dimensão social da pessoa, o sentido cristão do trabalho tem uma raiz profundamente social. Por isso, a solidariedade aparece como um paradigma subjacente de todo um conjunto de iniciativas tomadas nos níveis global, regional e local no mundo do trabalho. É o conceito que melhor vincula a multiplicidade das coisas novas em torno da superação do quadro competitivo e individualista da sociedade contemporânea (GASDA, 2011B, p. 127).

A solidariedade se dá no valor pleno do reconhecimento do outro. “Como categoria ética é uma crítica ao individualismo (GASDA, 2011B, p. 128). O amor cristão pode ser sentido ou compartilhado por meio da solidariedade como um testemunho da fé e da atualização destas diante do mundo.

A solidariedade é um valor cristão assumido pelo cristianismo. Mesmo que signifique um grande amadurecimento do pensamento social, está vinculado harmônica e biologicamente à tradição cristã. [...] Não é apenas uma virtude, é um princípio ético da organização social, um paradigma para a mudança das estruturas econômicas, políticas e sociais (GASDA, 2011B, p. 128-129).

O mundo do trabalho seria o espaço de onde emergiriam todas as forças dinâmicas para o exercício da solidariedade. É por isso que a DSI (Doutrina Social da Igreja) aposta que as novas relações de trabalho podem abrir novos caminhos para a Civilização. No mundo do trabalho, há a possibilidade do exercício da evangelização na liberdade. Nesse caminho, reagir a todas as formas destrutivas de liberdade como direito de todo trabalhador confirmará o sentido libertador da solidariedade.

Medidas das mais diversas têm sido levantadas em todo o mundo. A OIT (Organização Internacional do Trabalho) tem empreendido propostas no sentido de humanizar as relações de trabalho entendendo que a paz duradoura só pode basear-se na justiça social (GASDA, 2011B, p.142). O trabalho decente está na agenda da OIT como um programa referendado para as Nações Unidas. Desenvolve programas de acordo com a realidade de cada país, no sentido de adaptarem-se aos recursos, necessidades e condições específicas.

Tais programas tratam de categorias tais como “jornada de trabalho igualmente decente”, “democratização do tempo”, “ampliação dos espaços de liberdade”, ou seja, redução do tempo sem perda de honorários e possibilitar a empregabilidade de outros, etc. Para que de fato sejam implementados programas como esse, serão, com certeza, necessárias a colaboração de trabalhador, empresa e governos.

A pergunta que soa diante dessas novidades é: seriam necessários os sindicatos em uma era onde os trabalhadores, seja no âmbito jurídico, seja no âmbito político, têm relativamente e progressivamente seus direitos reconhecidos? A civilização do trabalho necessitaria hoje do apoio dos sindicatos?

A fé cristã, diante da base que carrega, precisa estar atenta a esse momento histórico no mundo do trabalho. Certamente a função dos sindicatos moverá em direções com novidades nas suas elaborações. O papel dos sindicatos estaria para além de conflitos ideológicos. A fé cristã precisa acompanhar essas ações no sentido de apoiá-las, na medida em que cooperam para o bem da justiça, igualdade e solidariedade.

Conclusão

A contemporaneidade anuncia novidades no mundo do trabalho. De um lado, o crescente desenvolvimento econômico com a geração de riquezas. De outro, uma desqualificação do trabalho ainda não solucionada, embora com ações demonstradas no sentido de melhorias. O que se vê é que à medida que o produto das riquezas sobe, o número de empregabilidade não o acompanha no mesmo patamar.

Parece que estamos passando de uma sociedade com subemprego para uma sem emprego. Isso é visto quando os enxugamentos são feitos nas empresas no sentido de manter o quadro otimizado. Mesmo que legitimada essa ação, a pergunta que fica é: existe um crédito que esteja para além da lucratividade da empresa? Em quais riscos incorreria a empresa que adota para si critérios que contrariam as orientações do mercado? Qual o *status* do trabalhador dentro do mundo corporativo?

Entende-se que a empresa precisa cada vez mais se aproximar das questões que tenham a ver com a vida e as relações que geram vida no ambiente organizacional. Tal direcionamento demonstrará a responsabilidade que a mesma terá diante da construção de um mundo mais igualitário e solidário.

A solidariedade enquanto princípio da fé cristã e elemento norteador para o mundo do trabalho na atualidade fará brotar nos espaços empresariais as sementes anunciadas pela Igreja por meio do evangelho. A solidariedade é a categoria de humanização proposta pela Igreja em seu diálogo com o mundo do trabalho. Uma práxis cristã renovadora é aquela que se mantém atenta diante dos “sinais dos tempos”.

REFERÊNCIAS

CORTINA, Adela. *Ética de La empresa*. Madri: Editorial Trotta, 1994.

CORTINA, Adela (Org.). *Construir confiança: Ética da empresa na sociedade da informação e das comunicações*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

GASDA, Élio Estanislau. *Trabalho e Capitalismo Global – a atualidade da Doutrina Social da Igreja*. 1. Ed. Belo Horizonte: Paulus, 2011A.

GASDA, Élio Estanislau. *Fe Cristiana y sentido Del trabajo*. Madri: Universidad Pontificia Comillas, 2011B.

GORZ, André. *Metamorfozes do trabalho – Crítica da razão econômica*. 2. Ed. São Paulo: Annablume, 2007.

KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

LARANA, Idelfonso Camacho; FERNÁNDEZ, José Luiz Fernandez; MASSANÉS, Josep Mirales. *Ética de La empresa*. Bilbao: Desclée de Brower, 2002.

LOSANO, Josep M. *La empresa ciudadana*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

MERCURE, D. ; SPURK, J. *O trabalho na história do pensamento ocidental*. Petrópolis: RJ. Editora Vozes, 2005.

VOS, Herman; VERVIER, Jacques. *Utopia Cristã e lógica econômica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

EPISTEMOLOGIA DA TEOLOGIA CRISTÃ O LUGAR DA TEOLOGIA NA SOCIEDADE, IGREJA E ACADEMIA

*Carlos Alberto Motta Cunha**

Resumo

O que é teologia cristã? Qual é a sua tarefa? Qual é o lugar das ciências humanas no estudo da teologia? Abordagens propedêuticas ou instrumentos teóricos que perpassam o interior das disciplinas teológicas? Como manter o elemento da fé – único diferencial da teologia, que é ser um discurso da fé e a partir da fé – em um ambiente acadêmico que preza pelo ateísmo metodológico (exclusão da transcendência)? Como evitar que a teologia seja reduzida a ciência da(s) religião(ões), que analisa externamente o fenômeno religioso por meio do método interdisciplinar? É no conjunto destas perguntas fundamentais que este estudo propõe analisar a legitimidade epistemológica da teologia pública no Brasil.

Palavras-chave: Teologia. Epistemologia. Teologia Pública.

Introdução

O objetivo desse estudo consiste em fazer uma breve introdução à epistemologia da teologia cristã. O assunto se mostra relevante e se justifica diante da ambiguidade epistemológica criada pela incompreensão do lugar da teologia no âmbito da sociedade, igreja e academia. Por exemplo: O Ministério de Educação (MEC) quando, no momento do julgamento de mérito dos cursos teológicos, define teologia como: “todo discurso religioso institucionalizado na forma de curso vem a ser teologia”.¹ Ao fazer esta definição, o MEC confunde teologia com ciência da(s) religião(ões) na elaboração das premissas construídas a partir da epistemologia das ciências humanas, ou de uma compreensão de ciências humanas que, exatamente por serem externas à teologia e não considerarem suas especificidades, podem ferir seu estatuto ao colocá-la no lugar comum das ciências humanas.

Essa incompreensão do que é teologia e sua tarefa também se encontra na sociedade de modo geral e nas próprias comunidades de fé. É comum depararmos com pessoas na sociedade que não sabem o que é teologia e o que faz um teólogo. Quando muito, relacionam

* Mestre e Doutorando em Teologia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Instituição financiadora: CAPES. Email: carlosbedri@terra.com.br

¹ A legalização dos bacharelados em Teologia pelo *Parecer 241/99* do Conselho Nacional de Educação, reafirmado pelo *Parecer 63/04*, dispensou-os da exigência de diretrizes curriculares, argumentando não se tratar de uma profissão regulamentada e, ao mesmo tempo, postulando como fundamento o respeito às diversidades de orientações dos cursos em função da lei maior da liberdade religiosa.

o teólogo a uma figura medieval estereotipada. Por incrível que pareça, até mesmo dentro das comunidades de fé a ignorância está presente. Muitos padres, pastores, e leigos e leigas não sabem o que é teologia e desconhecem a função do teólogo numa comunidade de fé.

Mesmo praticada cientificamente, como disciplina universitária, a teologia ainda está, em todo caso, ligada ao fenômeno “igreja”. Portanto, não é só devido à especificidade dos seus métodos que ela se diferencia da ciência da religião e de outras ciências sociais, mas, por certo, através de sua função “social” e, com isso, através de sua realidade passível de descrição social. Com efeito, a teologia é um ato de tomada de consciência da igreja sobre si mesma. Para além da “simples eclesiologia”, o aspecto especificamente teológico desse ato é, antes, sua função ligada à igreja.

Com o intuito de fundamentar a epistemologia da teologia cristã é que esse estudo versa sobre o significado da epistemologia no âmbito da filosofia e, depois, na teologia de modo a lançar as questões nucleares e os fundamentos da teologia cristã.

1 Sobre Epistemologia: olhar filosófico

Segundo o dicionário da língua portuguesa, Houaiss, “epistemologia” significa:

reflexão geral em torno da natureza, etapas e limites do conhecimento humano, especialmente nas relações que se estabelecem entre o sujeito indagativo e o objeto inerte, as duas polaridades tradicionais do processo cognitivo; teoria do conhecimento.

Ou por derivação:

estudo dos postulados, conclusões e métodos dos diferentes ramos do saber científico, ou das teorias e práticas em geral, avaliadas em sua validade cognitiva, ou descritas em suas trajetórias evolutivas, seus paradigmas estruturais ou suas relações com a sociedade e a história; teoria da ciência.

O primeiro significado oferecido por Antonio Houaiss aponta para etapas da reflexão entre o sujeito investigativo e o “objeto inerte”. Tal conceito, um pouco desatualizado, não consegue, aplicado ao estudo da teologia, abarcar o dinamismo teórico do conhecimento teológico. O estudo da teologia não se limita à simples relação polarizante e tradicional entre um sujeito que pergunta pela essência e existência e um objeto inerte, sem atividade, passivo às indagações do sujeito.

Já o significado por derivação tem uma definição, longe de ser exaustiva e própria de qualquer processo definitório, mais dinâmica e cognitiva. Isto é, a epistemologia é o estudo dos postulados (premissas), métodos (caminhos) e conclusões (resultados). Aqui, Houaiss, assinala o dinamismo próprio da teoria do conhecimento. O enfoque recai na superação do modelo tradicional (sujeito-objeto) para o modelo relacional (sujeito \Leftrightarrow objeto).

Ainda no significado por derivação, dois elementos chamam atenção: 1. “Trajetórias evolutivas”. Isso mostra o quanto os pressupostos, métodos e conclusões estão sujeitos à evolução de significado e compreensão; 2. “Relações com a sociedade e a história”. A teoria do conhecimento não só está sujeita à evolução do seu sentido como sofre constantes ressignificações por parte das culturas e da história. Assim, pode se afirmar que há “teorias das ciências”, pois não se espera que uma única teoria científica a tudo abarque e aborde. Tudo muda, tudo flui, ou como dizia o filósofo pré-socrático, Heráclito: “Não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio”. É verdade! Ninguém pode entrar no mesmo rio duas vezes. Nós mudamos e o rio também. A ciência muda, as percepções mudam e as teorias do conhecimento também mudam. Tudo muda.

Embora os significados oferecidos pelo linguista Houaiss sejam bons ainda não são suficientes para o nosso propósito. Como a epistemologia é um dos ramos da filosofia,² precisa-se recorrer ao cabedal de tal disciplina para realmente extrair o seu significado ideal.

André Comte-Sponville, filósofo contemporâneo, define “epistemologia” como:

A parte da filosofia que versa sobre uma ou várias ciências em particular, e não sobre o saber geral (teoria do conhecimento, gnosiologia). Uma teoria do conhecimento se situaria a montante do saber: ela se pergunta em que condições as ciências são possíveis (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 196-197).

Comte-Sponville continua:

Uma epistemologia, a jusante: ela se interroga menos sobre as condições das ciências do que sobre sua história, seus métodos, seus conceitos, seus paradigmas. Será quase sempre regional ou plural (a epistemologia da matemática não é a da física, que não é a da biologia...). É filosofia aplicada, como quase sempre é, porém mais no terreno das ciências do que no seu (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 196-197).

Comte-Sponville avança na definição do termo “epistemologia”. A primeira distinção que o filósofo faz é entre “epistemologia” de “gnosiologia”. Enquanto na filosofia tradicional

² Alguns teóricos dividem o estudo da filosofia em 6 áreas: 1. Metafísica – teorias sobre a natureza da existência; 2. Estética – teoria das belas-artes; 3. Gnosiologia – teoria do conhecimento; 4. Lógica – raciocínio que guia o pensamento; 5. Política – conduta ideal do estado e 6. Ética – conduta ideal do indivíduo.

os termos são sinônimos, na concepção de Comte-Sponville não. A gnosiologia é o estudo do saber geral e a epistemologia versa sobre uma ou várias ciências particulares. A epistemologia é sempre regional e plural, pois cada campo do saber tem o seu caminho metodológico.

A definição de epistemologia proposta por André Comte-Sponville é herdeira da filosofia contemporânea que faz do conhecimento uma relação entre o sujeito e o objeto. Para ele não há conhecimento absoluto, não há conhecimento perfeito, não há conhecimento infinito. Nenhum conhecimento é a verdade: porque nós nunca conhecemos absolutamente o que é, nem tudo o que é. Como haveria um conhecimento imediato, se todo conhecimento, por natureza, é mediação? Toda ideia em nós é humana, subjetiva, limitada e, portanto, não poderia corresponder absolutamente à inesgotável complexidade do real. Somos separados do real pelos próprios meios que nos permitem percebê-lo e compreendê-lo; como poderíamos conhecê-lo absolutamente? (COMTE-SPONVILLE, 2002,p.55-64).

Penso que Comte-Sponville está coberto de razão quando nega o absolutismo na busca pelo real e o verdadeiro. O sujeito e o objeto não esgotam o real e àquilo que afirmam como “verdade” é sempre percebida por mediações. É impossível captar o real de forma absoluta, mas afirmar que “nenhuma conhecimento é a verdade”, corre-se o risco de cair no abismo gélido do ceticismo. Comte-Sponville chegar a fazer a seguinte afirmação: “Ser cético, como Montaigne ou Hume, é pensar que nada é certo, e há excelentes motivos para isso” (COMTE-SPONVILLE, 2002,p.59).

Concordo com Comte-Sponville que não conseguimos compreender o real de forma absoluta e que qualquer compreensão é interpretada. Mas, distancio-me dele quando afirma a relativização da verdade. Na busca pela verdade, a sua apreensão pode ser absoluta quando ocorrem imposições sobre uma determinada maneira de perceber a verdade; ou a apreensão pode ser relativa quando, na compreensão pela verdade, cada um fica com a sua incomparável percepção. Lembremos que absolutismos dogmáticos e ceticismos sempre estiveram presentes na história das ciências.

2 Sobre epistemologia: olhar teológico

Como teólogo cristão, prefiro me firmar na apreensão relacional da verdade. Quanto mais diálogo, maior será a compreensão sobre algo, mesmo cada um tendo tido uma experiência particular. A verdade enquanto relacional é um convite à escuta do outro e o compartilhar de experiências que enriquecem a todos.

Essa apreensão relacional da verdade ganhou notoriedade com o filósofo judeu Martin Buber (1878-1965). Buber, no livro “Eu e Tu” (1927), estabelece uma distinção fundamental entre duas categorias de relações: relações EU-ISTO e relações EU-TU. As relações EU-ISTO são entre o sujeito ativo e objeto passivo, próprias das filosofias e teologias conservadoras e/ou fundamentalistas. Já as relações EU-TU são entre dois sujeitos ativos e dinâmicos. O “EU” da palavra principal EU-TU aparece como uma pessoa e tornar-se cômico de si mesmo (BUBER, 2001).

A filosofia de Buber tem importantes aportes para a epistemologia do fenômeno teológico. Ela faz correções teológicas no modo de pensar e falar de Deus, ou para usar seu termo preferido: o “TU-ABSOLUTO”. Deus é um ser que escapa às tentativas de objetivação e transcende toda descrição. A teologia deve aprender a reconhecer e a combater com a presença de Deus, constatando que essa presença não pode ser reduzida a um pacote nítido de conteúdo. Por isso, “teologia” não pode ser conceituada como o “estudo de Deus”. Primeiro, porque Deus não é dado à mera objetivação teórica e, segundo, porque Deus transcende a ideia de objeto passivo de descrição.

Para a teologia cristã, a revelação de Deus não é simplesmente um dar a conhecer os fatos sobre Deus, mas uma autorrealização de Deus. “Conhecer a Deus” não significa simplesmente um conjunto de dados a respeito de Deus, mas um relacionamento pessoal. Assim, “teologia”, no primeiro momento, é o estudo das relações entre Deus e o ser humano e vice-versa.

“À luz do mistério da cruz compreendemos melhor que a verdade cristã, longe de ser uma verdade em si mesma, se define em termos de relação, de diálogo”, afirma Claude Geffré (GEFFRÉ, 1998, p.135-144).

Por sua vez, Roberlei Panasiewicz, cientista da religião, afirma que:

A teologia da *kénosis* na encarnação de Jesus Cristo e de sua morte na cruz como gesto de despojamento e amor radical pelo humano faz com que o cristianismo não se feche a uma verdade, mas se abra ao diálogo, à construção da alteridade, a exemplo de seu iniciador. Portanto, ele deve partilhar e escutar outras comunicações sobre a verdade de Deus que transcende a uma realidade histórica e limitada (PANASIEWICZ, 2007, p. 167).

Uma teologia com abertura dialogal se constrói a partir de perguntas oriundas no mundo dos seres humanos. O seu método é genérico-progressivo em busca de uma compreensão da Palavra e da ação de Deus em seu devir histórico e sua atualidade viva para a Igreja de hoje. Esse caminho indutivo (de baixo para cima) é o oposto da teologia dos manuais, dedutiva (de cima para baixo) e do método dedutivo-regressivo em que o significado

das premissas teológicas é dado no início, e a partir dele se organizam e sistematizam as afirmações.

Além disso, a teologia, aberta ao diálogo, é uma teologia hermenêutica. Ela compreende que a relação entre sujeito/objeto, na busca pelo real, passa por mediações hermenêuticas. São interpretadas. A teologia hermenêutica é aberta ao risco da interpretação, tornando-se dinâmica e criativa na maneira de interpretar os textos sagrados, a doutrina cristã e os dogmas; significando-os para a atualidade.

A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus. Este conceito parte do pressuposto de que não há saber direto da realidade fora da linguagem e a linguagem é sempre uma interpretação (GEFFRÉ, 2004. p.29-63).

É em função dessa ruptura epistemológica que se compreende a pertinência de um modelo hermenêutico em teologia. Todas as ciências são ciências interpretativas. A teologia é atividade hermenêutica, uma vez que ela é interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Segundo Testamento.

Para Claude Geffré, a “virada hermenêutica da teologia” consiste em compreender “teologia” como “hermenêutica”. É uma nova maneira de fazer teologia, uma dimensão interior da razão teológica, ou ainda um novo paradigma. Mesmo que seja uma grande contribuição para o fazer teológico, a virada hermenêutica da teologia, mudança do conceito de interpretação do epistemológico para o ontológico, não é satisfatória. Explico: O conceito epistemológico de interpretação foi introduzido na sociedade por Schleiermacher e Dilthey. O objetivo era fazer uma interpretação precisa e gramatical do texto, tentando buscar exatamente o que o autor quis dizer no texto. Não admitia que outro tipo de interpretação fosse correto. Já a ontologia, introduzida por Heidegger, é um conceito totalmente contrário ao epistemológico. A interpretação começa a ser tratada como algo subjetivo (e não objetivo, como antes), por levar em consideração princípios e valores do próprio leitor. Por isso, jamais se deve buscar uma compreensão única do texto. Por ser algo de caráter extremamente subjetivo, nem mesmo o autor poderia prever quantos tipos diferentes de interpretação (correta) seu texto poderia ter.

Karl Larenz, jurista e filósofo do direito alemão, dá uma importante contribuição à teologia hermenêutica com a sua categoria de “espiral hermenêutica”. Segundo Larenz, espiral hermenêutica é a relação entre o sujeito (quem percebe) e o objeto (o que é percebido)

onde ambos modificam um ao outro. O sujeito modifica o objeto, pois lhe atribui significado, e o objeto modifica o sujeito, pois altera a subjetividade humana (LARENZ, 1997).³

A teologia que se propõe hoje não se contenta com regras hermenêuticas (epistemologia) e nem pela busca pelo sentido do sentido (ontologia), mas o sentido para a sua práxis em uma operatividade social. Estabelece uma “relação dialética” (J.B. Libanio) entre os textos sagrados e a práxis concreta (LIBANIO, 1987, p. 157-171).

Seja como uma “espiral hermenêutica” (Karl Larenz) ou como uma “relação dialética” (J.B. Libanio), a teologia hodierna precisa ser pensada no horizonte da práxis. Aqui, “práxis” significa ação cristã refletida com o intuito de transformar as relações humanas. Desse modo, busca-se uma teologia, primeiro, “da” práxis. Ou seja, uma teologia aberta a se reestruturar internamente os seus próprios conteúdos. Segundo, uma teologia “na” práxis que faz das relações humanas o lugar de produção teológica. Longe de ser mero observador, a teologia na práxis capta novos problemas com uma postura de comprometimento. Terceiro, uma teologia “para” a práxis. Isto é, uma teologia de intencionalidade prática; faz hermenêutica da vida em relação com a hermenêutica dos textos bíblicos (LIBANIO, 1987, p. 162-167).

A nossa trajetória até aqui consistiu em significar a palavra “epistemologia” segundo a filosofia e analisar o seu impacto sobre a teologia. Impacto fecundo por sinal. Vimos o quanto o estudo da epistemologia afeta às áreas do saber, em especial, a teologia. São muitas as contribuições do estudo da epistemologia à teologia. Vimos também como essas contribuições podem alterar o modo de pensar e fazer teologia. É sobre isso que, com mais profundidade, propomos tratar daqui em diante quando abordaremos o fenômeno teológico suas questões nucleares e os seus fundamentos.

3 Sobre Teologia: questões nucleares

A palavra “teologia” não aparece na Bíblia. O termo mais próximo é Θεολογος, que significa alguém que fala de Deus ou coisas divinas (cf. Ap). “Teologia” é um termo grego composto por duas palavras que lhe definem a natureza: Θεος e λογια. Embora a palavra grega λογια signifique “estudo”, aplicada ao substantivo Θεος, “Deus”, a ideia se aproxima mais do termo grego λαλια, “fala”, “discurso”. Assim, “teologia” seria uma espécie de “teolalia”, uma fala ou um discurso sobre Deus.

³A proposta de Larenz parece muito com as propostas hermenêuticas do filósofo e teólogo francês Paul Ricoeur.

Teologia é um termo pré-cristão. Ele aparece pela primeira vez em Platão (*Rep.379a*), depois em Aristóteles e Homero para designar a mais alta das três ciências teóricas, após a matemática e a física. No estoicismo, ela torna-se uma disciplina filosófica e no pensamento cristão, com Clemente e Orígenes, o termo apropriado do léxico grego toma novos contornos.

Um breve percurso histórico do termo mostra que teologia no grego antigo é hino de louvor aos deuses. Ela está ligada em suas raízes à oração e ao anúncio. Em Platão, ela é estudo crítico-racional dos deuses da mitologia, com o objetivo de criar bons cidadãos. Assim, a teologia é fundamentalmente crítica (possui uma postura interrogativa), pedagógica (busca a formação integral do ser humano, *paidéia*) e política (prepara o cidadão da *polis*). Já em Aristóteles, teologia é o estudo do Ser mais excelente ou supremo. É o cume da filosofia. Dando um grande salto histórico, na era cristã, teologia, na perspectiva da Escola de Alexandria, é o estudo de Deus para dentro (Trindade) e estudo de Deus para fora (história da salvação). Só com o escolástico Abelardo, no séc.XIII, que teologia passa a ser estudo científico.

A teologia carrega as marcas de suas fontes. Da fonte cristã veio-lhe o conteúdo: o Deus da fé, e da fonte grega, veio-lhe a forma: o estudo racional de Deus. Desse breve percurso histórico, podem-se retirar lições sobre a compreensão do termo. Teologia está relacionada com: 1. Oração e proclamação, 2. Postura crítica e formativa, 3. A Filosofia pergunta e a Teologia responde (Paul Tillich) e 4. Ortodoxia (movimento para dentro) e ortopraxia (movimento para fora).

Teologia tem a ver com palavra, com saber, com ciência. Coloca-se Deus em discurso humano. Etimologicamente, significa um “discurso, um saber, uma palavra, uma ciência de ou sobre Deus”. Ou como sugere Clodovis Boff (1998, p. 548-560): “a partir de Deus”. Aqui surgem algumas questões: Como pode o humano, limitado que é, falar sobre o Divino, o eterno? Como pode um ser imanente verbalizar sobre um ser transcendente? Não seria o silêncio diante do mistério (Teologia apofática) melhor do que verbalizar o mistério (Teologia catafática)? No processo teológico o ser humano só pode chegar ao conhecimento de Deus na medida em que este se faz conhecido a ele através da revelação. “Só Deus pode falar sobre Deus”, afirma Karl Barth (BARTH, 2002, p. 17-22).

Para Barth, o vocábulo “teologia” se define como:

Teologia é *logia*, lógica, logística fundamentalmente possibilitada e definida pelo *theos*. E não há como negar que o significado de logos é “palavra” – apesar do parecer de Fausto (de Goethe) de que lhe era impossível “ter a palavra em tão alta estima”. A palavra não é a única, mas é necessariamente a primeira das definições necessárias para circunscrever o lugar da teologia. Ela mesma é palavra – a saber, palavra-resposta humana. Mas não é a sua própria palavra responsiva que a faz ser teologia, e sim a palavra que ouve e à qual responde. Ela vive e morre com a palavra que precede a sua palavra, com a palavra pela qual é criada, despertada e desafiada. Seu raciocinar e falar humanos seriam vazios, sem significação, inúteis, se tencionassem ser mais – ou ser menos – ou algo diferente do que uma ação responsiva àquela palavra (BARTH, 2002, p. 18).

A definição de Karl Barth se limita ao anúncio (*querigma*) da teologia. Paul Tillich (1886-1965), seu contemporâneo, vai além. A contribuição epistemológica de Tillich, sintetizada no método da correlação, consiste em estabelecer uma ponte razoável e autêntica entre a fé, a revelação cristã e a cultura moderna. Para este fim desenvolveu o “método da correlação”, segundo o qual o conteúdo da revelação cristã se apresenta e demonstra como resposta às perguntas cruciais que brotam da existência do ser humano na modernidade. A teologia querigmática (Barth) leva em conta apenas o anúncio (*querigma*), sem olhar o outro pólo (destinatário), representado por todas as várias formas culturais que exprimem a interpretação da existência por parte do homem moderno. Daí nasce o projeto tillichiano de completar a “teologia querigmática” com uma teologia apologética, ou seja, uma “teologia que-dá-repostas” (*answering theology*) (TILLICH, 2005, p. 23-26).

Para Justo González, teologia está relacionada às tarefas de: “explicar a realidade; sistematizar a doutrina cristã; defender a fé; criticar a vida; proclamar a Igreja e contemplar Deus” (GONZÁLEZ, 2006, p. 13-26). Na mesma linha, J.B. Libanio e A. Murad afirmam que a “teologia define-se como reflexão crítica, sistemática sobre a inteligência da fé”. E mais: “A teologia trata de Deus, mas mediado pela fé, pela acolhida de sua palavra, que, por sua vez, nos vem comunicada pela revelação transmitida na tradição da Igreja – escrita, vivida, pregada, celebrada e testemunhada” (LIBANIO, 2001, p. 67).

A teologia possui traços de ciência porque é conhecimento produzido na inter-relação do sujeito com o Sagrado. Mas ela não é um tipo de ciência reclusa às bibliotecas e aos laboratórios. Para Klaus Berger, ela se diferencia da ciência da(s) religião(ões) pelo fato daquela estar ligada ao fenômeno “igreja” (BERGER, 1999, p. 83-90). Eu vou além e afirmo que sem “fé” não há teologia.

Vimos pelas definições acima que teologia é uma construção paulatina do conhecimento humano acerca de Deus. É em função dessa necessidade de explicar o mundo, e

de se explicar, que os seres humanos vêm sistematicamente empreendendo buscas teológicas. Teologia é λογία pensado não a partir do *logos* grego profano (palavra-pensamento), mas λογία pensado a partir do *dabar* (hebraico), palavra em ação, dinâmica, criadora e libertadora (cf. Sl 104).

Teologia é ciência na medida em que realiza a tríplice caracterização formal de toda ciência, que é a de ser crítica, sistemática e dinâmica. Enquanto ciência humana, ela tem uma racionalidade hermenêutica: procura compreender o sentido de fé à luz do “texto da vida”. Teologia não é uma ciência qualquer. Ela é *sui generis* porque sua base, a revelação, nas Escrituras ou na criação é completamente diferente dos objetos de estudo de outras ciências.

Mesmo sendo uma ciência diferenciada, a teologia não é uma ciência autônoma. Ela recorre ao instrumental de outras ciências – antropologia, sociologia, história, psicologia, filosofia etc. – para desenvolver sua reflexão. Toda verdade é verdade de Deus. Nenhum conhecimento verdadeiro, em última análise, é realmente secular. Na busca sincera pelo conhecimento, o sujeito atinge algo de absoluto e o absoluto é Deus. Assim, a Teologia adquire um *status* interdisciplinar como uma ciência em diálogo constante com os outros campos do saber.

Teologia não é algo que cai do céu, mas produto de uma reflexão permanente a partir de uma situação concreta, estabelecendo um ponto entre a informação bíblica e nossa situação. Por isso, parafraseando Antonio Machado, “fazemos teologia ao andar”. Nesse andar, o estudante de teologia precisa ter cautela ao emitir juízos. É necessário conhecimento bíblico-teológico e bom-senso aguçado para ensinar e exercer influência. Helmut Thielicke faz um alerta aos novos teólogos: “É preciso saber ficar calado. No período em que a voz está mudando não se canta” (THIELICKE, 1990).

Toda cautela é necessária. Até entre os teólogos veteranos fica o alerta de não submeter à teologia ao “leito de Procusto” do pensamento ideológico pós-moderno. Cabe ao teólogo romper com o sistema caído e propor os valores do Reino de Deus. A teologia é dinâmica e precisa ser pensada a partir da nossa realidade. Para isso, relevância temática é fundamental.⁴

Infelizmente, a teologia não tem tido o reconhecimento que lhe é devido. Há muita ignorância e pré-conceitos sobre o fazer teológico⁵. Muitos pastores a desprezam e sem

⁴ Para Karl Barth, ter relevância temática é andar com o jornal debaixo de um braço e a Bíblia debaixo do outro. Imagem que evoca a relação entre a leitura dos textos bíblicos em conexão com a realidade.

⁵ Um exemplo claro dessa ignorância sobre o universo da teologia pode ser encontrado no livro publicado pelo Edir Macedo, *A libertação da Teologia*. Nesta obra, Macedo despreza o estudo da Teologia e a considera fútil e desnecessária.

preparo teológico condenam a sua igreja ao infantilismo e raquitismo espirituais. Com o pretexto para preservar o estado de alienação, pessoal e da comunidade, semeiam mentiras entre os cristãos do tipo: “teologia esfria o cristão”, “teologia desvia”, “feliz é o cristão que nunca encontrou com um teólogo” e etc. Na verdade, a teologia não “esfria” e nem “desvia” ninguém, mas revela o cristão “frio” e “desviado”.

Quão triste é um cristão que não entende a própria fé. Fé cega. Fé confusa que não tem convicções profundas. O apelo bíblico é por uma fé em busca de entendimento, convicções (cf. Is 7,9 e IPe 3,15).

Aqui ainda cabe uma última exortação: É um risco para a teologia se perder nos meandros de uma multidão de detalhes e obscurecer a percepção do que é realmente essencial. Há o perigo na caminhada teológica de trocar a fé sincera pelo intelectualismo. A teologia pode se tornar um ídolo quando deixamos de utilizá-la como meio para compreender o divino e o humano e caímos na idolatria das ideias, dos conceitos e dos sistemas. As consequências desta idolatria são esterilidade, insensibilidade e indiferença.

4 Sobre teologia: fundamentos

A teologia, como toda ciência, parte necessariamente de pressupostos ou de princípios, que ela explicita com toda a clareza. Contudo, os princípios não devem ser confundidos com os preconceitos. Aqueles abrem a inteligência, esses a fecham. O princípio determinante da teoria teológica não pode ser nem a experiência nem a prática, mas sim a Palavra (a de Deus, primeiro, a da fé da comunidade, em seguida). Pois tanto a experiência como a prática precisam ambas ser avaliadas à luz da Palavra revelada e por ela animadas.

O princípio formal objetivo da teologia é a Revelação (Palavra de Deus). Fazer teologia é ver tudo à luz da Palavra. A Doutrina da fé ou a Palavra de Deus se encontra concretamente na Sagrada Escritura, lida e tradicionalizada na e pela comunidade eclesial. A Revelação detém sobre a razão um primado absoluto. O ser humano só pode acolher a Palavra no maravilhamento da contemplação e do amor, fonte secreta de toda palavra teológica.

A Escritura é “alma” de toda teologia. Não é ela que está a serviço da teologia, mas ao contrário: é a teologia que está a serviço da Palavra de Deus. O estudo da Bíblia, central na teologia, deve entrar em diálogo fecundo com as outras disciplinas teológicas nestes termos: essas disciplinas propõem ao estudo bíblico novas perguntas e novas hipóteses, e a Bíblia lhes oferece um fundamento seguro e lhes abre novos aspectos do Mistério de Deus.

Entre os testemunhos que o teólogo deve ouvir há os “primários” (Sagradas Escrituras); os “secundários” (tradições eclesíásticas); os “terciários” (testemunhos eclesiais – credos, liturgias etc.); e por fim, há os “alheios”, que podem ser apropriados pela teologia (religiões, filosofias, ciências etc.). A escuta da “positividade” da fé compreende os exercícios da: 1. Heurística (busca dos textos corretos e autênticos); 2. Hermenêutica (interpretação adequada dos textos); 3. Crítica (apreciação justa dos mesmos textos) (BOFF, 1998, p. 228).

O teólogo necessita distinguir a verdadeira tradição, que é um processo vivo, dinâmico e criativo, do tradicionalismo, que entende coisificar e mumificar a tradição, o que só pode fazer matando-a. A tradição é decisiva para conferir a uma pessoa ou comunidade uma identidade histórica, um enraizamento vital, uma âncora existencial. Sem tradição, as pessoas ou comunidades tornam-se vítimas das mudanças, do desorientamento geral e soçobram no niilismo.

As funções principais da tradição na Igreja são: construir o texto bíblico, conservá-lo passando-o adiante e atualizá-lo criativamente através de novas releituras, segundo os tempos. Nesse processo é que se elaboram os dogmas. “Dogma”, no sentido estrito, é uma verdade revelada, vinculante e declarada formalmente pelo magistério pastoral (âmbito católico) e/ou pelas confissões de fé (âmbito protestante). Em sentido amplo, indica qualquer verdade de fé. Os dogmas não são barreiras para o pensamento, mas, ao contrário, são corrimãos que, por um lado, protegem e, por outro, apóiam a ascensão para mais alto.

Clodovis Boff faz distinção entre a substância visada e a formulação cultural, nos dogmas.

A relação entre esses dois níveis não é nem arbitrária e nem unívoca, mas de mediação necessária e ao mesmo tempo inadequada. No dogma, há o que permanece e o que muda. Permanece a substância visada, assim como aquela formulação que foi uma vez expressa. Contudo, de vez que toda formulação é histórica e inadequada, há sempre a possibilidade de surgirem novas formulações. Essas, porém, só são legítimas quando se colocam no dinamismo significativo das formulações anteriores. É nesse sentido que o dogma muda e progride: é no sentido do crescimento e não da transformação. É porque o Espírito leva continuamente a Comunidade de fé à “verdade plena” que existe, no fim das contas, uma evolução nos dogmas. Essa evolução não se dá quanto à substância do dogma, mas sim quanto à sua formulação. Esta pode sempre explicitar melhor aquela, segundo os tempos e os lugares (BOFF, 1998, p.261-262).

A Palavra, a tradição e o dogma são fundamentos da teologia cristã. Juntamente com esses fundamentos, a teologia se enriquece com a dimensão da fé e da experiência. A vida é uma realidade rica de múltiplas dimensões, que vão desde a nossa vida interior até a vida planetária. A teologia não pode excluir nenhuma dessas dimensões.

A palavra da fé é determinada pela experiência da fé, pois desta que a teologia fontalmente se nutre. A teologia acadêmica e seminarística não podem desconsiderar o fazer teológico das leigas e dos leigos. O fiel laico, crendo na simplicidade de seu coração, se torna discípulo do Espírito, que lhe faz conhecer o sentido da vida de maneira muito mais profunda que o poderia compreender o maior pensador, privado da fé. O conhecimento místico ou espiritual, típico do saber originário da fé, é um saber apofático (negativo), simpático (experiencial) e exódico (pascal).

A ciência teológica faz bem em não esquecer o sentido místico de sua raiz etimológica, para guardar sempre um fundamental perfil contemplativo e querigmático. No Oriente, a tradição teológica conservou uma ligação com a vida espiritual e com a liturgia. Já no Ocidente, a vertente mística tem dado lugar a um intelectualismo esterilizante. A primeira posição do teólogo é de joelhos. Só uma “teologia genuflexa” obtém do Espírito o dom de uma mente iluminada. O que dá a experiência da fé à razão da fé é o “frêmito da vida”. Só um teólogo que banhe na experiência do Espírito vivificador e que saia daí gotejando poderá produzir uma teologia viva e vivificadora.

Além do sentido místico, a teologia tem uma dimensão prática. Nenhum estudioso de bom senso faz dualismos entre teoria e prática. Não se pode descartar da teologia a sua natureza prática. Teologia que não se desemboca em ação não tem sentido de ser.

A prática, como por um “retorno dialético”, pode também iluminar a fé e contribuir, com seu potencial epistemológico próprio, para o conhecimento teológico. A teologia, que tem na Revelação seu princípio determinante, encontra a fonte de seu conhecimento não só nas palavras da fé, mas também, e enquanto iluminada por elas, na prática da fé, que atualiza e encarna a Palavra no hoje. A vida de fé das pessoas e comunidades mostra aspectos do mistério de Deus a que o teólogo não deve de modo algum ficar desatento na construção de sua teologia.

Para que seja rico e fecundo, o confronto entre fé e prática deve, para o teólogo, se dar na vida real antes que na teoria teológica. Isso implica como condição necessária que o teólogo tenha uma vinculação real com a vida concreta da comunidade eclesial. A luz própria da prática para a teologia consiste que ela, por um lado, provoca o conhecimento teológico e, por outro, o verifica. Em outras palavras: interroga e reconhece a verdade teológica.

Não poderia finalizar sem antes falar sobre a importância da linguagem na teologia hodierna. Na busca por uma teologia lúcida e relevante, é preciso articular os dois tipos de linguagem: a conceitual, que tem um particular poder científico (crítico e provante); e a simbólica, que tem de próprio comover o coração, promover a conversão e mover à ação. Só

assim a teologia consegue se comunicar com a pós-modernidade mostrando a sua relevância pública.

Conclusão aberta

Vimos que a teologia tem uma epistemologia própria. O elemento da revelação a diferencia dos outros campos do saber. A relação entre sujeito e objeto escapa à passividade de algumas ciências em que o objeto de estudo se submete ao domínio do sujeito que pesquisa. Não é assim com a teologia. O fenômeno teológico é dinâmico e dado a mudanças de significação. Deus não muda, mas a relação e o entendimento do ser humano sobre Ele mudam constantemente. Por isso, de tempos e tempos, é preciso reavaliar a relevância da epistemologia teológica de modo a verificar o seu significado e o seu impacto na sociedade, igreja e academia hodiernas.

REFERÊNCIAS

- BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. 7. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Epistemologia*. In: Id.. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GEFFRÉ, Claude. La verdad del cristianismo en La era del pluralismo religioso. *Sellectiones de Teología*, Barcelona, n.146, v.37, abr.-jun. 1998.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GONZÁLEZ, Justo; PÉREZ, Zaida. *Introdução à teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2006.
- LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: 1987.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

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

SOARES, A.M.L.; PASSOS, J.D. *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

THIELICKE, Helmut. *Recomendações aos jovens teólogos e pastores*. São Paulo: SEPAL, 1990.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Trad. Getúlio Betelli e Geraldo Korndörfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TEOLOGIA E DESENVOLVIMENTO: PENSANDO EM CAMINHOS PARA A TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL

*Felipe Gustavo Koch Buttelli**

Resumo

Duas reflexões têm sido realizadas em diversos contextos teológicos e eclesiais. A primeira é a Teologia Pública. Teologia Pública tem sido concebida como uma reflexão sobre o papel da teologia e das igrejas na esfera pública brasileira, caracterizada pelos embates de uma sociedade que há quase 30 anos aprende a viver em democracia. Outra discussão que tem tomado contornos maiores é sobre o papel das igrejas em iniciativas que fomentam desenvolvimento social, desenvolvimento humano. Nesse sentido, a ONU vem já elaborando metas e organismos ecumênicos internacionais e nacionais têm agregado em seus projetos essa perspectiva, de efetivar direitos humanos através de programas que fomentem o desenvolvimento. Exercício da fé na esfera pública, direitos humanos e ações para fomentar o desenvolvimento humano e social numa dimensão mais integral e profunda do que a meramente econômica são, portanto, temas recorrentes na reflexão teológica brasileira e, por isso, pertinentes. A contribuição deste trabalho será elaborar, em diálogo com o contexto teológico sul-africano, que já tem uma caminhada rica nessas temáticas, algumas ideias para se pensar o exercício da reflexão teológica e das igrejas no espaço público com vistas ao desenvolvimento humano e social.

Palavras-Chave: Teologia Pública; Desenvolvimento; África do Sul

Introdução

A teologia pública tem se apresentado como uma alternativa crescente à reflexão teológica brasileira¹. Há um notável crescimento de publicações que levam em conta esse termo atribuindo a ele diferentes significações. Há uma história teológica, há características sócio-políticas, há demandas crescentes, que nos interpelam e nos desafiam a testar essa maneira de se pensar a teologia e a participação das igrejas na sociedade brasileira. Este artigo

* Teólogo brasileiro evangélico-luterano, formado pelas Faculdades EST. Mestre em teologia prática pela mesma instituição. Atualmente realizando pesquisa de doutorado em teologia sistemática nas Faculdades EST sobre teologia pública em um diálogo entre Brasil e África do Sul, sob orientação de Rudolf von Sinner. Realizou período de doutorado sanduíche na Universidade de Stellenbosch, na África do Sul, sob supervisão de Clint Le Bruyns. É professor no curso de Ciências da Religião do Centro Universitário Municipal de São José/SC. É bolsista da CAPES e CNPq.

¹ SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo (Orgs.). *Teologia Pública – em Debate*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011.; SINNER, Rudolf von.; ZWETSCH, Roberto.; JACOBSEN, Eneida (Orgs.). *Teologia Pública – Desafios sociais e culturais*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 2012; ZABATIERO, Júlio. *Para uma Teologia Pública*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010; SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (Orgs.) *Teologia Pública: Reflexões sobre uma área do conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

encontra-se neste nicho de discussão, procurando compreender e sugerir modos de formularmos uma teologia pública *à brasileira*.

O presente trabalho oferecerá uma tentativa de leitura da constituição da teologia pública na África do Sul pós-apartheid, procurando lançar mão de um conceito que a aproxime da tradição teológica da libertação, tanto na África do Sul quanto no Brasil. O presente artigo postula a importância de uma construção dialogada de teologia pública entre Brasil e África do Sul, considerando suas respectivas características contextuais, confiante que deste diálogo novas perspectivas e aprendizados mútuos possam florescer em direção a uma teologia pública que oportunize pensar nas decorrências éticas do fazer teológico e eclesial no contexto de sociedades que lutam contra a pobreza e desigualdade social.

Após apresentar uma breve leitura da constituição da Teologia Pública na África do Sul, será feita uma apresentação mais longa da vinculação entre teologia pública e desenvolvimento como uma das decorrências de um fazer teológico público no contexto político e econômico globalizado que se configura como desafio tanto na realidade sul-africana quanto na brasileira. Esta aproximação à discussão sobre teologia e desenvolvimento na África do Sul ainda tem contornos introdutórios, visto que esta também é uma discussão incipiente naquele país. O intuito desta abordagem será demonstrar uma percepção de teologia pública que procura visualizar em termos bastante práticos seu modo de incidência para superação da pobreza e da desigualdade social, promovendo novos patamares de vida para o povo que permanece sofrendo mesmo depois da transformação política que inaugurou a democracia como regime e a igualdade como princípio constitucional.

1 Uma breve noção de teologia pública desde a África do Sul

Teologia pública é um conceito relativamente novo. Ele surgiu nos Estados Unidos da América e, de acordo com Martin Marty, o primeiro a utilizar o conceito, se refere a um modo de fazer teologia em oposição à experiência privada da fé cristã naquele país. Neste trabalho, no entanto, será adotada uma percepção de teologia pública intimamente relacionada à teologia da libertação, experimentada durante a luta por libertação política e social, tanto no contexto sul-africano de apartheid quanto no latino-americano de ditadura militar e pobreza crescente. Na mesma direção, Katrin Kusmierz, que escreveu sua tese de doutorado sobre as teologias públicas sul-africanas, sugere uma compreensão prévia de teologia pública nos seguintes termos: “A teologia pública poderia ser descrita como uma teologia pós-guerra fria,

pós-colonial, pós-secular, respondendo às exigências de democracias plurais e multi-culturais” (KUSMIERZ, 2009, p. 18).

John de Gruchy é um dos autores que identificam as teologias de libertação, aquelas forjadas nos conflitos político-sociais de países do hemisfério sul, enquanto teologias públicas:

Localizada, como estava, dentro da luta contra o apartheid, a teologia pública estava profundamente enraizada na vida e testemunho das igrejas. Aqueles engajados fazendo teologia pública na academia eram invariavelmente envolvidos na vida das igrejas. No entanto, a reflexão acadêmica e o ensino não eram perseguidos em isolamento da prática do testemunho. Era, isso sim, uma teologia de testemunho, na qual teologia e ética, e especialmente eclesiologia e ética social eram integradas (DE GRUCHY, 2003, p. 44-45).

Para Jim Cochrane não é positivo conceituar a emergente teologia pública no hemisfério sul distanciando-a da indignação característica das pessoas que sofrem, como sempre foi a característica dos discursos da teologia da libertação. Isso significa, para ele, que a teologia pública não pode ser um discurso que sempre diz “sim” aos processos de reconstrução da sociedade democrática (VILLA-VICENCIO, 1992), mas precisa continuar ressoando o grito dos oprimidos e dizendo um claro “não” às injustiças.

Russel Botman também menciona esta conexão e, inclusive, vê a tarefa da teologia pública como sendo a de encontrar meios de fazer teologia da libertação em um novo *kairos*². Teologia Pública seria uma tentativa de um novo modo de fazer teologia que emerge da teologia da libertação em uma realidade que nos confronta com novos desafios.

Sugere-se aqui que teologia pública trata muito mais sobre o desenvolvimento de metodologias, reconhecimento de novas tarefas, modos, estilos de se fazer teologia, em diferentes espaços da esfera pública, relacionando-se com diferentes públicos. Como Bedford-Strohm sugere, teologia pública é um modo de fazer teologia da libertação em sociedades plurais e democráticas. Neste sentido, a teologia pública pode contribuir para a nossa reflexão teológica especificamente no seguinte aspecto: Não criando uma nova hermenêutica teológica ou bíblica, nem sugerindo novos conteúdos sistemáticos para o debate teológico, mas encontrando maneiras, caminhos através dos quais a teologia da libertação (em suas diversas

² Essa abordagem sobre a teologia pública na África do Sul é resultante de um artigo que escrevi sobre a possibilidade de identificar a teologia pública na África do Sul como um modo de fazer teologia em um novo tempo, um novo *kairos*, conectado com a tradição da teologia da libertação. BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Public Theology as Theology on Kairos: The South African Kairos Document as a Model of Public Theology*, 2012 (No prelo). Em outro espaço eu reflito sobre a necessária relação entre teologia pública e o paradigma da libertação. BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Public Theology and its necessary relation to the liberation paradigm in a new kairos – A Response to Clint Le Bruyns* Disponível em: <http://www.ecclesio.com/2012/06/public-theology-and-its-necessary-relation-to-the-liberation-paradigm-in-a-new-kairos-%E2%80%93-a-response-to-clint-le-bruyns-by-felipe-gustavo-koch-butтели/> Acesso em 08 de junho de 2012.

manifestações) poderia ser efetivada em uma sociedade diferente, com desafios bastante novos. Neste sentido, é a própria práxis, a realidade viva, que deve definir o que é a teologia pública, a quais desafios ela deve dar uma resposta, em que espaços e relacionando-se com que públicos ela deveria ser feita.

Denise Ackermann, renomada teóloga feminista sul-africana nos fornece uma compreensão interessante de teologia pública:

Teologia pública, enquanto teologia prática pública, não apenas afirma o caráter público de toda teologia, mas aponta para o fato de que a teologia vive na tensão entre teoria e práxis, entre o que acreditamos e o que fazemos em relação ao que acreditamos. Teologia prática pública que é feita no serviço do reino de Deus surge de uma consciência crítica, informada pela análise social, uma preocupação pela justiça, o uso criativo da imaginação humana e o desejo de arriscar ações que expressam nossa esperança por um mundo melhor. Todas essas compreensões de teologia pública assumem que a igreja é sensível à ordem pública que a cerca e com o desejo de estar em comunicação (ACKERMANN, 2005, p. 69).

No mesmo artigo, Ackermann utiliza uma interessante expressão de Ronald Thiemann, para quem o teólogo público é um “crítico conectado”.

É a habilidade de criticar e de ao mesmo tempo sugerir recomendações positivas que apresenta um aspecto novo da teologia pública. A teologia da libertação não pode se comprometer com a opressão política, teologia feminista não pode se comprometer com a ordem patriarcal e teologia negra não pode se comprometer com percepções racistas. A teologia pública, no entanto, ainda que não possa se comprometer com essas realidades, deve estar engajada na construção da esfera pública (SMIT, 2003) para construir realidades positivas, assim como apontar para as situações em que as coisas não andam bem na sociedade, mesmo que se venha a extrapolar os limites daquilo que concebemos como “questões teológicas”.

De fato, é necessário sair dos limites das igrejas, construir novos espaços nos quais podemos formular ideias de uma maneira diferente, usando outras linguagens, fazendo uma crítica das nossas próprias igrejas.

John de Gruchy sugere três maneiras de descrever o (a) teólogo(a) público(a) deste modo, as quais demonstram outras características interessantes da teologia pública. A primeira o descreve como um *teólogo público ecumênico*, o que nos aponta o fato de que teologia pública deve ser feita ecumenicamente. A segunda descreve-o como um *teólogo público confessante*. Essa mudança de um teólogo confessional, escondido atrás do que sua comunidade diz, para um teólogo confessante, que expõe sua fé ao mundo e o interpreta a

partir da mesma, é parte do modo de se fazer teologia em referência aos temas específicos que vão surgindo na esfera pública.

A terceira descrição mencionada por De Gruchy é a de um *teólogo público em solidariedade com as outras pessoas*. Olhar para o (a) outro (a) que sofre, o (a) diferente, e assumir intensamente a sua perspectiva é algo difícil.

Neste ponto, é interessante mencionar as considerações feitas por Clint Le Bruyns sobre *solidariedade profética* no âmbito da *responsabilidade pública* (LE BRUYNS, 2012). Portanto, após incursionar uma breve descrição do que compreendemos por teologia pública desde a realidade de sua própria prática, podemos resumir que teologia pública é um modo prático de vivenciar a teologia da libertação em contextos plurais e democráticos. Precisa ser uma teologia crítica, mas conectada, engajada com o objeto de sua própria crítica. É um modo ecumênico de interagir com a realidade, sem receios de confessar a fé nos espaços específicos da sociedade com suas questões peculiares, e deve ser imbuído de solidariedade para com aquelas pessoas que sofrem.

2 Teologia e desenvolvimento: algumas palavras sobre a reflexão sul-africana.

A secularização ocasionou, para Anthony Balcomb, um empobrecimento da teologia para as discussões sobre desenvolvimento humano. Balcomb considera que a teologia é feita neste contexto de secularização sob a premissa da ausência de Deus, e não de sua presença. Para ele, a teologia expurgou aspectos transcendentais de sua linguagem e a própria fé, como pressuposto do fazer teológico, aderindo a critérios modernos de cientificidade para manter-se presente no universo acadêmico. Isso fez com que a relevância social e causas sociais justificadas se tornassem mais determinantes no método teológico. Seria quase dizer que a teologia se transformou em uma ciência social. Teologia oferece muito mais uma explicação para a crença do que a exposição de suas razões.

A teologia só poderá ser útil à reflexão sobre desenvolvimento social e humano se se desvencilhar desse papel que tomou pra si, já que a própria igreja é valorizada nas discussões sobre desenvolvimento unicamente enquanto uma instituição social que pode prover serviços que ocasionem transformação social. Para verificar sua percepção de que a teologia, a fé e a religião, de modo mais amplo, têm uma contribuição impar a dar à reflexão e prática de desenvolvimento, Balcomb evoca três autores: Severine Deneulin, Elizabeth Parsons e John Milbank.

Deneulin, ainda que socióloga, traz o argumento mais interessante, pois pleiteia pela valorização da contribuição da religião para o desenvolvimento sem a necessidade de ser reinterpretada ou purificada pelas ciências sociais (DENEULIN, 2009). Deneulin clama por uma superação do paradigma moderno secularizado de desenvolvimento, que pressupõe que a secularização e a modernização da sociedade ocasionariam a diminuição da influência da religião no “florescimento do ser humano”.

Para ela, é necessário permitir que as pessoas compreendam a natureza de sua vocação para agir no mundo desde a perspectiva discursiva de sua própria religião, sem atribuir identidades reificadas e codificando sua pertença no mundo desde as normas das teorias sociais. Para isso, seria necessário perceber a integridade das práticas que emergem do discurso religioso.

religião e teologia devem ser “elas mesmas” quando trata-se de desenvolvimento – isto é, religiosa e teológica - deveriam certamente desafiar intelectuais da religião e da teologia a mergulharem nas tradições relativas às suas disciplinas à procura de teologias que sejam apropriadas ao desenvolvimento, mudando, assim, o discurso de um que é secular para um que é teológico (BALCOMB, 2012. p. 18).

2.1 Que desenvolvimento? Uma pequena abordagem histórica e conceptual

Tendo sido feita esta breve introdução de onde partimos para analisar o relacionamento entre teologia e desenvolvimento somos levados a questionar o que significa desenvolvimento, quais as características dessa discussão em termos de desenvolvimento histórico.

Owen Willis oferece três percepções de desenvolvimento que historicamente foram tomando forma e que representam uma superação do paradigma subjacente na lógica neoliberal do capitalismo desenvolvimentista dos anos 1950 e 1960. Este modelo de desenvolvimento, que ainda existe e poderemos posteriormente avaliar como ele ainda é bastante influente, talvez ainda dominante inclusive, é descrito como desenvolvimento enquanto *crescimento*. Willis argumenta que deste modelo de desenvolvimento enquanto *ter* (no sentido de possuir) ou *crescimento*, sobretudo econômico, houve uma mudança de percepção que concebe o desenvolvimento enquanto *bem-estar*. Seu argumento move-se em direção a um desenvolvimento enquanto *viver bem*, que seja concebido desde a importância que a religião tem para a maioria das pessoas.

A autora percebe que no hemisfério sul do globo, a fé é elemento constitutivo das vidas, das identidades, das culturas e que é dada pouca ênfase a essa realidade nas percepções

de desenvolvimento que surgem no hemisfério norte. Aliás, em muitas dessas percepções, a fé e a religião são inclusive vistas como parte dos problemas a serem solucionados.

O conceito de desenvolvimento é quase tão antigo quanto o capitalismo, podendo ser percebido já, segundo a autora, na época da revolução industrial europeia. Isso porque a revolução industrial proporcionou o crescimento econômico e o desenvolvimento foi visto como um modo de melhorar a vida daqueles que foram prejudicados ou não aproveitaram desta onda de crescimento. Conforme expressão usual na época, os que têm deveriam ajudar os que não têm.

Assim, a ideia de que se deve trabalhar para o desenvolvimento daqueles que não conseguiram crescer surgiu no pós-guerra, junto com a noção de direitos humanos expressa pela Declaração Universal em 1948. Essa época foi marcada pelo crescimento econômico e pelo progressivo avanço do capitalismo ocidental de livre mercado, lutando contra o comunismo oriental que visualizava o crescimento econômico como resultado de um modo de produção controlado pelo Estado.

Desenvolvimento é parte, portanto, do projeto de modernização, de ocidentalização ou globalização que ameaça atropelar os padrões tradicionais de vida.

Essa perspectiva de desenvolvimento baseava-se na premissa de que era possível gerar desenvolvimento através do uso da ciência, da tecnologia, de estudos quantitativos e intervenções cientificamente desenvolvidas. Por isso, a religião era considerada um problema para o processo de desenvolvimento. No entanto, o final da década de 1960 estava caracterizado por uma situação em que os ricos do norte (os que têm) distanciaram-se consideravelmente dos pobres do sul (os que não têm). Neste contexto surgiu a teoria da dependência na América Latina, preconizada pelo sociólogo e ex-presidente brasileiro Fernando Henrique Cardoso. Nesta teoria, o subdesenvolvimento dos países “periféricos” estava necessariamente vinculado ao desenvolvimento dos países “centrais”, do eixo do capitalismo mundial. Essa relação causal de exploração que gerava riqueza para uns e pobreza para outros deveria ser cortada, procurando os países periféricos um projeto próprio de desenvolvimento. No entanto, como mencionava Willis, “a teoria da dependência deixou intacta a ideia de crescimento e falhou em superar a visão dos países do norte industrializados como modelos a serem seguidos” (WILLIS, 2012. p. 42).

Na década de 1980 o conceito de desenvolvimento foi duramente atacado, até mesmo por aqueles que participavam da discussão. Houve a necessidade de quebrar com o paradigma dominante de desenvolvimento enquanto *crescimento* econômico ou enquanto *ter*. Era necessário conceber uma percepção mais holística de desenvolvimento. A ideologia do

crescer pelo crescer por si só foi concebida como um câncer que cria pobreza e miséria, explora mulheres e destrói o planeta. Deste modo, em 1990 surgiu com mais força a percepção de desenvolvimento humano e sustentável, manifesto, sobretudo, no Relatório do Desenvolvimento Humano das Nações Unidas. A mudança de um desenvolvimento centrado no *ter* para um desenvolvimento centrado no *ser*, ou uma mudança de *coisas* para *pessoas* no centro pode ser visualizada na seguinte expressão paradigmática deste primeiro Relatório: “As pessoas são a verdadeira riqueza de uma nação” (PNUD, 1990, p. 9).

Determinante neste processo de redefinição da percepção de desenvolvimento foi o trabalho do economista premiado com o Prêmio Nobel da Paz Amartya Sen. Para Sen, a liberdade é a finalidade de todo processo de desenvolvimento, seu alvo. Partindo de uma percepção bem abrangente de “liberdades reais que as pessoas desfrutam”, que envolve desde liberdade política até acesso aos bens públicos, meios econômicos, etc., Sen sugere que a própria liberdade é o caminho para a construção do desenvolvimento. Assim, a percepção de desenvolvimento humano e sustentável é pautada no próprio exercício da liberdade, visando a progressão das liberdades individuais e coletivas (SEN, 2010. p. 16-26). Aspecto importante no pensamento de Sen é sua percepção do desenvolvimento das *capacidades* enquanto instrumento para gerar desenvolvimento humano (WILLIS, 2012. p. 44).

Na introdução de sua seminal obra *Desenvolvimento como Liberdade*, Sen oferece a seguinte compreensão de desenvolvimento, que ainda que seja longa, parece expor com precisão a variedade de privações de liberdade que podem atravancar, dadas as características do contexto social, o desenvolvimento humano:

O desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação da liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos. A despeito de aumentos sem precedentes na opulência global, o mundo atual nega liberdades elementares a um grande número de pessoas – talvez até mesmo à maioria. Às vezes a ausência de liberdades substantivas relaciona-se diretamente com a pobreza econômica, que rouba das pessoas a liberdade de saciar a fome, de obter uma nutrição satisfatória ou remédios para doenças tratáveis, a oportunidade de vestir-se ou morar de modo apropriado, de ter acesso à água tratada ou saneamento básico. Em outros casos, a privação de liberdade vincula-se estreitamente à carência de serviços públicos e assistência social, como por exemplo, a ausência de programas epidemiológicos, de um sistema bem planejado de assistência médica e educação ou de instituições eficazes para a manutenção da paz e da ordem locais. Em outros casos, a violação da liberdade resulta diretamente de uma negação de liberdades políticas e civis por regimes autoritários e de restrições impostas à liberdade de participar da vida social, política e econômica da comunidade (SEN, 2010. p. 16-17).

2.2 Desenvolvimento e Teologia: uma possibilidade de encontro?

Após havermos feito uma análise mais conceptual e histórica do desenvolvimento tentamos perceber como que, efetivamente, se pode construir um vínculo entre teologia e desenvolvimento. Neste intuito auxilia Steve de Gruchy, quando reflete sobre possíveis aspectos comuns entre ambos.

De Gruchy aponta reconhecimento dos pobres como agentes de seu próprio desenvolvimento, valioso é o conceito teológico de *vocação*. Ele assegura que todo ser humano não só é feito à imagem e semelhança de Deus, o que lhe atribuiria dignidade pelo simples fato de existir, mas trata de demonstrar a intenção de Deus em convocar o ser humano para fazer algo. De uma postura mais passiva – que também é fundamental para a recuperação de identidades pisoteadas – se passaria a uma atitude mais ativa. “Esta mensagem do Evangelho para os(as) pobres, de que são, ambos, feitos(as) à imagem de Deus e chamados(as) para serem atores(as) no drama da criação e mesmo de salvação. Eles(as) não são, e não podem ser, simplesmente objetos passivos da história, mas são convidados(as) para serem sujeitos de sua própria história.” (DE GRUCHY, 2003. p. 24).

Interessante é perceber como que essa percepção de vocação do pobre como agente de sua própria transformação, De Gruchy faz uso abundante de referências da *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, o que demonstra uma forte conexão da reflexão de De Gruchy com aspectos mais fundamentais da própria Teologia da Libertação, a qual Paulo Freire também ajudou a construir. E desde esse conceito teológico de vocação, De Gruchy parte para refletir a necessidade de a teologia atrelar-se às discussões que estão sendo feitas na esfera secular e mesmo na sociedade civil à procura de construção de condições de vida mais dignas, de um modo sustentável.

Particularmente neste tocante, parece se tornar bastante evidente uma relação entre a “paixão libertadora” característica da teologia da libertação e uma vocação eminente para a adoção da esfera pública e da sociedade civil como lugar onde a teologia deveria se situar nestes novos contextos democráticos que configuram tanto a realidade sul-africana quanto a brasileira, o que caracteriza as propostas da teologia pública. A reflexão acerca do desenvolvimento social e humano enseja uma possibilidade de vermos uma clara conexão e familiaridade entre a teologia da libertação e a teologia pública.

De Gruchy apresenta, desde a perspectiva da teoria de desenvolvimento, as manifestações de Amartya Sen ao construir a noção preponderante de *agenciamento*. Vale a pena mencionar que ao refletir sobre a capacidade de agenciamento daqueles que sofrem de

“privações de liberdade”, é necessário que o pobre disponha da capacidade ou da liberdade de fazer algo pelo seu próprio processo de desenvolvimento. Assim, a dialética entre liberdade enquanto fim e meio de desenvolvimento torna-se o modo através do qual verdadeiramente uns possam ajudar os outros, a saber, auxiliando no processo de conquista e exercício da liberdade:

Pela antiquada distinção entre ‘paciente’ e ‘agente’, essa concepção da economia e do processo de desenvolvimento centrada na liberdade é em grande medida uma visão orientada para o agente. Com oportunidades sociais adequadas, os indivíduos podem efetivamente moldar seu próprio destino e ajudar uns aos outros. Não precisam ser vistos sobretudo como beneficiários passivos de engenhosos programas de desenvolvimento. Existe, de fato, uma sólida base racional para reconhecermos o papel positivo da condição de agente livre e sustentável (SEN, 2010. p. 26).

Nesses processos em que somos *vocacionados* a tornarmo-nos agentes, as igrejas desempenham um papel fundamental e a teologia, enquanto manifestação sistematizada desde a fé e a experiência destas igrejas, pode oferecer contribuições importantes para a mobilização e para o exercício criativo da liberdade nas sociedades democráticas em vistas ao desenvolvimento.

Conclusão

A caracterização dos movimentos populares, ou movimentos sociais, como agentes privilegiados de desenvolvimento e transformação social é de fundamental relevância, pois é desde esse ponto de vista que a teologia pública pode oferecer contribuições no sentido de realocar o espaço em que e de que o fazer teológico deveria emergir. Do mesmo modo, as igrejas aumentariam a sua incidência social e realizariam uma função pública de advocacia em favor das pessoas que sofrem.

É neste âmbito que a teologia pública prospera, enquanto teologia que oportuniza e incentiva o exercício das liberdades de agentes nos próprios processos de desenvolvimento. O teólogo sul-africano Bernard Lategan já em 1995 alertava para a importância da teologia em adequar-se aos ritmos e embalos da sociedade civil, auxiliando a potencializar iniciativas que, dentro da ordem democrática, representassem as demandas sociais daquelas pessoas marginalizadas e vulneráveis. Ele assevera ser necessário ampliar um pouco o alcance discursivo da teologia, quando encerrada em seus limites mais confessionais. Uma teologia orientada para a esfera pública com intuito de facilitar e instigar desenvolvimento deveria ter as seguintes características: 1) não ser um modo de discurso prescritivo, mas insistir na

liberdade e possibilidade de angariar contribuições de diferentes agentes; 2) por isso ser um discurso inclusivo; 3) incitar um modo interativo e participativo, sem a finalidade de preservar uma identidade de um pequeno grupo; 4) articular uma capacidade hermenêutica, crítica, que circula na realidade social identificando os discursos presentes; 5) deve ser uma teologia serva, liberta para servir por amor; 6) construtiva, que vai além de sua eminente característica de resistência e protesto, mas que assuma a responsabilidade de também mapear possíveis ações efetivas; 7) adotaria uma característica discursiva anônima, camuflada e secular no sentido de não ser excludente em relação a outros discursos religiosos (SWART, 2006. p. 229).

Neste sentido, procurando perceber de que maneira que agências ecumênicas podem tornar-se mais efetivas em auxiliar a constituir processos de desenvolvimento, Clint Le Bruyns sugere ser importante uma mudança de percepção teológica dessa mesma sorte, que deixe de se concentrar em temas internos, confessionais, em problemáticas da vida burocrática da igreja para projetar-se à esfera pública, compartilhando dos embates travados pela sociedade civil em busca de desenvolvimento.

A religião ou a fé são recursos essenciais de resistência, resiliência, de auxílio para encontrar forças e reconstruir a vida, independente da situação de vulnerabilidade e sofrimento a que se chegue. De Gruchy reconhece a capacidade da religião e da fé de tornarem-se forças propulsoras para subsistência e renovação de vida.

De Gruchy procurava encontrar similaridades entre uma linguagem secular de desenvolvimento e temas teológicos que pudessem ser utilizados para andar junto com outras iniciativas da sociedade civil nos processos de construção de desenvolvimento. Ao nosso ver, esta parece ser uma boa descrição do papel da teologia pública e inclusive uma possível maneira de conceituá-la, tanto em âmbito sul-africano quanto em âmbito brasileiro: Uma elaboração teológica que nos permita interagir desde a perspectiva da fé na esfera pública secularizada, sem abrir mão de uma linguagem teológica, ainda que não exclusivista, e sem tornar o fazer teológico uma ciência social seriamente debilitada.

REFERÊNCIAS

ACKERMANN, Denise M. Beyers Naudé: Public Theologian. In: HANSEN, Len (ed.). *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Media Press, 2005.

BALCOMB, A. O. What Theology? Whose development? Interrogating theology and development in the secular academy. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, March, n. 142, 2012, p. 6-20.

DE GRUCHY, John. From political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William; MORTON, Andrew (Eds). *Public Theology for the 21st Century*. Essays in honour of Duncan B. Forrester. London/New York: T&T Clark, 2003.

DE GRUCHY, Steve. Of Agency, Assets and Appreciation: seeking some commonalities between theology and development. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Nº 117, November 2003, p. 20-39.

DENEULIN, Severine. Religion in development: Rewriting the secular script. London: Zed Books, 2009.

KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post- Apartheid South Africa*. Doctoral Dissertation, Basel: Switzerland, 2009.

LE BRUYNS, Clint. Religion and the Economy? On Public Responsibility through Prophetic Intelligence, Theology and Solidarity. In: *Journal for Theology in Southern Africa*. Nº 142, March 2012.

PROGRAMA DE DESENVOLVIMENTO DAS NAÇÕES UNIDAS (PNUD). *Relatório de Desenvolvimento Humano*, 1990.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SMIT, Dirkie. What does “Public” Mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (ed.). *Christian in Public: Aims, Methodologies and issues in Public Theology*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Media Press, 2007, p. 11-46.

SWART, Ignatius. *The Churches and the Development Debate: Perspectives on a fourth generation approach*. Stellenbosch: Sun Press, 2006.

VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights*. Cape Town: David Philip, 1992.

WILLIS, Owen. From Development as Growth to Well-Being and Living Well: a space for religion. *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, March, n. 142, p. 37-57, 2012.

“OS DOIS REINOS”: O ANO ELEITORAL MAIS RELIGIOSO E MIDIÁTICO “NA HISTÓRIA DESSE PAÍS”

*Daniela Senger**

Resumo

O presente instrumento buscou promover uma reflexão teórica acerca de dois reinos: a igreja e o estado, a religião/fé e a política. Para tanto, proporcionamos um labor conceitual sobre as esferas pertinentes a esse estudo, a saber, igreja, estado, religião, fé e política; um breve levantamento contextual concernente às intervenções práticas dos grupos religiosos no discurso político no pleito eleitoral brasileiro em 2010 e suas consequências nas “batalhas” discursivas dos candidatos. O trabalho investigativo foi corroborado por meio de um mapeamento teórico/estado da arte que contou com autores e estudiosos dos campos em questão especialmente Martin Marty, Jim Wallis, João Batista Libanio e Ricardo Mariano; recursos midiáticos proporcionaram dados contextuais sobre as eleições 2010 e seus desdobramentos discursivos protagonizados pelos candidatos, partidos políticos, cidadãos brasileiros e certas denominações religiosas – tradicionais e contemporâneas. Evidenciou-se uma “batalha” real entre os “dois reinos”: “os dois âmbitos de atuação de Deus”, a religião e a política, como pontua Altmann. As relações dualísticas comuns em qualquer esfera da vida também se concretizam nesse âmbito de forma ampla. Há uma contraposição acirrada entre o sagrado e o profano, a fé pessoal/institucional e a política partidária ou governamental. Tais discussões e intervenções, principalmente em termo morais e concernentes a novas diretrizes, programas e leis nacionais de conscientização e erradicação de ações desumanas foram veementes pautadas nas eleições de 2010 e altamente disseminadas pelas mídias e na internet. E isso é só o começo.

Palavras-chave: Religião. Política. Fé. Eleições. Leis. Mídia. Internet.

Introdução

Devido às recorrentes discussões entre candidatos e denominações religiosas, especialmente entre os evangélicos e católicos romanos conservadores, durante a última campanha eleitoral para presidente da república, julgamos extremamente pertinente esta reflexão aqui proposta.

Com o intuito de refletir a realidade posta nas últimas eleições presidenciais de 2010, o presente artigo elenca teoricamente conceitos importantes acerca do tema “religião” e “política”, os “dois reinos” nos quais atua Deus, baseando-se em autores especialistas nessas áreas.

* Mestranda em Teologia pela Faculdades EST, Bolsista CNPq, danysenger@yahoo.com.br.

A seguir, ilustraremos os conceitos e compreensões sobre os dois reinos com dados midiáticos provenientes de épocas que antecederam ou ocorreram durante e depois do primeiro e segundo turnos. Em suma, julgamos que essas eleições foram as mais religiosas e midiáticas na história desse país. Vejamos por quê.

1 Religião, fé e política

A política e a religião são unicidades que se entrelaçam de forma mútua na vida pública de uma nação. Quais e como se dão as influências da religião do indivíduo na política é o questionamento base do pretendido estudo.

Ao se buscar uma conceituação do termo “política” é útil que se parta do pressupondo de que nossa definição provém de um ponto de vista a partir de dada sociedade e que tal pensamento não pode ser uniformizado (WOGAMAN, 1988. p. 10).

Diz-se que política originalmente significa a interação de cidadãos na *polis* (WOGAMAN, 1988, p. 11) – cidade, cidade-estado (GINGRICH, F. W. 1965. p. 178). Aristóteles diz que o ser humano é por natureza um animal político, isto significa que como seres humanos nós estamos em constante interação racional com outros seres humanos na comunidade, na *polis*, de modo que ordenamos a vida comunitária em vistas do bem comum (WOGAMAN, 1988, p. 11).

Conforme Paul Tillich, a religião tem como foco aquela “preocupação última”, ou seja, aquilo com o que eu mais me preocupo; aquilo pelo qual eu tomo maior cuidado e me dedico com esmero, e, até mesmo, aquela causa pela qual eu morreria. A partir desta concepção de “preocupação última”, Tillich nos deixa entender que “religião” pode vir a ser qualquer crença que parta do propósito e significado da existência humana (TILLICH, 1951. p. 11 – 14). Marty ressalta que a preocupação última também tem relação direta com a política e o governo, isto porque a política apresenta questões que podem tanto revelar como esconder a “preocupação última” de um indivíduo. Quando a política e o governo se deparam com questões como a responsabilidade para com o pobre, quanto dinheiro deve ser aplicado no militarismo e com a questão da liberação ou não do aborto, por exemplo, devem levar em conta a diversidade de “preocupações últimas” dos/as cidadãos/ãs de sua *polis*, pois, quando estes/as buscam responder tais perguntas políticas, irão recorrer às suas “preocupações últimas” antes de decidirem pelo sim ou pelo não, antes de “tomarem um partido” (MARTY, 2000. p. 10 – 11).

“A preocupação última não aponta sozinha para uma compreensão tradicional da religião, visto que o termo é amplo demais para abarcar a diversidade de compromissos que geralmente são englobados na religião” (MARTY, 2000, p. 11). O construir comunidade é outro traço da religião. Moisés – Êxodo 3: 5 – recebe um chamado de Javé para liderar seu “povo”. Javé deseja pessoas religiosas que se tornem um povo, uma ordem social, uma comunidade. Na nossa era contemporânea, a religião pode se estabelecer de uma forma individualizada, mas ainda e também prevalece a forma social de religiosidade. Este instinto de formar comunidade reflete-se diretamente na esfera política, várias pessoas sentem-se chamadas a agirem e a engajarem-se na vida pública devido a sua participação em uma comunidade religiosa (MARTY, 2000, p. 11 – 12.).

Pessoas religiosas envolvem-se e discutem os fatos da vida pública, mas, além disto, são enormemente influenciadas por mitos e símbolos. Aqui, o mito vem como um “meio extraordinário de exprimir uma verdade”, e não como uma ficção irreal. Mitos são de grande ajuda no organizar de uma comunidade, visto que têm o dom de atingir o coração do fiel. Marty pergunta, por exemplo, se o relato da criação do Gênesis realmente não seria uma melhor orientação para a vida de um grupo do que as teorias do *Big Bang* ou as explicações evolucionistas da origem humana. Da mesma forma, caracteriza-se o símbolo. Há múltiplos exemplos de símbolos que expressam uma mensagem “especial e surpreendente” de determinada religião ou fé pessoal (Estrela de Davi, a Cruz, Refeição Sagrada, entre outros). Na política, de igual forma, não se pode descartar o uso de mitos e de símbolos, pois “o poder de histórias que vem na forma de mitos e os sinais que vem na forma de símbolo” têm a capacidade de motivar, vincular e impelir as pessoas à ação e à decisão (MARTY, 2000, p. 12 – 13).

A circuncisão de meninos, o Batismo, a conversão declarada, o casamento, e o funeral são alguns dos diversos ritos religiosos. Ritos e cerimônias são desejos de transformar um ato ordinário num evento que revele uma importância muito mais elevada e interessante. Na política, também se vivenciam rituais e cerimônias, especialmente a comemoração de importantes fatos históricos. “Ritos e cerimônias ajudam um grupo de pessoas a formar e a permanecer uma comunidade coerente” (MARTY, 2000, p. 13).

Geralmente, religiões exigem certos comportamentos de seus/suas fiéis, em certos casos há consequências a partir da não observância destas exigências. O verbo “dever” é totalmente taxativo, em alguns casos. “*Você deve ir à missa*”. “*Você não deve ingerir bebidas alcoólicas*”. “*Você não deve comer carne suína*”. “*Você deve fazer uma peregrinação à Mecca*”. Quanto maior for a exigência da denominação religiosa à pessoa crente, maior será a

fronteira que ela construirá em torno de si e de outras pessoas que não partilham da mesma crença que a sua. Na política, não deixa de ser diferente, especificamente no tocante das leis políticas apoiadas pelos/as governantes. O não cumprimento das leis por parte do/a cidadão/ã acarretará em pena aplicada (MARTY, 2000, p. 13 – 14). “Cidadãos/ãs que transgridem certas regras podem ser acusados/as de traição – a forma política de heresia” (MARTY, 2000, p. 14).

Libanio (1985, p. 11) observa que os assuntos “fé e política” são abstratos e um problema concreto em nossos dias. O conflito entre fé e política, diga-se também entre Igreja e Estado, são latentes na sociedade latina. Historicamente, vale lembrar fatos como a opressão que a Igreja sofreu no Brasil a partir do estabelecimento de governos militares sob a forma de violência e opressão.

O Estado, por sua vez, julga que a Igreja tem exercido papel indevido e intrometido no campo autônomo da política. A Igreja, conhecendo sua missão, não tem poupado o Estado e audaciosamente o tem denunciado para que assim cumpra uma missão profética. Quando as especificidades de cada instância aqui abordadas entram em conflito, o autor nos remete a uma breve observação em torno da significância específica da fé e da política, e reflete, a seguir, sobre como a fé e a política podem vir a servir uma à outra a partir de suas unicidades, numa relação mútua (LIBANIO, 1985, p. 12).

Libanio desdobra o termo “política” em duas vertentes semânticas principais: “político” como “tudo que diz respeito às relações sociais, à realidade social global, à sociedade em geral”, em miúdos, tudo que vai além do pessoal e do íntimo e se reflete sob qualquer forma social é “político” (LIBANIO, 1985, p. 13). A segunda vertente é o “político” como “relação de poder”, que virá refletir diretamente na esfera do Estado. Assim, articular-se politicamente é uma tentativa de obter poder, de manter ou de conquistar o Estado. O poder media uma organização ou transformação social e as ações políticas são explicitamente evidentes e visam uma dinâmica objetiva e direta para a obtenção do poder. Na primeira vertente do “político” como “relações sociais” também está implícito o poder. O poder é referência concreta na primeira e na segunda vertente, indireta e implicitamente e direta e explicitamente, respectivamente (LIBANIO, 1985, p. 14).

Cada vertente, segundo Libanio, é única no seu modo de articulação. A primeira é abstrata com relação à segunda, mas sua extensão e alcance são bem mais amplos. Já a segunda vem enriquecida de conceitos e determinações sobre o “político”, porém a extensão que esta alcança é mais restrita. Para nós é importante a abrangência que a primeira vertente traz em si, pois esta inclui outras realidades e não só a realidade política como o faz a segunda (LIBANIO, 1985, p. 14 – 15).

Etimologicamente, “crer” está diretamente relacionado à dimensão existencial de total entrega e engajamento frente ao chamado de Deus. Crer vem do latim *credere*, cujo significado é “dar o coração”, neste caso, a Deus (LIBANIO, 1985, p. 18). A fé traz implicações e compromissos para a comunidade: Deus interpela através de sua Palavra e a comunidade ao receber o convite gratuito de Deus o acolhe e a partir disso assume um compromisso. Este seria o aspecto existencial e ontológico da fé, pois sentimos que a fé atinge-nos de uma forma que somos levados a agir e pensar a partir dela (LIBANIO, 1985, p. 19). Libanio também faz menção a Paul Tillich que diz que a fé é “o estado de ser atingido por algo (alguém) que nos diz respeito de maneira incondicional”. Ao dizermos que Deus é a nossa realidade última e o que nos concerne incondicionalmente, nossa existência e nossa realidade estão, pois, comprometidas a Deus (LIBANIO, 1985, p. 20 – 21).

Segundo Paul Tillich, sabemos que “amor e ação” são elementos da fé e não podemos separá-los, pois fé encerra amor e amor se manifesta em ação. Onde houver preocupação incondicional, ali também existe um desejo ardente de realizar esta preocupação (TILLICH, 2001. p. 72 – 74). “É no dia-a-dia, é nos compromissos, é nas práticas políticas, sociais, que vivemos a fé,” acrescenta Libanio (LIBANIO, 1985, p. 32).

Outra relação a ser observada aqui é a entre “fé e ideologia.” A ideologia reveste-se de seus interesses e sai em busca de aderentes, neste sentido, a fé pode ser uma grande aliada, pois seus conteúdos trazem benefícios e alimentam um sentido de verdade e mostram interesses humanos autênticos. A fé presta serviço à ideologia, que é ambígua, por isso a fé também pode exercer o papel crítico diante de grupos ideológicos que defendam interesses de algumas classes e esmagam outras. Neste sentido, a fé cristã pode vir a criticar ideologias baseadas em egoísmo e discriminação, por exemplo. Não podemos deixar de ressaltar que o oposto pode igualmente acontecer, a fé pode atribuir demasiadamente o caráter Sagrado e religioso a certas ideologias, sem observar nenhum equilíbrio ou barreiras (LIBANIO, 1985, p. 42 – 43).

Clodovis Boff afirma que:

O político é predicado do humano e não o humano do político; que a política é feita para o povo e não o povo para a política. Tal é o recuo necessário para se poder aprender a verdade da política, ou seja, seu caráter instrumental. É no elemento do humano que se entenda a política e não o contrário. É o ser humano que define a política e não a política, o ser humano. Mas não é a política que se precisa hoje? Não são os déspotas que a rebaixam para impedir justamente que o povo faça política? Mas reivindicar a política como um absoluto é justificar a lógica do adversário, pois se continua a colocar o poder acima do ser humano e não o ser humano acima do poder (BOFF, 1980, p. 613)

Boff também ressalta que o absolutismo político é incorreto e não promove vida. Pensando desta forma, a fé está também para “lançar a espada e rasgar a capa de presunção do poder político absoluto” (LIBANIO, 1985, p. 44). José Míguez Bonino (1999, p. 19), ao falar de princípios cristãos, pergunta: “Como reconhecer a relativa autonomia do âmbito político e não aceitar a visão maquiavélica de que o poder é a única realidade?”

Bonino (1999, p. 24 – 25) revela que o poder é uma instância formada por diversas relações sociais, as quais dão a determinado grupo o direito de “dirigir e controlar uma sociedade” econômica, política, e ideológica, além disso, valem-se da força ou da coerção física para adquirir obediência ou reprimir o povo.

Com frequência, diz-se criticamente que a Teologia da Libertação (TdL) é uma “Teologia Política”, sendo que a instância política pressupõe-se sobre outras esferas. Mas em verdade a TdL pode ser definida como “uma nova maneira de se fazer teologia, a partir de América Latina e a partir dos pobres”, levando em conta todo o processo histórico e toda teologia. Segundo Leonardo Boff, o político é “global” – “abrange tudo o que se refere à sociedade”, é “amplo” – “engloba as várias concepções ideológicas da sociedade”, é “comum” – “abarca todo empenho em prol do bem comum.” No aspecto global, amplo e comum da política, a fé participa ativamente do processo. Observando o político no sentido global, Juan Luis Segundo afirma que “toda a teologia é política”, e neste sentido a TdL é uma teologia que “aceita conscientemente e explicitamente suas relações com a política” (MUELLER, 1996. p. 171 – 175). Para Gustavo Gutiérrez (1972), grande articulador da Teologia da Libertação, a teologia é uma reflexão crítica da práxis histórica à luz da palavra de Deus.

Libanio (1985) diz que uma das vias pela qual a ideologia pode vir a criticar e fé é evidenciar quando a fé perde sua especificidade e se deixa confundir com a ideologia. Ideologia vem do grego: *logia* é o ato de dizer, e *ideo* é o passado do verbo ver – visto. Ideologia é “dizer o que já vi”. Ideologia nos fala de representações e de ideias. É um saber (esfera cultural) a ser usado socialmente (esfera política e poder). Sabemos, pois, que o poder está ligado ao “ter” (esfera econômica), assim, a ideologia está em dois planos: saber e poder, cabendo à estrutura social articulá-los. A função da ideologia na sociedade é o “conhecimento em vista da ação”. Por estar relacionada ao poder a ideologia pode carregar em si “germes libertários” ou ser “força justificadora da dominação presente” (ideologia burguesa). Quando a ideologia vem criticar e inovar frente a mecanismos reinantes que não conhecem ou negam os valores da fé, pode-se dizer que ela está, então, servindo à fé. Por outro lado, ela pode

tornar-se mercenária se vincular a fé aos seus desejos de dominação (LIBANIO, 1985, p. 57-58).

A ideologia liberal valoriza grandemente questões como Direitos Humanos (liberdade, igualdade, dignidade da pessoa humana) e critica doutrinas religiosas que venham a exercer papel “totalitário, arbitrário e absolutista” na vida dos fiéis. Na Igreja, há aspectos a nível doutrinário, institucional, e disciplinares que podem ser criticados pela ideologia liberal no tocante dos direitos humanos (LIBANIO, 1985, p. 59).

A fé perde sua especificidade e se deixa confundir com a ideologia quando ela “se torna alienada, quando ela se presta a autenticar por meio da Palavra de Deus realidades históricas, sociais, criadas por interesses humanos concretos e freqüentemente injustos. Ela inverte a realidade. Transforma em lei divina aquilo que é decisão humana, por interesse de algum grupo. Empresta à ideologia sua condição de sacralidade, de revelação divina, de religião, de modo indébito” (LIBANIO, 1985, p. 66).

Seguidamente, Libanio (1985, p. 67-68) nos fala sobre como as práticas políticas podem ser mediações verificadoras da fé. A política vem a ser o “campo” onde a pessoa cristã pode viver sua fé na práxis, na realidade, na carne, e em forma de vida em comunidade. No momento em que a fé se privatiza e se retira do mundo, sua missão profética estará ameaçada, por isso diz-se que o fim da cristandade e o começo da Igreja privada e “despolitizada” tiveram seu lado negativo. Na América Latina, a Teologia da Libertação vem como voz crítica contra esta falta de unidade entre religião e sociedade e tem a intenção de “arrancar a fé da esfera privada e inseri-la de novo no mundo da política”, pois é nas práticas políticas que o dinamismo social da fé se encontra e se realiza.

Falar de religião, fé e política, refletir sobre as especificidades e autonomias de cada uma e tentar articulá-las mutuamente é também se deparar com fatos históricos e atuais que nos revelam relações conflitantes entre Igreja e Estado. Agora, analisaremos brevemente tais conflitos a partir de Libanio.

O primeiro nível conflitante se dá na Igreja como conjunto de fiéis. O Estado por si representa interesses daqueles que estão no domínio, se alguma camada sentir-se mal representada por esta dominação começará a conflitar em busca de uma representação que ordene e organize a nação de forma justa. A Igreja tem membros em toda classe social e econômica, isto levando em conta a realidade brasileira, e irá colocar-se junto ao conflito, sendo que seus membros poderão posicionar-se de um lado ou de outro. Ao passo que o Estado, através do governo, pode interessar-se por algum segmento minoritário social e excluir outro, a Igreja verbalizará sua insatisfação diante de tal fato em forma de “grito”

religioso e teológico (LIBANIO, 1985, p. 123 – 124). Por muitas vezes violar os direitos humanos o estado conflita acirradamente com a Igreja, que por sua vez partilha de uma “visão humanitária”, colocando-se do lado das pessoas, principalmente dos mais fracos e privados de direitos humanos básicos (LIBANIO, 1985, p. 127). Libanio lembra que nenhuma dessas posições requer posição partidária, a qual entraria em total contradição com a natureza e a consciência da Igreja (LIBANIO, 1985, p. 129).

O segundo nível de conflito é na Igreja como instituição oficial, dimensionada nos campos sociológicos e teológicos, sendo o último mais explícito por ser o fundamento que vem legitimar as declarações da Igreja. No Brasil, se fala principalmente da CNBB (Conferência Nacional de Bispos do Brasil) como representante oficial da Igreja Católica, que, a partir da década de 60, tomara posições contrárias e críticas frente a certas ideologias e atitudes políticas, como o comunismo ateu, o divórcio, o laicismo, o liberalismo econômico, a questão latifundiária, entre muitas outras (LIBANIO, 1985, p. 129 – 130). Historicamente, registra-se que houve inúmeros atritos entre a Igreja e Estado. Anualmente e em decorrência da Assembléia Geral da Conferência dos Bispos, publicavam-se documentos com críticas ao sistema vigente, o que vinha alastrar ainda mais os conflitos. A Igreja exerce aqui função de porta-voz das classes menos favorecidas, cujas vozes não seriam ouvidas se não fossem apoiadas por um corpo institucional (LIBANIO, 1985, p. 135 – 136).

O último nível de conflito é “Igreja como grupos minoritários”, que compreende principalmente as Comunidades Eclesiais de Base que falam, agem e se engajam em lutas sindicais, formadas principalmente por classes populares. Quando suas lutas não trazem nenhuma transformação social e política e continuam à margem, coloca-se novamente o conflito entre Igreja e Estado. Desta vez, porém, o conflito não repercutirá como os anteriores, visto que não interessam às elites e classes dominantes (LIBANIO, 1985, p. 135 – 136).

A Igreja nas bases verá cair silêncio sobre suas lutas de caráter popular, sem que isso signifique diminuição do conflito. Como não vivemos em um mundo de comunicações sociais, pouco a pouco pensaremos que de fato tal conflito cessou. Porque aquilo que as TVs não noticiam não existe (LIBANIO, 1985, p. 137).

Libanio (1985) conclui que conflitos entre Igreja e Estado existem como um reflexo dos conflitos “autoritários, excludentes, e desnacionalizantes” entre as classes e os interesses que estão dentro do sistema capitalista. A Igreja virá conflitar com o Estado quando este prejudicar um destes interesses. “Para o Estado isto é política, porque defende interesses

político-econômicos de uma classe, que não pertence ao bloco hegemônico. Para a Igreja é exigência do Evangelho” (LIBANIO, 1985, p. 138).

2 Eleições 2010 – as mais religiosas e midiáticas “na história desse país”¹

Citaremos, a seguir, alguns acontecimentos que nos instigaram a investigar os dois reinos, os “papéis” desses dois “mundos” na sociedade brasileira: a religião e a política. Os contextos descritos abaixo deixam claro que precisamos refletir e atentar para o tema aqui proposto de modo que políticos, líderes religiosos e fiéis convivam em harmonia, com vistas ao bem comum, desenvolvimento e direitos humanos de sua nação. A falta de um discernimento sobre esta delicada relação gera uma “guerra” declarada entre dois reinos que precisam coexistir, cada um dentro da sua alçada, cumprindo seu papel na sociedade. Quando a religião se torna assunto central de um debate ou campanha eleitoral, devemos nos questionar quem são as vozes sociais que perpetuam esse discurso e por que isso acontece.

Cabe voltar no tempo e lembrar das acirradas eleições americanas de 2004, em que a religião foi um assunto altamente observado e discutido no contexto eleitoral da nação. Havia em todos os estados e classes do país pessoas divididas entre a discordância em atacar o Iraque e o discurso cristão e firme do candidato George W. Bush. Ouviam-se prós e contras, aversões e concordâncias quanto ao modo como os candidatos estavam encaminhando seus discursos e nada foi poupado. O passado, o presente e o futuro da nação mais poderosa do mundo vieram à tona de modo avassalador em 2004 e a mídia, como sempre, estava lá para prestar sua contribuição (WALLIS, 2005. p. 07- 08).

Assim, podemos imaginar quantos partidos e “lados” foram formados naquelas eleições. Nomear-se-ia cristão/ã aquele/a que apoiasse o candidato republicano? Ou seria o candidato do partido democrata mais apropriado para um/uma cristão/ã que levasse a sua fé a sério? Destas conclusões explodiram inúmeras campanhas de conscientização e alerta; uma das petições alicerçadas na revista “*Sojourners*” dizia: “Deus não é nem democrata, nem republicano”. Religiosos/as da direita nomearam G. W. Bush como o “candidato de Deus”, o único candidato que um/a “cristão/ã real” poderia escolher como seu representante político. A revista veio a dizer, com sua campanha contra esta “rotulação e partidarização de Deus”, que pessoas de fé votariam em ambos os candidatos. Viu-se, após a publicação desta campanha,

¹ MARIANO, Ricardo. *Religião e política nas eleições presidenciais de 2010*. XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA. Curitiba (PR): 2011.

um diálogo político-partidário e religioso acirrado em todo o país, altamente disseminado pela mídia, especialmente a televisiva (WALLIS, 2005, p. 08 – 09).

Os candidatos recorreram aos seus valores cristãos na hora do discurso, e, de certo modo, ultrapassaram barreiras entre Igreja e Estado. Em um dos casos até ao ponto de sugerir deveres religiosos que incluíam um acesso a listas de membros de congregações cristãs ao partido local. Em certos estados, o partido republicano enviou cartas e e-mails a membros de congregações cristãs, onde se deixava saber que se o partido democrático vencesse as eleições este banalizaria a Bíblia e consumaria casamentos entre homossexuais. Esse foi só um dos muitos momentos em que partidos políticos tentaram manipular religiões para beneficiar sua própria agenda política, desrespeitando milhares de pessoas crentes, cuja opinião diferia da imposta (WALLIS, 2005, p. 09).

Chegamos às eleições presidenciais ocorridas no Brasil em 2010. O cenário descrito acima, acerca das eleições americanas de 2004, também foi, de certa forma, realidade no país, até pouco tempo tido como um dos países com o maior número de católicos romanos no mundo.

Ocorre que em 2010, a interação entre religião e política tomou um rumo bem mais acirrado e foi tida como uma das campanhas mais religiosas do cenário histórico brasileiro, também não se pode deixar de dizer que essa foi a campanha eleitoral mais virtual na nossa história, momento em que a internet e a mídia foram extremamente usadas como veículo de comunicação e disseminação das campanhas e agendas políticas das diferentes coligações.

Foram inúmeras as intervenções e os questionamentos por parte de diferentes frentes religiosas brasileiras aos presidenciáveis, e, especialmente, a então candidata petista Dilma Rousseff. A seguir, traremos apenas alguns episódios que querem ilustrar essa reflexão acerca do tema, visto que há muito material, notícias e reportagens sobre o tema disponível nas mídias sociais, mas aqui não nos cabe fazer esse apanhado completo.

O católico dom João Braz de Aviz, arcebispo de Brasília, declarou que a candidata precisava esclarecer sua posição com relação a alguns assuntos de interesse da igreja: “Não temos uma ideia clara de quem é Dilma do ponto de vista religioso. Ela precisa explicar melhor as suas convicções religiosas para que o diálogo possa progredir,” declarou. Além disso, o religioso questionou a uma postura pré e pós-eleição/posse: “O que sabemos é que Dilma mostrou flexibilidade com relação a temas importantes para a igreja. Mas também sabemos que políticos fazem isso: durante a campanha é uma coisa, e na prática o caminho às vezes é outro”. Outro ponto alto desta campanha foi a comparação com o então presidente Lula (PT): “Até o momento, não sabemos como será, pois ela assumiu a posição do ex-presidente Lula, que é impossível

moralmente. Ele diz que tem uma posição pessoal como homem de fé e outra como presidente, como homem de Estado. Ora, a gente tem apenas uma moral, e não duas”, insistiu.²

A polêmica envolvendo a legalização do aborto fez o pastor Cleiton Collins (PSC), deputado estadual do estado do Recife questionar e cobrar de Dilma um “comprometimento com a família e os valores cristãos” para então decidir se daria apoio à candidata no segundo turno.

Outros líderes evangélicos requeriam de Dilma a assinatura de uma “Carta Aberta ao Povo de Deus”, na qual ela se postaria contra o aborto. Collins afirmou: “Nesse momento, tanto Dilma quanto Serra (PSDB) tem que ouvir os líderes cristãos. O resultado das eleições (no primeiro turno) mostrou isso”. O deputado federal Anderson Ferreira (PR), abertamente contrário a qualquer projeto de legalização da prática do aborto, condicionou o apoio a Dilma caso ela não se posicionasse de forma mais clara e enfática quanto ao tema. Dilma, então ministra da casa civil em 2009, já havia declarado à Revista Marie Claire, edição de abril de 2009, que esta é “uma questão de saúde pública (...) abortar não é fácil para mulher alguma. Duvido que alguém se sinta confortável em fazer um aborto. Agora, isso não pode ser justificativa para que não haja a legalização”. A legalização do aborto também era meta no Plano Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH-3) do governo federal, editado em 2009. Devido às discussões acirradas, o então presidente Lula sugeriu mudanças e acabou deixando tal questão em segundo plano, assim como Dilma, que ao chegar às portas do primeiro turno declarou-se contrária a prática do aborto, inclusive estabelecendo diálogos com religiosos do âmbito católico romano e evangélico.³

Enock de Castro, pastor e presidente da Associação dos Pastores Evangélicos da Grande Vitória (APEGV) em campanha aberta contra Dilma posicionou-se em nome das entidades da APEGV: "Entre 80% e 90% dos evangélicos tendem a votar em José Serra (PSDB). O risco é grande de vermos alguns princípios religiosos serem afetados. Há uma posição da Dilma em defesa do aborto, da união civil entre pessoas do mesmo sexo e proibição de proferir religião em órgãos públicos, que são coisas que não podemos aceitar", justificou. A Arquidiocese de Vitória, em documento oficial assinado pelo arcebispo Luiz Mancilla Vilela publicou: "Não vote naqueles que defendem um falso conceito de direitos humanos, por exemplo, colocando como se fosse direito: a violação da liberdade de expressão, o direito de matar o ser humano no seio materno, o direito de adoção de crianças

² Disponível em: <<http://noticias.gospelprime.com.br/arcebispo-de-brasilia-afirma-que-dilma-rousseff-deve-explicar-melhor-suas-conviccoes-religiosas/>> Acesso em: 20/03/2012.

³ Fonte: Jornal do Comércio, 07 de outubro de 2010.

quando faltam as qualidades de mãe ou de pai, o direito de violar a liberdade religiosa impedindo que cada religião use os seus símbolos sagrados. Estes não merecem o seu voto de católico”.⁴

Dilma pediu direito de resposta ao Tribunal Superior Eleitoral após ser assunto do programa televisivo *Canção Nova*, em que um sermão do padre deliberadamente desaconselhava os telespectadores e fiéis a votarem na candidata petista, difamando e injuriando Dilma abertamente, afirmando inclusive que o Partido dos Trabalhadores seria favorável à interrupção de gestações indesejadas, casamentos gays, terrorismo, comunismo, além de ser uma ameaça para a liberdade de imprensa e religiosa do país. Após inúmeras notícias desse cunho, deputado e secretário de Comunicação do PT, André Vargas (PR) afirmou: “Esse não é o tema mais importante dessa campanha, nem vamos dizer quem vai para o céu ou para o inferno. Não se trata de uma eleição para escolher líder religioso, mas, sim, quem vai ser presidente da República.”⁵

Fato é que Dilma buscou uma estreita aproximação com os cristãos no segundo turno, chegando a visitar igrejas e templos evangélicos para dialogar com os eleitores/fiéis. A candidata também publicou a “Carta Aberta ao povo de Deus”, na qual se dirigiu aos fiéis e líderes religiosos que tanto a questionavam, sem, no entanto se posicionar de forma explicitamente clara, citando o Congresso como a instância responsável por decidir de forma equilibrada as questões polêmicas postas.

Ricardo Mariano (2011) reitera que a candidata (evangélica) Marina Silva preferiu exteriorizar sua opção de não misturar religião e política durante a campanha, usando seus discursos para não só promover sua candidatura em termos políticos, mas também para defender um estado laico, indo contra a “guerra” religiosa que se colocava contra os candidatos que supostamente destoavam de qualquer questão de fé.

Segundo Mariano (2011), cada candidato ocupou-se, já que a “guerra” estava declarada, com uma parcela bem específica de fiéis, em termos sociais e também em termos de total ou nenhum conservadorismo. O partido do candidato José Serra, por exemplo, procurou o apoio da veia mais conservadora dos religiosos, especialmente os evangélicos. Ocorreu que revelações e ações contraditórias fizeram muitos eleitores, religiosos ou não, repensar o discurso de Serra: caso de aborto na sua família, campanha de difamação da oponente por meio de panfletos, em igrejas e especialmente na internet. Como coloca

⁴ Fonte: Agência Estado, 06 de outubro de 2010.

⁵ Fonte: Agência Estado, 07 de outubro de 2010.

Mariano, a demasiada “carolice” de Serra durante a campanha trouxe-lhe um resultado oposto do esperado, ou seja, muitos eleitores o julgaram demasiadamente “proveitador” da religião em benefício de sua própria agenda. Porém, não se pode negar que boa parcela dos eleitores de Marina Silva redirecionou o seu voto para Serra no segundo turno, sendo esta parcela, em sua maioria, evangélica.

Mariano (2011) ressalta que a ala conservadora católica também foi par dos evangélicos nas discussões que englobaram questões morais como o aborto e sua legalização, em especial. Com essas intervenções atentas e sempre justificadas, essas partes religiosas fizeram com que o assunto deixasse de ser discutido com olhos seculares, a partir da saúde pública, da medicina e dos direitos reprodutivos, coloca Mariano. Essa questão moralmente formulada sobrepôs e abafou um possível discurso neutro dos candidatos, cobrando um posicionamento explícito por parte deles. E tudo isso foi extremamente disseminado pela mídia televisiva, mídia religiosa, internet e redes sociais, grandes “protagonistas laterais” das eleições de 2010, dadas as proporções, pode-se dizer: “como nunca antes fora visto em nosso país.”

Considerações finais

Wallis acredita que a nossa comunidade de fé deve ser o lugar onde nos sentimos motivados a debater sobre fatores sociais e políticos almejando o bem comum de nossa vila, localidade, cidade e nação. Segundo ele, é missão profética da Igreja perguntar “porquês”. Neste sentido ele relembra ditos de Martin Luther King Jr.: “Igrejas não devem ser mestres de Estado”, e Wallis completa: “A Igreja não está para legitimar leis”. Conforme Luther King “Igreja é a consciência do Estado”. “Consciência” é algo que perpassa todo o discurso de Wallis nesta relação entre as esferas da religião e da política, da Igreja e do Estado.⁶

“Fé em ação” pode se tornar uma violação da separação entre Igreja e Estado quando expressada para endereçar interesses de indivíduos ou grupos políticos e partidários, mas a separação entre Igreja e Estado não assume uma elucidação de valores religiosos e morais da esfera pública, pelo contrário, tais valores podem ajudar a dar forma à política do país.

Sempre deve haver uma separação entre Igreja e Estado, mas isso não pressupõe uma alienação política e social por partes de fiéis religiosos, sejam eles/as seguidores/as de qual religião forem. É sua missão agir crítica e conscientemente, levando em consideração as raízes de sua fé diante das decisões e atuações políticas, isto e discernir.

⁶ Christian Network Journal. *Understanding Religion & Politics*. Oklahoma City: Christian Network.Org, 2002. p. 21 – 22.

O militante ou líder cristão deverá certamente levar em conta o primeiro nível (o político), mas não poderá seguir o segundo (as políticas burguesas). Tem antes de seguir a consignação evangélica, que manda ser sim “prudente como a serpente”, mas também simples como a “pomba”. E aqui nasce necessidade de se elaborar, a partir das práticas, uma nova ética política, que tenha como ideia condutora o ideal do “ser humano novo”, de ressonâncias bíblicas, históricas e políticas evidentes.⁷

Após o labor teórico, recursos midiáticos proporcionaram dados contextuais sobre as eleições 2010 e seus desdobramentos discursivos protagonizados pelos candidatos, partidos políticos, cidadãos brasileiros e certas denominações religiosas – tradicionais e contemporâneas. Durante as últimas eleições presidenciais, evidenciou-se uma “batalha” real entre os “dois reinos”: “os dois âmbitos de atuação de Deus”, a religião e a política, como pontua Altmann.

As relações dualísticas comuns em qualquer esfera da vida também se concretizam nesse âmbito de forma ampla. Há uma contraposição acirrada entre o sagrado e o profano, a fé pessoal/institucional e a política partidária ou governamental. Tais discussões e intervenções, principalmente em termo morais e concernentes a novas diretrizes, programas e leis nacionais de conscientização e erradicação de ações desumanas foram veementes pautadas nas eleições de 2010 e altamente disseminadas pelas mídias e na internet. Esse fato é relativamente novo em nosso cenário eleitoral, visto que atualmente o acesso à internet, principalmente, vem crescendo de forma avassaladora. Nesse âmbito virtual, as pessoas expressam suas ideias, preocupações últimas, opiniões e questionamentos de forma aberta e democrática. A religião e a política mostram-se como elementos centrais nesses contextos nos dias atuais. Religião e política na era virtual: isso é só o começo.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática e Sinodal, 1994.

BONINO, José Miguez. *Poder del Evangelio y Poder Político*. Buenos Aires: Kairos Ediciones, 1999.

BOFF, Clodovis. *Comunidade Eclesial, Comunidade Política*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis. Comunidades Eclesiais de Bases e práticas da libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 40, n. 160, 1980.

BOFF, Leonardo. *Cristãos: Como fazer política*. Petrópolis: Vozes, 1987.

⁷ BOFF, Leonardo. *Cristãos: Como fazer política*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 63.

Christian Network Journal. *Understanding Religion & Politics*. Oklahoma City: Christian Network.Org, 2002.

GINGRICH, F. W. *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972.

LIBANIO, João Batista. *Fé e Política*. São Paulo: Loyola, 1985.

MARIANO, Ricardo. *Religião e política nas eleições presidenciais de 2010*. XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA. Curitiba (PR): 2011.

MARTY, Martin E. *Politics, Religion and the Common Good*. San Francisco: Jossey – Bass Publisher, 2000.

MUELLER, Enio R. *Teologia da Libertação e Marxismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

TILLICH, Paul. *Dinâmica de Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

WALLIS, Jim. *God's Politics*. New York: HarperCollins Publisher , 2005.

WOGAMAN, Philip J. *Christian Perspectives on Politics*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Jornal do Comercio, 07 de outubro de 2010.

Agência Estado, 06 de outubro de 2010.

Agência Estado, 07 de outubro de 2010.

Notícias Gospel Prime. Disponível em: <<http://noticias.gospelprime.com.br/arcebispo-de-brasilia-afirma-que-dilma-rousseff-deve-explicar-melhor-suas-conviccoes-religiosas/>> Acesso em: 20/03/2012.

ENSAIO DA CRISTOLOGIA SCHILLEBEECKXIANA: A RESSURREIÇÃO DE JESUS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS

*Irmã Valdete Guimarães**

Resumo

A ressurreição é, juntamente com a atividade histórica de Jesus, o fundamento constitutivo e o coração da fé cristã de todos os tempos. Mas, não obstante o caráter central que a ressurreição sempre teve, nos dias de hoje, ela tende a ficar em segundo plano. Em alguns ambientes sociais e eclesiais, a fé cristã é significativa enquanto motiva uma vivência ética com os irmãos, mas não está, necessariamente, ligada à esperança futura. Além disso, em determinadas tendências das Igrejas cristãs, percebe-se um certo retorno à leitura mítica e milagrosa da ressurreição, fruto de uma mistura de elementos de ordem religiosa, psicológica e até mesmo esotérica. Estes exageros desviam a ressurreição do centro da experiência cristã e fazem dela uma verdade de fé a mais entre as outras, perdendo, por isso mesmo, o lugar central que lhe caberia na existência cristã. Nosso artigo busca aprofundar a temática da ressurreição com base no pensamento de Edward Schillebeeckx. Este teólogo nos ajuda a recuperar a experiência vital do que significou a ressurreição de Jesus nas origens cristãs e favorece uma reflexão atualizada para que ela continue sendo significativa na vida do homem e da mulher hodiernos.

Palavras-chave: Ressurreição, Jesus Cristo, cristologia, experiência, interpretação, primeiras comunidades cristãs, tradições primitivas, atualização da fé, Schillebeeckx.

Introdução¹

"Se Cristo não ressuscitou, a nossa pregação é sem sentido, e sem sentido também é a nossa fé" (1Cor 15,14). A evocação das palavras de Paulo evidencia, logo de entrada, a importância do tema que pretendemos abordar. Trata-se de uma verdade nuclear que afeta o sentido de nossa fé cristã.

De fato, a ressurreição é, juntamente com a atividade histórica de Jesus, o fundamento constitutivo e o coração da fé cristã de todos os tempos. A ideia central, e sempre atuante na catequese primitiva, que afirma que Jesus foi morto pelos homens, mas ressuscitado por Deus (1Ts 1,10; At 2,32; Rm 8,11), encontra-se concretamente afirmada ao longo da tradição cristã. Ao redor dessa questão chave, giram todas as outras questões da fé e da teologia.

* Irmã Valdete Guimarães cursou Filosofia pela PUC – Curitiba, Graduação e Mestrado em Teologia pela FAJE – BH e Pós- Graduação em Psicopedagogia pela UNOESC – SC. Atualmente leciona no ICESPI – Teresina – PI. E-mail: valdetegui@yahoo.com.br .

¹ O texto, a seguir, é a elaboração de uma comunicação apresentada no Congresso da SOTER 2012 e apareceu também na revista online *Teófilo*, do ICESPI - Instituto católico de ensinos superiores do Piauí.

Mas, não obstante o caráter central que a ressurreição sempre teve, nos dias de hoje, ela tende a ficar em segundo plano. Em alguns ambientes sociais e eclesiais, a fé cristã é significativa enquanto motiva uma vivência ética com os irmãos, mas não está, necessariamente, ligada à esperança futura. Além disso, em determinadas tendências das Igrejas cristãs, percebe-se um certo retorno à leitura mítica e milagrosa da ressurreição, fruto de uma mistura de elementos de ordem religiosa, psicológica e até mesmo esotérica. Estes exageros desviam a ressurreição do centro da experiência cristã e fazem dela uma verdade de fé a mais entre as outras, perdendo, por isso mesmo, o lugar central que lhe caberia na existência cristã.

Diante dessa realidade, a teologia e toda a fé cristã são chamadas a dar razões de sua esperança (1Pd 3,15). O teólogo, sentindo-se responsável pela Palavra de Deus no seio da comunidade, não pode contentar-se em somente pensar a ressurreição, porque a fé não deve ser buscada em nível puramente teórico. É necessário fazer com que nossa reflexão ultrapasse as doutrinas fixas e motive os crentes a vivenciarem a ressurreição de Jesus pessoalmente e não simplesmente como dogma de fé.

Certamente, a única forma de fazer com que a fé na ressurreição continue sendo central na vida do cristão é tornando viva a primeira experiência feita com o Ressuscitado. Ora, quando falamos do Senhor que venceu a morte, não falamos de um ausente, mas o confessamos como o vivente que está presente e atuante em nossa vida. E isso significa que ele é acessível a todo o cristão, assim como foi para os homens e as mulheres das primeiras comunidades.

Um teólogo que em nosso tempo nos ajuda a recuperar a experiência vital do que significou a ressurreição de Jesus nas origens cristãs, é Edward Schillebeeckx. Ao longo de sua obra ele deixa claro que para o cristão, a ressurreição representa a descrição de uma experiência imediata da realidade e não uma interpretação secundária ou ideológica, separável da vida. Por isso, na esteira de seu pensamento, acreditamos que é preciso pensar a ressurreição a partir da recuperação da experiência de seu sentido central. Assim, estaremos contribuindo na edificação da fé cristã de nossos contemporâneos.

1 A experiência de conversão vivida pelos discípulos (momento histórico)

A reconstrução do *itinerarius mentis* dos primeiros discípulos é o ponto nevrálgico da tentativa que faz Schillebeeckx de reconstrução da experiência pascal originária. Percorrendo

esse caminho, ele se aproxima das tradições mais originais acerca da ressurreição de Jesus e, deste modo, pode tocar no núcleo da experiência pascal primigênia.

A reflexão se movimenta dentro de dois pólos: o ponto de partida é um dado da tradição e se refere ao abandono de Jesus por parte dos discípulos. O ponto de chegada é igualmente confirmado pela tradição e diz respeito à re-unificação dos discípulos depois da experiência pascal. De um lado, os discípulos, abandonando o fator que os unia – Jesus de Nazaré – encontram-se dispersos. De outro, reunidos novamente em nome de Jesus, proclamam corajosamente sua ressurreição, confessando-o como Cristo, Filho de Deus e Senhor.

Diante desses dados, Schillebeeckx se pergunta: o que aconteceu no período entre a paixão e morte de Jesus e o anúncio eclesial de sua ressurreição? Ele entende que a resposta não pode ser a ressurreição em si mesma, pois este acontecimento é real, mas não faz parte da história humana.² (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 304-350) Assim, vai evidenciando sua tese sobre a ressurreição:

A ressurreição é um acontecimento real, cumprido em Jesus por Deus, mas, em si mesmo, é um acontecimento que vai além dos limites da morte; e os discípulos, evidentemente, não tiveram acesso a este acontecimento meta-histórico e escatológico. Diferente de alguns apócrifos, o Novo Testamento não traz nenhuma informação sobre a realidade da ressurreição como tal (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 350; 1980, p. 97-98).

Esta hipótese reclama um fato que mostre historicamente a razão desta mudança ocorrida nos discípulos, visto que este não pode ser a ressurreição. Realmente, Schillebeeckx está convencido de que, do ponto de vista histórico, pode-se constatar que alguma coisa provocou tal mudança de atitude nos discípulos:

Que fatos concretos levaram os discípulos, depois da morte de Jesus, a proclamar que ele vive realmente? Se não pode ser a ressurreição como tal, nem o sepulcro vazio, tampouco as aparições, dados que pressupõem a ressurreição, que fatos ocorreram? (1973, p. 352).

Nosso autor responde esta questão assumindo a categoria de *experiência de conversão* que, tomada em seu sentido mais profundo, consiste na captação e interpretação da ação salvífica de Deus manifestada nos discípulos³ (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 352). Trata-se,

² Na tentativa de responder ao que aconteceu entre estes dois momentos históricos, Schillebeeckx faz uma longa análise das tradições do sepulcro vazio e das aparições. Tema que abordaremos no terceiro tópico desta seção.

³ Schillebeeckx entende que, para falar de uma ressurreição, é necessário lançar mão da categoria de experiência, interpretada como ação salvífica de Deus em Cristo.

portanto, de um dado histórico e acessível a uma análise de tipo histórico-genética. O processo de conversão vivido pelos discípulos se insere na origem da fé na ressurreição, movimentando-os na passagem de uma fé desiludida e temerosa à clara confissão de Jesus ressuscitado (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 358). Seguiremos mostrando como Schillebeeckx aborda a experiência de conversão dos discípulos e sucessivamente de Paulo.

1.1 O processo de conversão dos discípulos

Para interpretar a conversão dos discípulos, Schillebeeckx parte de uma dupla relação que se encontra imersa no movimento vivido por eles: a relação com Jesus de Nazaré, com quem os discípulos falharam, e a relação com Jesus, como o Cristo, ao qual retornaram (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 353). A partir desta análise, ele confirma que o fator que os move, desde a fuga, enquanto expressão de pouca fé e ruptura no seguimento, até sua proclamação como o Cristo, é a experiência do perdão. De fato, a experiência de serem perdoados por Jesus, além de condição fundamental para acontecer o processo de conversão, também evidenciou que Jesus estava vivo. Certamente um morto não poderia conceder nenhum perdão (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 362). A fundamentação para estas constatações é tirada dos relatos neotestamentários que, na visão do autor, estão profundamente relacionados com o dom do perdão dos pecados (Jo 20,22s; Lc 24,47; Mt 28,19; At 26,18; 1Cor 15,17; Rm 4,25).

A partir destes textos, Schillebeeckx percebe na teologia neotestamentária, uma relação entre ressurreição e perdão dos pecados. O Evangelho de João se encerra com uma aparição de Jesus, com estas palavras: “a quem lhes perdoardes os pecados, lhes serão perdoados” (Jo 20, 22-23). O serviço da reconciliação (2Cor 5,18) é mencionado a propósito do batismo cristão em todos o relatos de aparições oficiais (Lc 24,47; Mt 28,19; Jo 20,23). Os discípulos pregam o perdão dos pecados (Lc 24,47; At 26); Paulo diz “Se Cristo não ressuscitou, seguis com vossos pecados (1Cor 15,17-18), e, em outra passagem, “ressuscitou para a nossa justificação” (Rm 4,25). Portanto, Schillebeeckx conclui que o perdão dos pecados vai junto do nome de Jesus (At 5,31; 10,43; 26,18) (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 362).

Analisando a conversão dos discípulos, Schillebeeckx assegura a primazia de Pedro. Ele foi o primeiro discípulo a se converter e, com base em sua própria conversão, reuniu os doze e formou a comunidade ao redor do Crucificado-Ressuscitado (SCHILLEBEECKX,

1973, p. 358-359)⁴. Atribuindo a Pedro a primeira conversão, o Novo Testamento também afirma que ele foi o primeiro cristão a chegar a uma confissão cristológica. Deste modo, Pedro se torna a pedra fundamental da comunidade primitiva.

Schillebeeckx percebe um eco deste acontecimento histórico em Lc 22,32: "Simão, Simão, [...] quando você voltar sustenta seus irmãos na fé". Ele traduz o termo *voltar* por *converter* "Simão, quando você se converter, sustenta os seus irmãos na fé". Assim, estabelece-se um nexos entre a negação de Pedro, sua conversão e a iniciativa de reunir novamente os discípulos e confirmá-los como discípulos de Cristo (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 360).

1.2 A conversão de Paulo

Sucessivamente à análise da conversão dos discípulos, Schillebeeckx aborda a conversão de Paulo como amostra significativa deste modelo de conversão. Numa análise exaustiva dos três relatos de Damasco, o autor mostra como Deus se revelou na vida de Paulo da mesma forma que aos discípulos, porém, com uma diferença fundamental. Ao contrário de Paulo, eles não foram perseguidores de Jesus. No entanto, fraquejaram no seguimento, motivo pelo qual necessitavam de conversão e de retorno ao discipulado (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 353).

Abordando a conversão de Paulo, Schillebeeckx mostra que o conjunto dos relatos de Damasco (At 9;22;26), pretendem indicar a maneira como Deus se manifesta na vida de Paulo como epifania divina por meio de Jesus Cristo. Sendo assim, o fator da aparição não constitui o centro do relato.

Em At 9, Lucas fala de uma visão de conversão e não de missão. Levar o nome de Jesus ao mundo, não significa difundir este nome, mas comportar-se como defensor de Cristo, inclusive no sofrimento. Segundo a visão de Ananias, Paulo é um eleito, um escolhido: de perseguidor, passa a ser perseguido e proclamador de Cristo.

No capítulo 26, Paulo é chamado a converter-se: de perseguidor a seguidor de Cristo, e é enviado a curar a cegueira dos pagãos. Neste relato acontece propriamente o que o autor chama visão de missão. A visão de Paulo justifica e legitima teologicamente sua missão como apóstolo dos pagãos, e assim, recebe a vocação eclesial como Pedro e os onze.

⁴ Schillebeeckx também entende que existia uma antiga tradição que atribuía a Pedro as primeiras aparições do Ressuscitado (Mc 14,27; 14,28; Mc 16,7). Estes textos mostram que existem claros indícios de que o nome *Kefa*, *Pedro* ou *rocha*, esteja relacionado com sua primazia também nas aparições de Cristo. Muitos exegetas estão de acordo com a hipótese de que existe um nexos entre a primazia de Pedro na conversão e nas aparições.

Em At 22, a visão de conversão é usada para justificar a missão apostólica de Paulo a todos os povos: é o relato de um homem que viu Jesus como luz dos pagãos. Como a expressão "luz de Israel" era usada para falar da conversão dos pagãos ao judaísmo, ao empregá-la neste texto, Lucas faz um nexo entre a visão de conversão (At 9) e a de missão (At 26), marcando a transição entre os dois capítulos (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 334-335).

Tratando da experiência dos discípulos, Schillebeeckx afirma que o processo de conversão, não aconteceu de forma mágica. Certamente exigiu deles um longo caminho de amadurecimento até que chegassem à fé. Esse processo é o resultado de uma série de fatores. Segundo nosso autor, depois da morte de Jesus, os discípulos recordaram a convivência que tiveram com ele, sua atividade, o anúncio do reino de Deus e do próprio Deus, como misericórdia e perdão. Junto a tudo isso, acrescentavam-se as recordações de sua despedida. Esta *anamnese* da vida de Jesus é essencial no processo de conversão dos discípulos que, embora tivessem fraquejado, não haviam abandonado totalmente a fé.

Mas, mesmo acentuando que a descoberta da Páscoa está fortemente ligada à experiência anterior vivida pelos discípulos juntamente com Jesus, Schillebeeckx observa uma novidade notável na relação com o Ressuscitado. Esta nova relação implica o evento salvífico, que foi sentido como pura graça de Deus e resultou na confissão cristológica do Crucificado-Ressuscitado. "O fundamento da fé é inegavelmente Jesus de Nazaré na sua oferta terrena de salvação renovada depois de sua morte pela graça do Ressuscitado" (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 411). Assim, fica claro que a experiência pascal diz respeito à totalidade da vida de Jesus (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 406-407).⁵

Elucidando a dimensão salvífica como graça vinda de Deus e realizada em Jesus, Schillebeeckx acentua o aspecto objetivo da experiência de conversão. Esclarece, portanto, que não se trata de algo produzido por fatores psicológicos, como se fosse somente um problema de arrependimento. Para ele, a conversão somente pode ser entendida se imersa numa particular experiência de graça mediante a qual os discípulos são readmitidos na comunhão atual com Jesus. Trata-se de algo que sucedeu fora deles. Dito de outra forma, foi a partir do acontecido com o próprio Jesus que os discípulos acolheram a graça e se converteram (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 362, Id. 1980, p. 98-99).

Valendo-se da idéia da mediação divina, Schillebeeckx afirma que os discípulos acolheram a graça do Cristo Ressuscitado a partir da *experiência de desvelamento* que,

⁵ Schillebeeckx afirma que a confissão de fé na ressurreição tem como fundamento a experiência pascal como experiência que diz respeito à totalidade da vida de Jesus. O processo de conversão vivido depois da morte de Jesus leva ao reconhecimento de Jesus na totalidade, o que era impossível quando ele estava em sua vida terrena.

sucessivamente, levou-os à conversão. Tal experiência, depois de articulada, é interpretada com a idéia de ressurreição. Trata-se, pois, de uma iniciativa objetiva de Jesus, independente da fé dos discípulos, que os conduziu à fé na ressurreição.

Em linguagem mais concreta, o resultado final é: o pólo subjetivo da experiência de conversão tem origem na oferta de salvação proveniente do próprio Jesus de Nazaré, de quem os discípulos experimentaram a presença salvadora e unificadora. Portanto, se a conversão dos discípulos constitui o elemento primário na experiência pascal, na fonte desta experiência, encontra-se a graça salvadora de Deus. O elemento da graça, segundo Schillebeeckx, pontua precisamente o polo objetivo da experiência. E, embora sendo a última na ordem do conhecimento, a graça é a primeira na ordem da realidade.

2 A ressurreição de Jesus contemplada a partir da experiência de fé (momento cognitivo)

Neste segundo momento da reconstrução histórico-genética da fé cristã a reflexão de Schillebeeckx se move a partir do aspecto objetivo (ressurreição real de Jesus) e subjetivo (experiência de fé). O momento cognitivo da ressurreição acontece através da experiência de fé, pois sem ela, afirma Schillebeeckx, os discípulos careceriam de um meio para perceber que Jesus havia ressuscitado. Em contrapartida, sem a ressurreição pessoal de Jesus, também não seria possível nenhuma experiência de fé, pois a ressurreição pessoal-corporal de Jesus precede qualquer experiência de fé. Estas constatações levam o autor a afirmar que a experiência da realidade (sujeito) e a realidade da experiência (objeto), embora sejam simultâneas, não estão no mesmo nível de prioridade (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 363-364, Id. 1980, p. 101).⁶ A experiência de fé traz à luz o acontecimento da ressurreição, que, sem ela permaneceria oculto no mistério de Deus.

Sem identificar ressurreição e fé, nosso teólogo observa que não é possível separar o objeto (a ressurreição pessoal e corpórea e a elevação de Jesus junto de Deus) do sujeito (a experiência de fé que a Escritura expressa nos relatos de aparições) (SCHILLEBEECKX, 1980, p. 100). Sua preocupação, no fundo, é mostrar que é impossível desvincular o fato em si, da experiência que dele desencadeou, pois o aspecto objetivo somente pode ser captado na mediação da experiência interpretada. Assim, se expressa Schillebeeckx (1973, p. 605-606):

⁶Ao afirmar que a experiência e a interpretação não são a mesma coisa, Schillebeeckx esclarece que seu pensamento não vai ao encontro do pensamento do exegeta católico Marxsen. Esse exegeta também distingue entre experiência e interpretação, porém reduz a experiência pascal a uma determinada experiência do Jesus terreno. Dessa forma, corre-se o perigo de que o termo experiência pascal se converta numa interpretação crente da vida terrena de um Jesus morto.

O aspecto objetivo e o subjetivo da fé apostólica na ressurreição são inseparáveis. Fora da experiência de fé, é impossível falar em sentido pleno da ressurreição de Jesus. Seria como falar de cores num mundo de cegos. A ressurreição de Jesus, ainda que não se identifique com a experiência pascal ou com a experiência de fé dos discípulos [...], não é separável dela.

Schillebeeckx segue ressaltando que a experiência de fé na ressurreição, não se reduz a uma simples interpretação cristã do Jesus pré-pascal. Comporta também o conhecimento de uma graça salvadora provinda do Ressuscitado e de sua presença na comunidade, por meio do Espírito.

Enfim, ao explicitar a relação entre ressurreição e fé, Schillebeeckx mantém uma posição de equilíbrio. Afasta-se tanto de um subjetivismo, que percebe a ressurreição somente como uma experiência de fé, quanto de um objetivismo unilateral, que a vê como um dado histórico empiricamente comprovado.

3 As tradições das aparições e do sepulcro vazio (momento explicativo)

Segundo nosso autor, as tradições do sepulcro vazio são expressões da experiência de conversão dos discípulos. Mas, o autor assegura que, mesmo que os relatos do túmulo e das aparições não sejam o fundamento da ressurreição, pode-se afirmar que, enquanto dados teológicos, eles a pressupõem.

3.1 As tradições do sepulcro vazio

Embora insistindo na historicidade do sepulcro, Schillebeeckx desconsidera que esta tradição continue tendo hoje a mesma relevância que teve para os primórdios da fé. Seu significado mais profundo reside no interesse cristão em mostrar a absoluta identidade entre Jesus de Nazaré e o Cristo Ressuscitado: Jesus de Nazaré não está mais no sepulcro, é o mesmo que foi ressuscitado. Estas constatações levam o autor a desenvolver uma longa exegese sobre esta tradição, colhendo a peculiaridade com que cada Evangelho aborda esta problemática (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 304-350).⁷

Na perícopes de Mc 16,1-8, o passivo teológico “foi ressuscitado”, colocado na boca do anjo, mostra que a ressurreição é uma ação de Deus. Esta era a fé que já estava consolidada e,

⁷ Com base nos estudos exegéticos modernos, Schillebeeckx busca mostrar que os relatos do túmulo vazio estão ligados a uma antiga tradição de Jerusalém. Os cristãos desta cidade mostravam um piedoso interesse pelo sepulcro de Jesus. Percorriam os diversos lugares que lhes recordavam a *via-crúcis*. Essa tradição tem seu ponto culminante no lugar do sepulcro, onde escutavam as palavras: “este é o lugar onde o depositaram” (Mc 16,6).

portanto, o anjo não diz mais nada além do que era vivido na comunidade cristã: “o sepulcro se torna símbolo e memorial do Crucificado, onde os cristãos se achegavam para celebrar a sua fé”(SCHILLEBEECKX, 1973, p. 330).

Mt 28,1-10 não muda em nada o conteúdo expresso por Marcos, porém, sua atenção gira em torno do pressuposto antropológico judeu, dado que, numa ressurreição, o cadáver também deve desaparecer. Esse conteúdo é um eco da polêmica surgida entre os judeus e os cristãos sobre o motivo do sepulcro vazio.

Em Lucas 24,1-12, o tema do sepulcro aparece num contexto novo, em que as mulheres são as primeiras testemunhas da ressurreição. Porém, insistindo na tese da constatação, Lucas faz com que Pedro oficialize o dado do sepulcro vazio. Neste período, o significado de Jesus como Filho de Deus já estava fixado na tradição cristã, mas ainda não era claro no ambiente grego. Foi assim que o termo *Kyrios*, muito usado pelos gregos para se referirem ao imperador, foi atribuído a Jesus. Para o cristão, Jesus, e não mais o imperador, passa a ser o *Kyrios* ou o Senhor do mundo(SCHILLEBEECKX, 1973, p. 317).⁸

Em João 20,19-23, as mulheres são as primeiras a encontrar o sepulcro vazio(SCHILLEBEECKX, 1973, p. 310).⁹ Schillebeeckx afirma que este relato se baseia na antropologia bíblica que relaciona o estatuto da mulher com a morte: chorar, ungir o defunto, cuidar e visitar o lugar de sua sepultura era coisas de mulheres. Historicamente, “foram as mulheres que começaram a propagar que Jesus tinha ressuscitado” (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 118).

3.2 As tradições das aparições do Ressuscitado

Ao tratar das aparições, a intenção primeira do autor é a de demonstrá-las como uma construção teológica. Assim, deixa claro que sua função é fundamentalmente explicar a experiência de conversão vivida pelos discípulos. Três elementos estruturantes, encontrados nos relatos das aparições, tornam preciso seu caráter teológico: a) a iniciativa é sempre de Deus; b) Jesus se deixa ver e, nesta visão, as pessoas sempre reconhecem o querigma apostólico; c) estes relatos sempre têm um testemunho de missão. O acento no aspecto missionário é central, pois legitima o envio da Boa Nova da ressurreição a todos os povos.

⁸ Lucas não recorre a estes modelos para oferecer uma interpretação mitológica de Jesus, mas para, com ajuda deles, estabelecer uma contraposição entre Jesus, como realidade salvífica, e o imperador.

⁹ O relato originário da visita das mulheres ao sepulcro de Jesus na manhã da Páscoa é uma lenda religiosa cultural etiológica: nele se oferece uma explicação da visita que, ao menos uma vez ao ano, a comunidade de Jerusalém fazia ao sepulcro de Jesus para celebrar a ressurreição e escutar o relato da tradição de Mc 16,1-8.

Convém ressaltar que as referências mais antigas à fé em Jesus ressuscitado falam de sua morte e ressurreição, apontando para a parusia, e não das aparições (1Ts 1,10; 4,14). Estes textos ressaltam o querigma tradicional da Igreja, mostrando que a ressurreição de Jesus é uma ação salvífica de Deus. Schillebeeckx também observa que nem a tradição *Quelle* e nem Marcos mencionam as aparições, e Mateus tem apenas um relato de missão que aparece ligado à aparição (Mt 28,16-20). Portanto, somente Lucas e João falam diretamente das aparições (Lc 24,1s; Jo 20, 11s-21,1-23) (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 320).

No testemunho oficial, a tradição da fé cristã na ressurreição está vinculada à tradição das aparições (1Cor 15, 3-9). Paulo enumera quatro momentos capitais: a) morreu (*apóthanen*); b) foi sepultado (*etaphe*); c) ressuscitou (*egégertai*); d) apareceu (*óphthe*). Dessa forma, sublinha a morte verdadeira de Jesus (morreu e foi sepultado); ressalta sua ressurreição como ato de Deus diante da rejeição dos homens (foi ressuscitado) e destaca a aparição de Jesus¹⁰ (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 321). Logo em seguida, Paulo enumera uma série de pessoas que proclamam o mesmo querigma da ressurreição: Jesus apareceu primeiramente: 1) a Pedro e aos doze; 2) a quinhentos irmãos; 3) a Tiago e a todos os apóstolos; 4) e, enfim, a Paulo. Assim, ele recorda a fé comunitária das Igrejas cristãs e mostra que todos os que na Igreja antiga são autoridade apostólica proclamam o mesmo credo fundamental: o Crucificado ressuscitou (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 321-322).

Em Mt 18,16, o conteúdo das aparições é uma declaração teológica sobre a potestade universal de Cristo, fundamento da missão universal da Igreja a todas as nações. A ressurreição é o começo e o alicerce da vida da Igreja, que assegurada no ato salvífico do Ressuscitado, também está relacionada com toda a vida do Jesus pré-pascal ((SCHILLEBEECKX, 1973, p. 328).

O núcleo das aparições em Lc 24, 36-49 é: a) identificação de Jesus de Nazaré como Cristo: o querigma apostólico; b) legitimação e constituição divina dos apóstolos como asseguradores da fé apostólica; c) promessa da vinda do Espírito.

No contexto da teologia joanina (20,19-23), encontram-se os mesmos elementos estruturais de Lucas: a) reconhecimento; b) missão dos discípulos – Jesus, o enviado do Pai, envia agora os seus discípulos; c) Jesus lhes confere o Espírito (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 330). Conferido o dom do Espírito aos discípulos, o Ressuscitado também lhes oferece o dom do perdão dos pecados. Em Jo 16,19, os termos “ligar” e “desligar”, fazem menção ao batismo

¹⁰ Para mostrar que Jesus apareceu, Paulo usa o termo *ophthe*, usado tanto na tradição pré-paulina como em Lucas: At 9,17; 13,30-31; Lc 24,34. Portanto o aparecer de Jesus não se apresenta como um fato plenamente redutível à psicologia humana. Ao contrário, se descreve como uma iniciativa do próprio Jesus, como um ato de graça de Jesus Cristo: Deus atua em Cristo.

cristão. A *metanóia* é a aceitação do querigma cristão: converter-se a Deus em e através de Jesus enquanto Cristo.

O final secundário de Marcos 16,19-20 se baseia nos outros Evangelhos, mas também responde à concepção marciana do caminho que vai da incredulidade à fé (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 330-331). Em Marcos, o Ressuscitado envia os discípulos para pregar o evangelho, propagar a fé e batizar. E nesta missão, eles têm assistência permanente do Senhor Ressuscitado.

Enfim, de acordo com estas explicitações, ficou claro que os relatos das aparições estão relacionados às interpretações que as comunidades primitivas fizeram da experiência fundante. Portanto, a experiência salvífica é anterior a estes relatos que tiveram a intenção de resumir e expressar o conteúdo desta experiência (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 331). Desta exposição sobressai mais uma vez a estrutura triádica: evento-experiência-interpretação. O momento interpretativo é expresso aqui em forma de relatos de aparições.

Disso tudo, conclui-se que as aparições foram narradas *a posteriori* no Novo Testamento, como explicitação catequética do mistério vivido na primeira experiência. Estas narrativas não pretendem ser um retrato do acontecido com Jesus, apenas buscam desvelar sua estrutura fundante, que continua sendo a mesma para os cristãos de hoje. De fato, só se crê porque se ouve – *fides ex auditu* (Rm 10,17) e, graças ao que foi ouvido, pode-se ver com os olhos da fé (Jo 4,42).

Mas, a intenção do autor em evitar um realismo histórico, deu lugar a muitos mal-entendidos. Num confronto acirrado com alguns exegetas, ele reconhece não ter tratado suficientemente os aspectos visuais, negligenciando a importância dogmática destes elementos:

Em meu livro [*Jesus, a história de um vivente*] mantive um certo silêncio sobre os possíveis elementos visíveis contidos no processo de conversão ou na experiência da Páscoa. Agora me dou conta de que teria sido melhor se tivesse tratado dos elementos visuais, abordando, ao mesmo tempo, o valor histórico-psicológico e o aspecto dogmático (SCHILLEBEECKX, 1980, p. 102-107).

De fato, revendo esta questão, Schillebeeckx aceita que o modelo literário das aparições pode pertencer a fatos históricos e reais. Todavia, ele não chega a abordar a

problemática dos aspectos visuais, e continua difícil saber o que ele pensa destes elementos (SCHILLEBEECKX, 1980, p. 98).¹¹

4 Os limites e as contribuições do pensamento de Schillebeeckx

Segundo alguns críticos, a explicação dada pelo autor sobre o nascimento da fé pascal não está em sintonia com os textos neotestamentários, nem com a história de sua tradição. “Essa reflexão de Schillebeeckx é feita a partir de algumas suposições baseadas em determinadas pré-decisões sistemáticas, um tanto problemáticas” (KESSLER, 1999, p. 170-174).

Para Kessler, a afirmação de Schillebeeckx, com base em Jo 20,22s; Lc 24,47; Mt 28,19; At 26,18; 1Cor 15,17s; Rom 4,25b, de que o elemento primário da experiência pascal é a experiência do perdão, carece de sentido. Em primeiro lugar, diz ele, estes textos não afirmam que os primeiros discípulos, depois da morte de Jesus, fizeram uma experiência de perdão. Tais relatos somente dizem que os discípulos foram enviados pelo Ressuscitado para anunciar a ressurreição. Em segundo lugar, estes textos não representam o elemento primário do que aconteceu com Jesus, pois já são tentativas de uma reflexão teológica. O aspecto primário, portanto, não pode ser a experiência do perdão, mas a automanifestação do Ressuscitado aos discípulos (KESSLER, 1999, p. 171-172).

Aproximando-se de Kessler, Deneken afirma que somente Lc 22,31-32 pode ser designado como relato de conversão, mas não é possível constituir toda uma teologia pascal sobre um só texto (DENEKEN, 1997, p. 64-68). Deneken (1997, p. 65-68) critica toda a reconstrução histórica de Schillebeeckx, mostrando que ele não leva em conta a tradição cultural ou etiológica dos relatos, debruçando-se somente sobre tema da conversão¹².

Para Brambilla (1998, p. 44), a busca epistemológica de Schillebeeckx, que quer evitar o objetivismo empirista da ressurreição de Jesus, é muito estreita. Segundo ele, o teólogo belga sublinha bem a objetividade constituída, mas não chega a afirmar a objetividade constituinte, que reenvia ao evento fundador.

Nesta mesma linha, também se encaixa a posição de Wright (2003, p. 705). Ele diz que Schillebeeckx não consegue construir a gênese da fé cristã de forma plausível. Com a

¹¹ Schillebeeckx recebeu muitas críticas sobre sua posição a respeito das aparições. Trataremos disso posteriormente.

¹² O autor afirma que Schillebeeckx não faz uma reflexão de ordem filosófica e hermenêutica sobre a possibilidade de pensar o evento pascal em termos de realidade. Assim, evita especular sobre a natureza do evento pascal, respeitando a sobriedade dos relatos evangélicos. O que interessa para ele é a passagem dos discípulos de um estado de não-fé ao da fé proclamada no querigma.

crença de que qualquer coisa aconteceu na Páscoa para que houvesse a mudança nos discípulos, parece que Schillebeeckx conduz a fé pascal a um realismo ingênuo.

A segunda observação crítica ao pensamento de Schillebeeckx, diz respeito às aparições e recai principalmente sobre os elementos visuais, dos quais o autor não trata. Kessler (1999, p. 173-174) discorda de Schillebeeckx quando este concebe as aparições como um modelo representativo, sucessivo à experiência de conversão dos discípulos. O fato de Schillebeeckx não considerar as aparições como um encontro originário com o Crucificado-Ressuscitado mostra sua insuficiente consideração da história das tradições e, deste modo, sua teologia é desmerecida.¹³ Deneken (1997, p. 65-68) também critica o fato de Schillebeeckx ter tratado das aparições somente como um elemento cultural que serviu de suporte à sensibilidade religiosa da época de Jesus. Brambilla (1998, p. 44-45) afirma que Schillebeeckx atribuiu a causa principal da consciência crente somente a ação salvífica divina, sem tratar adequadamente do evento das aparições.

Sobre este déficit em sua reflexão, Schillebeeckx se pronunciou, admitindo que o discurso das aparições pode ser considerado como evento histórico: “Diante da mentalidade do homem da cultura antiga, não me parece que seja necessário negar os elementos visuais da experiência pascal, feita no primeiro cristianismo”(SCHILLEBEECKX, 1980, p. 100). Porém, ele evita qualquer especulação a este respeito. Portanto, a problemática dos fenômenos visuais continua sendo uma incógnita em seu pensamento.

Compreende-se que a perspectiva cristológica de Schillebeeckx, no que diz respeito à análise da ressurreição, foi alvo de muitos questionamentos. Contudo, não se pode negar que a estrutura básica de seu pensamento é legítima. Grande parte de seus comentadores reconhece que o autor professa a ressurreição pessoal de Jesus e aceita o caráter mediador da primeira experiência para se chegar à fé na ressurreição, assim como sua intenção em torná-la acessível ao leitor hodierno.

Portanto, o caráter central da fé cristã foi mantido e, como o próprio autor argumenta, “quem afirma a ressurreição como certeza de fé não pode ser tratado como herege, porque está pisando em solo cristão” (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 604).. Sendo assim, a teologia de Schillebeeckx se move no âmbito das críticas e questões, mas o núcleo de sua fé se mantém indiscutível.

O núcleo de todo o Novo Testamento, no que diz respeito à ressurreição e às aparições de Jesus, é que a convicção cristã eclesial, isto é, a convicção de que Jesus ressuscitou, é uma

¹³ Kessler afirma que a análise crítica das tradições mostra que, muito cedo, no cristianismo primitivo, já se fala das aparições de forma sóbria, sem representar simplesmente uma narração ilustrativa.

certeza de fé que vem só de Deus. Como a origem divina desta certeza de fé foi se plasmando na história, é algo discutível (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 609).

Em última instância, vale a observação de que uma obra profunda e viva traz sempre uma tensão e muitos questionamentos. Assim é a obra de Schillebeeckx. Os fios que ele vai tecendo desde o primeiro volume se entrelaçam e só vão amarrar a trama no segundo. Talvez este método não agrade quem esteja procurando uma cristologia pronta, construída dentro de um padrão fechado e completo. Porém, já no início de sua obra, o leitor é avisado que se trata de uma análise aberta, sem pretensões de esgotar a reflexão e muito menos de oferecer uma cristologia acabada.¹⁴

5 A existência cristã à luz da experiência da ressurreição

Como foi dito acima, toda a obra de Schillebeeckx é marcada por uma reflexão aberta e dinâmica. É justamente esse caráter dinâmico de sua reflexão que possibilita fazer uma aplicação concreta de seu pensamento, com base no tema da ressurreição. De fato, a ressurreição de Jesus afeta a história concreta de todos os tempos e, por isso, toda reflexão sobre Jesus deve ser feita no presente. O interesse cristológico não é saber quem foi, mas quem é Jesus e qual é seu significado atual para o cristão.

Com a virada da modernidade, a compreensão da ressurreição mudou de paradigma. Levada a superar uma análise de tipo fundamentalista, a reflexão cristológica buscou recuperar a fé na ressurreição de forma que esta continuasse sendo significativa na vida do cristão moderno.

Hoje, no contexto pós-moderno, a realidade da ressurreição em alguns ambientes sociais e eclesiais continua sendo uma abstração na vida do cristão. Além disso, em determinadas Igrejas, percebe-se certo retorno à leitura mítica e milagrosa da ressurreição. Como foi dito na introdução, estas tendências deslocam a centralidade da ressurreição e afastam as pessoas de uma verdadeira experiência de fé. É preciso recompô-la para que não se torne esquizofrênica, caminhando alheia à vida das pessoas. Uma teologia que não se preocupa com essa dimensão atualizadora da fé, se torna inerte, vazia de sentido.

O pensamento de Schillebeeckx ajuda a recuperar o problema do esvaziamento da compreensão e da experiência da ressurreição hoje. A partir da categoria da experiência é possível resgatar o testemunho dos primeiros cristãos e anunciá-lo com categoria e sentido

¹⁴ Schillebeeckx (1973, p. 646; 1982, p. 843; 1980, p. 28) expressa claramente que ainda está à procura de uma determinação teórica mais precisa para sua Cristologia .

novos. Esse anúncio carregado de novidade motiva os crentes a vivenciarem a ressurreição de Jesus pessoalmente e não simplesmente como doutrina de fé, pois a doutrina não se torna experiência: a pessoa pode saber no nível intelectual, mas não experimentar no nível existencial. A experiência da ressurreição é tão importante na vida do cristão que, sem ela, a fé poderia ser mera ideologia ou verbalização piedosa do que nunca realmente fez parte de sua vida.

Ao tratar da experiência de Deus, a Sagrada Escritura repete, muitas vezes, que a ação de Deus atinge a pessoa na sua totalidade. Assim se fala de *provar* o Senhor (1Pd 2,3) e de *saborear* a sua palavra (Hb 6,4). Paulo afirma incisivamente que o ser humano experimenta em si a ação do Espírito como uma vivência muito pessoal (Rm 8,16). Estes relatos põem em evidência a possibilidade e, ao mesmo tempo, a necessidade do cristão fazer uma experiência de Deus em Cristo ressuscitado. De fato, o cristão é aquele que assume a própria existência de Cristo e procura sua atitude fundamental, buscando ser sinal para os outros. Assim delinea-se o tema do seguimento, em que a comunhão de vida com Jesus é o elemento central. A meta do cristão é tornar realidade, do modo mais perfeito possível, a atitude de Cristo, é formar Cristo em si (Gl 4,19) e identificar-se existencialmente com ele (Gl 2,20), tendo-o como a própria vida (Cl 3,4) (MIRANDA, 2005, p. 233). Evidentemente, o que põe o cristão em movimento, rumo à meta, é o amor fraterno (1Cor 13,1-13).

Deste modo, a ação do Espírito impulsiona para um maior comprometimento com os irmãos. Esta também foi a experiência de Jesus e, portanto, assumir sua vida é deixar-se mover pelo sopro dinâmico do Espírito que remete ao compromisso do reino. De fato, a experiência da ressurreição não é, e nem pode ser, desligada da vida histórica de Jesus. Mais alguém de si mesma, a ressurreição remete para trás, para todo o decurso da vida de Jesus, na qual o reino tem uma centralidade.

A experiência do encontro com Cristo descortina um novo horizonte de sentido para o cristão e estimula um agir inspirado na sua práxis. Aquele que confessa a fé na ressurreição deve gastar sua vida ao lado dos oprimidos e injustiçados, mesmo que não seja compreendido em sua missão.

Assim como Jesus, o cristão tem consciência de que corre o risco de andar na contramão do mundo; porém, convicto de sua fé, também sabe que, mesmo sendo rejeitado pela sociedade e até pela Igreja, participará da glória com Cristo (Rm 8,17). Quem vive em Cristo ressuscitará com ele. Essa é a fé neotestamentária na ressurreição, a fé que, não obstante todos os obstáculos vence o mundo (1Jo 5,40) (SCHILLEBEECKX, 1985, p. 43).

Todavia, afirmar que a fé na ressurreição vence o mundo não significa que ela seja compreendida fora do mundo. Ao contrário, ela está inserida no mundo porque o ser humano está constitutivamente implicado no mundo. Não é possível pensar o ser humano, nem seu destino, nem sua esperança, sem associá-lo ao destino e à esperança do Cosmos.

A tomada de consciência em relação à natureza e ao cosmos ganhou uma importância fundamental em nosso tempo. Com isso, tornou-se necessária também uma leitura realista da ressurreição, integrando-a com o mundo, pois, diante desta visão, não há mais nenhum sentido falar de ressurreição somente da alma. Deve-se ter em conta que toda a criação participará da glória de Deus. Neste sentido, Paulo expressa muito bem que toda a dimensão cósmica vai ser reassumida na ressurreição (1Cor 15,28). Neste fim cósmico, não haverá mais nada, senão Deus (1Cor 15,28).

Enfim, a experiência que hoje pode ser feita da ressurreição de Jesus está estreitamente ligada à experiência de plenitude feita pelos discípulos no início do cristianismo. Esta experiência, proveniente do mesmo Espírito e interpretada a partir do mesmo Jesus Cristo ressuscitado, não permaneceu confinada a cada indivíduo, mas ganhou, necessariamente, uma dimensão comunitária. Assim nasceu a primeira proclamação de fé: o que se proclama é a existência de Cristo e, com ele, do cristão que pauta sua própria vida na mesma vida de Cristo. Aí está o núcleo da comunidade – *Eklesia* – reunida ao redor do Ressuscitado.

Como membro desta Igreja, o cristão que foi banhado nas águas do Batismo, unido aos irmãos ao redor do Cristo, celebra seu mistério pascal. Neste sentido, a Eucaristia, por ser o lugar privilegiado da experiência com o Ressuscitado, é também celebração da existência cristã e do amor fraterno: partindo o pão em solidariedade com os irmãos, o cristão festeja a graça de, com Cristo, oferecer a vida ao Pai e dele receber a plenitude.

A incorporação a Cristo no Batismo e na Eucaristia é um começo real da nova vida, uma antecipação da salvação: “A ressurreição irá acontecendo na transformação total do batizado, cuja vida em Cristo deve crescer na corporalidade da obediência até desembocar na vida definitiva (1Cor 6,9s; Rm 6,3s)” (PALACIO, 1979, p. 163).¹⁵

¹⁵ O autor entende a existência cristã como uma tensão entre o seu fundamento, a que está sempre referida, e a realização plena na ressurreição final, pré-degustada no Batismo.

REFERÊNCIAS

- BRAMBILLA, Franco Giulio. *Il crocifisso risorto*. Brescia: Queriniana, 1998.
- DENEKEN, Michel. *La foi pascale: rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd' hui*. Paris: CERF, 1997.
- KESSLER, Hans. *La risurrezione di Gesù*. Brescia: Queriniana, 1999.
- MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PALACIO, Carlos. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1985.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 1973.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *La questione cristológica*. Brescia: Queriniana, 1980.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

GT 6: MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE

Coordenadoras

Profª Drª Ceci Baptista Mariani – PUC Campinas

Profª Drª Maria José Caldeira do Amaral – PUC/SP

Ementa

O GT pretende apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos que estão presentes na linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Partimos do princípio de que, a partir de relatos de místicos e místicas, de santos e pecadores, da arte, da prática da ascese e da oração, da vida no mundo, enfim, de inúmeras fontes originais, a experiência mística, que se configura na consciência direta da presença da divindade, se constela com a presença de uma intuição ao movimento intrínseco à uma experiência que coincide com a experiência do outro. A linguagem do amor, da misericórdia, da compaixão, além dos temas do aniquilamento de si mesmo, do despojamento, da humildade, que se encontram presentes nos relatos e textos místicos, são a expressão da abertura da alma para a alteridade. Coincidir com o outro supõe uma disposição a um esforço de compreensão de linguagens no movimento em direção a esse e desse mesmo outro, movimento que se desdobra em uma nova e outra maneira de relação ética e política.

(da página 1.002 a 1.052 e continuação na página 2.764)

EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS E MISTAGOGIA DE SÃO BOAVENTURA A WITTGENSTEIN: ITINERARIUM SILENTII IN DEUM

*Carlos Magno Teixeira**

Resumo

Este opúsculo tem por objeto a demonstração das similaridades entre o itinerário místico de São Boaventura e o de Ludwig Wittgenstein através de seus livros *Itinerário da mente a Deus* e *Tractatus*, respectivamente, este sob a ótica do prof. Paulo Roberto Margutti Pinto através de seu livro *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein*.

Palavras-chave: Linguagem, misticismo, São Boaventura, Wittgenstein.

Introdução

O termo “itinerário” do latim *iter, itineris*, designa caminho, trajeto, viagem, jornada. Itinerários, na idade média, também eram chamados os livros que continham as descrições dos lugares e das estradas que se deviam percorrer para chegar a santuários famosos e, sobretudo, ao sepulcro de Cristo na Terra Santa. Eram uma espécie de “guia” com todas as informações úteis aos peregrinos (MANNES, 2002, p.25.).

Os itinerários, tanto o de São Boaventura quanto o de Wittgenstein, não são tratados lógicos sobre ética, ou sobre teologia nem tampouco sobre misticismo. Ambos são como um guia para a interioridade, para o percurso de interiorização realizado pelo intelecto a partir do exterior (vestígios de Deus) para o interior (alma humana) e do interior para o transcendente.

Destarte, para se iniciar um itinerário, primeiramente alguém tem que ter vontade para começar e ser livre para realizar tal deliberação. Se alguém tem vontade, é livre e o faz, este alguém então busca um objetivo, tem um *telos*, que no caso de nossos autores em questão apontam para uma contemplação luminosa e indizível. Agir de tal maneira é subir gradualmente a escada da auto-superação. É fazer o movimento ascensional em busca da clarificação, do silêncio e da paz.

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

1 O ponto de partida da jornada

Segundo São Boaventura, o fruto dos quarenta dias em que meditou no Monte Alverne¹ e em seguida escreveu seu *Itinerário da mente a Deus* é uma dádiva divina, não o resultado de descobertas científicas. São Boaventura não apresenta um estudo com conclusões lógicas, é um místico que tenta simplesmente abrir-se ao mistério.

O itinerário místico de Wittgenstein começa quando ele coloca sua própria vida em risco, ato que leva à negação da vontade individual no mundo empírico. Ao escrever o *Tractatus*, ele tenta dizer o que não pode ser dito e isso leva ao suicídio do dizer no mundo empírico. Para resolver esse problema, Wittgenstein usa a simbologia de duas escadas, uma lógica e a outra ética.

2 Uma subida gradual

Além das escadas lógica e ética de Wittgenstein, São Boaventura também se vale de símbolos para sugerir uma subida vertical. Todavia isso não significa que esse *Itinerário* deva avançar continuamente passo a passo, um após o outro. É antes uma porção de andaimes que às vezes são entrelaçados, algo muito parecido com uma escada em espiral. Porém, o leitor é convidado a não deixar qualquer passo para trás, e sim, preferivelmente, a pesar a importância de cada passo.

No primeiro degrau do *Itinerário*, São Boaventura busca fora de si pegadas ou vestígios (*vestigia*) de Deus na criação, um tipo de misticismo natural.

No segundo degrau, São Boaventura procura dentro de si mesmo as imagens (*imagines*) de Deus na alma, um tipo de alma mística. Como em uma escada, o degrau do meio descreve nossa vida humana interior em suas funções psíquicas. É onde todo o interior espiritual concreto e as experiências religiosas acontecem. No capítulo IV, a realidade humana chega a um termo onde o humano e o divino se encontram sob o comando do poder divino. Simbolicamente, são iluminações comparadas à luz da manhã ou da aurora.

No terceiro degrau, São Boaventura procura além de si mesmo as semelhanças (*similitudines*) de Deus nos divinos nomes do ser e da bondade, um tipo de Deus místico. Atingimos o misticismo do divino. Somos capazes de refletir sobre alguma coisa que está

¹ LaVerna, ou Monte Alverne é o lugar onde São Francisco de Assis recebeu as chagas de Cristo.

além de nossa experiência limitada. As iluminações são ainda mais fortes, são como a luz do meio dia.

3 Abertura radical ao mistério

Embora místico, o filósofo e teólogo franciscano divide a teologia em três partes,

de maneira que através da teologia simbólica possamos usar adequadamente as coisas sensíveis; através da teologia no sentido próprio possamos ocupar-nos corretamente com as coisas inteligíveis; e através da teologia mística possamos ser dispostos ao êxtase além do intelecto (BOAVENTURA, 1983, p. 170).

Paz nesse itinerário bonaventuriano não é uma visão escatológica nem uma trégua entre facções divergentes, nem tampouco é um lema para chamar pessoas para a autocontenção. Mais do que isso, paz é uma nova certeza no cerne da pessoa humana, como uma grávida que sente uma nova vida em seu corpo. Talvez a paz comece em nós simplesmente como um vislumbre intuitivo. Essa nova vida é uma dádiva por completo. Contudo, a estrada para o nascimento requer coragem e uma abertura ao risco, com muita paciência e verdade a cada passo do caminho.

O Prólogo do *Itinerário* nos fala de uma dádiva boa e de um dom perfeito a serem partilhados. São Francisco de Assis recebeu esta dádiva boa assim como uma mulher recebe e concebe vida. Isso nos lembra a atitude cristã básica e espiritual de abertura radical, uma inclinação à grandiosa receptividade e a prontidão para correr riscos, que no místico é comparável à coragem de uma mãe expectante. Aqueles que embarcam no *Itinerário* se dispõem a um encontro com a própria Paz.

Esse movimento alcança o pico da comunicação mística no capítulo VII, uma mística que envolve, ao mesmo tempo, uma profunda entrega e uma satisfação. É uma mística da cruz, do sofrimento e espera pela ressurreição, o cume da comunicação mística. Podemos imaginar o capítulo VII simbolizado por uma grande piscina com um trampolim, onde o jesuíta Hugo M. E. Lasalle compara o ponto mais alto de iluminação a “um salto-mortal de um trampolim mental”². É fascinante notar que até esse passo mais alto de *O Itinerário* se abra

² Lassalle, Hugo M. E., S.j. *Zen-Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung (Zen-Way to Illumination. Introduction and Instruction)*. Freiburg, Germany, Herder, 1982. p. 33. Apud CIRINO, André. RAISCHL, Josef. **The journey into God: a forty-day retreat with Bonaventure, Francis and Clare**. Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 2000.

para mais. O fim ainda não é atingido, somente o fim da habilidade para descrever essa experiência.

Na tentativa de uma narração acerca da abertura ao que é místico, São Boaventura se vale de uma citação do Pseudo Dionísio Areopagita:

Com Dionísio, exclamamos ao Deus Uno e Trino: “Ó Trindade, essência além da essência e Deus além de todas as divindades, e sumamente bom Protetor da sabedoria dos cristãos, conduzi-nos ao que é sumamente desconhecido, à luz além das luzes e ao mais sublime cume do conhecimento místico. Ali, novos mistérios – os novos, absolutos e imutáveis mistérios da teologia – permanecem ocultos em uma super-luminosa escuridão de um silêncio que instrui secretamente na total obscuridade que é manifesta acima de todas as manifestações e uma escuridão na qual todas as coisas brilham; uma escuridão que preenche intelectos invisíveis com uma superabundância plena e esplendor de bens invisíveis que estão acima de todo o bem” (BOAVENTURA, 1983, p. 202).

O cume da comunicação mística, o pico do *Itinerário* é alcançado. Os peregrinos estão penetrando em um mundo de silêncio onde todas as coisas estão em repouso, onde direção e claridade se foram. E, contudo, esses peregrinos não estão perdidos. Sua imaginação e fantasia, assim como seus desejos e lembranças, são todos eclipsados nesse único instante. Suas mentes param de esforçar-se. Conclusões lógicas e ilógicas são cessadas. Sentimentos rendem-se à transformação. Isso é paz? A escuridão e o silêncio são os objetivos de *O Itinerário*?

Nas imagens das Escrituras, escuridão geralmente conota caos, mal e morte. Seu outro lado seria luz, ordem e a vida de Deus, que é bem. São Boaventura usa dois termos do latim para escuridão – *tenebra* e *caligo*. *Tenebra* indica o aspecto ameaçador e negativo da escuridão como mal, enquanto *caligo* representa o aspecto positivo, o ápice onde a pessoa contemplativa é crucificada com Cristo na cruz. E com Cristo a pessoa contemplativa deixa esse mundo para ir ao encontro do Pai.

A linguagem teológica dos místicos era uma tentativa de descrever encontros indizíveis. Alguém realmente pode encontrar palavras para expressar os mistérios de nossa vida? Wittgenstein colocou dessa maneira: “sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 131). Na teologia apofática, contudo, nos ocupamos com um Deus que é completamente diferente, que está muito além de nossas possibilidades verbais de expressão. Esse Deus escapa completamente à nossa compreensão e à nossa tentativa de entendimento. O que nós, seres mortais no tempo, podemos dizer acerca daquilo que está além do tempo? Podemos declarar que esse Ser é atemporal?

A escada lógica estabelece os limites do dizível, critica a linguagem através de uma autofagia – a linguagem que critica a própria linguagem – busca as condições transcendentais do dizer com sentido e postula um espaço lógico que estrutura isomorficamente a linguagem e o mundo; ao se tentar dizer o que não pode ser dito, constata-se que as proposições do *Tractatus* são contrassensos, pois tentam dizer o que só pode ser mostrado.

Na escada ética, por sua vez, Wittgenstein cria as condições da experiência mística ao alistar-se no exército como voluntário – uma atitude eminentemente suicida. Experiência que busca o sentido da vida em uma dimensão transcendental. E ao tentar descrever o místico, constata de maneira silenciosa que o sentido do mundo está fora dele, é a contemplação do eterno presente. Constata então que as proposições da ética são impossíveis - as razões do coração não são exprimíveis.

A convergência das escadas lógica e ética leva a uma renúncia, a uma contemplação silenciosa que muda o mundo. A solução do enigma da vida é dada por uma experiência mística que está fora do tempo e conseqüentemente fora do mundo.

O fato é que uma experiência mística não pode ser demonstrada. Por mais que os místicos medievais como São Boaventura tentassem, seu objetivo jamais seria alcançado. Por mais que se fale não se chega à mostraçãõ. Para Wittgenstein, mostrar é diferente de dizer. Mostrar leva à intuição mística e à clarificação. Dizer, ao silêncio e à contemplação silenciosa. A filosofia do *Tractatus* não envolve uma doutrina, e sim, um trabalho de clarificação que termina no silêncio.

Segundo São Boaventura, “não há outro caminho, exceto através do ardentíssimo amor do Crucificado”. A trilha para a paz e para a felicidade na vida não nos conduz para longe da tensão e escuridão do coração, não nos conduz para longe da vida. Esta trilha conduz para as paredes de uma neblina impenetrável. Percorrer esse itinerário é tentar agarrar-se a Jesus numa confusão de amor e de um grande desejo. Agarremo-nos então a Jesus, que percorreu esse caminho antes de nós e nos serve de modelo. É isto que nos torna cristãos. Isto é a *ars vivendi et moriendi*, a arte de viver e de morrer em Cristo.

Seguindo as placas de sinalização que São Boaventura nos dá ao longo do *Itinerário*, somos guiados até a junção da passagem. É onde atravessamos para a superluminosa escuridão, para o silêncio, para o deserto, para a morte, para o Sábado de descanso, para o cume do conhecimento místico. Fazemos esta travessia ardendo intensamente de amor pelo Crucificado que completou o itinerário.

Mas e quanto ao agir ético, se não se pode demonstrar uma experiência mística ou sequer falar a respeito dela? Segundo São Boaventura, a criação é interiorizada através dos

sentidos que nos levam à Grandiosidade, Beleza e Poder de Deus, ou seja, um itinerário místico da mente a Deus. Segundo Wittgenstein, se o sentido do mundo está fora dele e as proposições da ética são impossíveis, os valores são intuídos e a ação deve ser em função desta intuição. Isso altera a forma pela qual se vê o mundo e, alterando a forma de ver o mundo, conseqüentemente altera o mundo do sujeito transcendental.

No primeiro parágrafo do prólogo de seu *Itinerário*, São Boaventura não somente fala sobre espelhos mas também sobre olhos. Ele escreve: “Deus... grandiosa iluminação para os olhos de nossa mente” (BOAVENTURA, 1983, p. 167-168). *Oculus*, o termo em latim para “olho”, é etimologicamente ligado à palavra *speculum*, o termo em latim para “espelho”. Segue-se então uma reflexão sobre o duplo aspecto da realidade que nos revela a Escritura: o mistério de Jesus Cristo e o mistério do homem, imagem de Deus.

Conclusão

Como nem todos os seres do mundo podem ter uma experiência mística, identificamos uma outra similaridade entre os dois filósofos: a exemplaridade. Na literatura espiritual da Idade Média, a palavra *speculum* era um termo usado com frequência. Esse gênero literário aspirava oferecer direcionamento ao apresentar alguns indivíduos santificados como exemplos – espelhos – de como os cristãos deveriam viver. É a ética do exemplo, onde se experiencia privadamente, se contempla e se clarifica sem palavras. Para São Boaventura, Cristo era o exemplar, o modelo de toda a criação, e seguir seus passos era o ápice do agir ético. E parece que para Wittgenstein Cristo também era o modelo exemplar, pois ao se tentar falar o que não pode ser dito e conseqüentemente fracassar e então se calar clarificado, tudo isso significa vida, morte e ressurreição. Também é *ars vivendi et moriendi*, e mais que isso, uma tentativa de expressão filosófica da própria paixão de Cristo.

REFERÊNCIAS

BOAVENTURA, São. Itinerário da Mente para Deus. In. BOAVENTURA, São. *Obras escolhidas*. Trad. Jerônimo Jerkovic'. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brides, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do sul, 1983. p. 165-203.

CIRINO, André. RAISCHL, Josef. *The journey into God: a forty-day retreat with Bonaventure, Francis and Clare*. Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 2000.

MANNES, João. O transcendente imanente: a filosofia mística de São Boaventura. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio*. Análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1994.

ENLEVO E REMISSÃO NA AYAHUASCA SOB A ÓTICA DO NUMINOSO

José Altran*

Resumo

Sabe-se que o ritual com a ayahuasca, bebida sacramental indígena cuja ingestão induz o adepto a um estado de consciência alterado, é muitas vezes uma prova exaustiva e temível. As dificuldades em se acalmar frente ao transe, o sujeito estando suscetível a intenso desconforto físico e desregramento do pensamento, nos fazem questionar qual é o motivo que o leva a repetir tão difícil experiência. O que se relata é que, por alguma explicação que foge à apreensão racional, tamanho desafio é compensado pela purificação do eu e pelo enlevo beatífico experimentado quando em contato com o divino através do chá. O presente trabalho propõe-se a comparar depoimentos de praticantes assíduos com os aspectos *Fascinans* e *Augustum* do pensamento de Rudolf Otto, procurando flagrá-los conceitualmente nos elementos da experiência relatada, a fim de apresentar uma reflexão fenomenológica para este caráter místico que encanta e atrai o indivíduo mesmo frente à intimidação.

Palavras-chave: ayahuasca. numinoso. remissão mística. enlevo místico.

Introdução

Durante meu primeiro contato com a obra mais famosa de Rudolf Otto, as especulações que lá se pretendiam assertivas não se mostraram difíceis de assimilar, mesmo carregando uma forte impressão de subjetividade ou inconstância. A isso atribuo o que se registrou de peculiarmente sensorial em minha memória após considerável número de participações em rituais com a ayahuasca. Tanto Otto insiste na importância de uma experiência religiosa positivamente vivida para acompanhar sua teoria, que foi justamente a episódios do transe que associei fragmentos de vários aspectos do "numinoso" por ele proposto, antecedendo a organização conceitual - metódica e dialética - no meu entendimento. Embora diversos pontos do livro devam estar sujeitos a uma análise mais crítica buscando a universalidade da teoria ou uma fundamentação suficientemente concreta, é na ideia de se buscar no "divino experimentado" uma essência para as religiões que, a meu ver, mora sua maior contribuição. Estudar os registros históricos, significados antropológicos ou implicações sociais têm sua inegável e crucial importância para diversas áreas do saber, mas

* Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-SP. Bolsista CAPES. altran@gmail.com

no que tange "religião" como algo *sui generis*, também deve-se tomar o fenômeno do "transcendente" em seu estado vivenciado como importante objeto de estudo.

"A pergunta pelo conceito e pelo termo religião leva imediatamente ao centro da Ciência da Religião e, ao mesmo tempo, a um de seus debates internos mais importantes." (HOCK, 2010, p.17). Mesmo que alguns autores sequer considerem essa definição possível – ou mesmo necessária –, é proveitoso direcionar atenção especial para onde supostamente se encontra o elemento sensorial que discerniria a religião de certos conjuntos de premissas em prol do bem coletivo sem apelo ao sobrenatural. Para tanto, devemos nos permitir especular despretensiosamente qual e como é, já que falta-nos material concreto senão a própria experiência - vale, portanto, repetidamente colocar à prova a aplicabilidade da teoria de Otto. Como o nume supostamente se manifesta através da experiência irracional, na *vita religiosa*, investigar sua existência no transe da ayahuasca - tão arrebatador e intenso – mostrar-se-ia mais eficaz que fazê-lo em cenário onde o enlevo e a remissão são menos frequentemente percebidos. Pelo que se alega nestes rituais, é improvável, em transe, não sentir o divino. Considerando esta premissa, mostra-se ali um campo rico a se especular a hipotética "essência das religiões" tendo como diretriz, neste primeiro momento, e enquanto escorando-se nas palavras dos ayahuasqueiros, a teoria do numinoso.

1 Numinoso

Tomaremos como corpo teórico central deste estudo o livro "O Sagrado – os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação como racional" (*Das Heilige*), de Rudolf Otto, teólogo luterano alemão e pesquisador de religiões comparadas, publicado em 1917. Aproximava-se ali o fim da Primeira Guerra Mundial, eclodia a Revolução Russa e o expressionismo se expandia no país como uma reação contra a frieza da razão, possivelmente contexto pelo qual a obra tenha nascido ou atraído atenção. Recebeu duras críticas no decorrer do século e sofre descréditos principalmente nos tempos atuais, mas não deixa de ser importante marco para as Ciências da Religião, inspirando proeminentes pensadores como Mircea Eliade, Carl Gustav Jung e Paul Tillich:

Seu sucesso deu-se graças, sem dúvida, à novidade e à originalidade da perspectiva adotada pelo autor. Em vez de estudar as idéias de Deus e de religião, Rudolf Otto aplicara-se à análise das modalidades da experiência religiosa. Dotado de grande refinamento psicológico e fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões, Rudolf Otto conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico dessa experiência. (ELIADE, 1992, p. 12)

Com o objetivo de apreender o elemento subjetivo que habita e dá forma a toda manifestação religiosa, e próprio deste campo, o autor cunha o termo “sagrado” (*heilig*, em alemão). Otto não deixa de considerar que tal conceito é composto ainda por um elemento originário e indivisível, fazendo-se necessário estudá-lo à parte, e para este ele aplica o termo “numinoso”¹, que “designará o sagrado descontado do seu aspecto moral e - acrescentamos logo - descontado, sobretudo, do seu aspecto racional” (OTTO, 2007, p. 38). Seria este substantivo inderivável e primário que se refere a uma espécie de “presença sobrenatural” estritamente irracional – “um evento um tanto singular, que por sua *profundidade* foge à interpretação inteligente” (OTTO, 2007, p. 97) -, embora positivo e passível de associações racionais para se transformar em outra coisa. Defini-lo não é possível, mas, em contato com ele, o indivíduo manifestaria uma série de sentimentos bem próprios (colocados como “aspectos do numinoso”) que constatariam sua presença:

Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente. [...] não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável - como tudo aquilo que provém "do espírito". (OTTO, 2007, p. 39).

Tomando como partida o “sentimento de dependência” proposto por Schleiermacher, Otto aponta o “sentimento de criatura” e o define como “um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro sentimento (que é o “receio”), que se deve *em primeiro lugar e diretamente* a um *objeto fora de mim*” (OTTO, 2007, p.42), e sob esta condição o fiel torna-se suscetível a experimentar os efeitos sensoriais do nume. Temos o aspecto *tremendum* (arrepiaante), que se aplica a um temor diferente dos medos “naturais” – de um acidente ou de uma agressão, por exemplo -, mas a um “receio demoníaco” que causa calafrios na espinha como se nos deparássemos com um fantasma ou rendidos pela *ira deorum* e, por esse motivo, apresenta-se como aspecto distanciador. O aspecto *majestas* (avassalador) é a consciência da hegemonia do numinoso sobre si, que impele uma impressão de impotência frente ao supremo e, assim, gera no indivíduo a nulidade própria e a criaturalidade. Com *enérgico*, Otto se refere àquele caráter do numinoso que “aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo (*Eifer*), ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo” (OTTO, 2007, p. 55), impulso motriz e inspiração que pode se converter em ascetismo, militância, abstinências voluntárias e heroísmo. Por *mysterium* (“totalmente outro”) tomamos o encontro com uma sobrenaturalidade oculta, o mistério, o milagre, a estranheza na fé de um “além”, uma

¹ Este termo (e variações) já havia sido usado anteriormente, em especial na filosofia.

incapacidade de compreender funcionamentos e desígnios acompanhada, porém, da sensação de sua existência. O *ungeheuer* (assombroso) é aspecto que o próprio autor demonstra dificuldades em explicar, pois ele remete justamente a uma absoluta inexplicabilidade do numinoso, ou ao menos à consciência da criatura de que transcende todas suas categorias e que tais contornos estão absolutamente além de seus sentidos. Além destes, ainda há dois aspectos do numinoso que serão aqueles onde mora o foco deste artigo: o *fascinans* e o *augustum*.

O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para nossa psique, ele tem de sedutor e encantador. E a criatura que diante dele estremece no mais profundo receio sempre também se sente atraída por ele, inclusive no sentido de assimilá-lo. (OTTO, 2007, p. 68).

O aspecto *fascinans* (fascinante), em oposição ao temor sobrenatural, é de caráter aproximador - enquanto intimida, o nume seduz o indivíduo por se apresentar prodigioso e dionisíaco. Daí surgem o amor, a misericórdia, a compaixão e a caridade da prática religiosa, mas estes não são o fascinante em si, e sim aspectos “naturais” dessa experiência psíquica pensados de forma consumada. Deste efeito irracional depreende-se a própria origem da mística, onde procura-se “tomar posse” desse poder que encanta, seja por consagração, conjuro ou possessão. Porém, logo tal fascínio passa de artifício a finalidade última, não havendo para o indivíduo meta maior que, ao invés de apoderar-se dele, simplesmente estar nele. Torna-se fim em si mesmo porque induz a criatura a um estado indescritível de completude, um enlevo salvífico que preenche suas pulsões. O homem “natural” não entende “salvação” senão por um ideograma do sentimento, analogia conceitual interpretativa que mais confunde sua percepção sobre aquilo que a esclarece, fazendo-se importante a experiência em si. Mesmo infável, o mergulho nesse aspecto do nume mostra-se positivamente experimentável e exuberante, estonteando o convertido. Seria esta a integração absoluta com o divino acessível.

Por outro lado, o último aspecto proposto no livro corresponde a uma qualidade objetiva do nume, compreendida em uma categoria axiológica e não estritamente ontológica. Para entendê-lo, basta identificar o apequenamento ao qual o indivíduo se submete, dessa vez não por ser menor ou vulnerável, mas por perceber-se com valor marcadamente inferior ao do divino. Sente-se “profano” frente a ele, cujo valor *sanctum* deste opõe-se diretamente àquela sensação. Assim, tem-se o termo *augustum* para indicar a característica que impele o devoto a considerar-se indigno de estar próximo desta presença. Essa auto desvalorização é espontânea,

imediate e quase instintiva, tendo qualquer depreciação moral ou consciência de sua condição como consequência que sucede a parcela irracional desse sentimento. “Na profanidade ele inclui não apenas os seus atos, mas toda a sua existência como criatura frente àquilo que está acima de toda criatura.” (OTTO, 2007, p. 91). O receio se manifesta, mas na forma de tímido louvor, o reconhecimento de que o nume merece veneração, mas, não devendo ser maculado por tal impureza valorativa, antes faz-se necessário “tornar-se digno” deste contato. O religioso, enfim, dispõe de medidas cuja função é viabilizar esse trânsito com o numinoso, seja “cobrindo” sua mácula, seja se purificando pela remissão.

2 Ayahuasca

A ayahuasca é uma bebida indígena produzida a partir do cipó jagube (*Banisteropsis caapi*) e das folhas da chacrona (*Psychotria viridis*) sob infusão. O resultado é um chá de aspecto opaco e marrom, empregado há séculos em rituais de tribos amazônicas como ferramenta sagrada de expansão de consciência e contato com o divino. Ao longo do século XX seu uso foi sendo propagado por outras regiões do continente e do mundo, muitas vezes aliado a outras culturas e linhas religiosas, sendo os grupos mais conhecidos o Santo Daime e a União do Vegetal. No Brasil, por determinação do CONAD², a substância pode ser utilizada legalmente desde que sob contexto religioso, por intermédio de grupos devidamente registrados com CNPJ. Independente das características particulares a cada uma dessas diversas igrejas e comunidades, o intuito que justifica o emprego ritualístico da ayahuasca é a crença de que, através do transe que induz, o chá abre os caminhos sensoriais de quem o ingere para maior compreensão acerca de si mesmo, do mundo ao redor, e do sagrado.

O cenário que envolve a cultura da ayahuasca permite vários rumos de pesquisa. Abordando-a sob um viés histórico ou antropológico, podemos investigar suas origens mais remotas a partir dos poucos indícios remanescentes de tribos ayahuasqueiras antigas, a origem etimológica quíchua de seu nome³, os objetos ritualísticos e a própria dinâmica dos rituais num contexto de tribo, os registros da inserção do chá em nossa sociedade urbana, ou levantamentos biográficos de figuras com papel importante na sua disseminação. Sociologicamente, podemos também tratar das grandes transformações que igrejas que operam em torno da ayahuasca causam na comunidade, seu papel no combate à dependência

² Ver http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolu%C3%A7%C3%A3o-Conad-1_25_01_2010.pdf

³ Ver <http://www.youtube.com/watch?v=fnQUdBcG1tU&feature=relmfu>

química e o mérito que a ela são atribuídas uma série de positivas mudanças comportamentais no cotidiano familiar e social do indivíduo. Além destes há também estudos químicos que se propõe a isolar e compreender os componentes do chá, bem como a pontuar métodos clinicamente seguros para aplicá-lo no tratamento de certos distúrbios psiquiátricos como a depressão. O objeto que nos interessa aqui, porém, é justamente aquele que até hoje recebeu menos atenção das pesquisas acadêmicas, e ironicamente o ponto central do universo ayahuasqueiro: o transe.

Sobre este fenômeno, é muito comum que o adepto alegue que palavras jamais transcreveriam a experiência. Chamam-na de planta professora, ou *Yagé*⁴, pois o papel do chá - agora afigurado como uma entidade consciente - é ensinar, mostrar ao dito aluno aquilo que estaria escondido pelas fronteiras de sua visão. Referem-se à experiência como uma aula, onde conclusões que a pessoa nunca conseguiu alcançar durante a vida são trazidas de supetão à mente consciente. A dialética de tal aprendizado, porém, muito embora seja amparada por sons, imagens, cheiros, narrativas e *insights*, é dificilmente apreensível pela racionalidade. Cabe à psicologia e outras ciências buscar a matriz destas construções argumentativas ao mesmo tempo duvidosas e coesas, seja ela o inconsciente pessoal com suas inúmeras referências biográficas armazenadas no subconsciente, seja a idéia de realidade estruturada nos discursos próprios do imaginário da cultura ayahuasqueira, ou sejam ambos, ou seja ainda algo além disso. De qualquer modo, a grande maioria dos indivíduos que já passaram por experiências com o chá - quer seja em igrejas daimistas ou oasqueiras⁵, na própria floresta com o intermédio de indígenas, em dissidências urbanas menores ou mesmo individualmente - atribui a autoria desse diálogo que permeia o transe a uma consciência divina, uma vivência puramente mística.

Hoje em dia, a participação em um ritual com ayahuasca é algo acessível. Não só seu uso tem expandido vertiginosamente Brasil afora, mas torná-la disponível a aquele que verdadeiramente deseja a reforma íntima faz parte da própria premissa da maioria das igrejas, cujas doutrinas afirmam o bem como uma propriedade coletiva que se deve alcançar com esforço no cotidiano, podendo contar com a ajuda da bebida para que o indivíduo identifique em si os passos para tal. Sabe-se, porém, que lidar com o transe costuma ser tarefa árdua e desafiadora, em especial para aqueles incapazes de se tranquilizar frente às alterações sensoriais e psíquicas que promove.

⁴ Nome dado à entidade espiritual que conduziria intencionalmente a experiência do transe da ayahuasca (ver SHANON, 2002).

⁵ Os termos referem-se, respectivamente, ao Santo Daime e à União do Vegetal (ver MACRAE, 1992).

A pessoa começa a apresentar estranhas sensações corporais alguns minutos após a ingestão. Logo percebe uma forte distorção em sua própria consciência, que corresponde à entrada no estado de transe, conhecido nos termos próprios da cultura como *força* ou *borracheira*. "Estar na força" é "estar no transe da ayahuasca". Embora não haja uma regra para a ordem ou intensidade de certos fenômenos, o comum é que neste momento o indivíduo comece a sentir uma série de desconfortos físicos como frio ou calor excessivos, tremores, falta de ar, acompanhados por enjôos que o incitam a vomitar, urinar, defecar, chorar, transpirar ou bocejar. Essa série de expurgos recebe o termo *limpeza*, considerados veículos eliminatórios de fardos químicos e energéticos, e tidos como etapa necessária para que o indivíduo purifique-se, estando portanto mais apto e sintonizado a receber os ensinamentos vindouros. Ao desconforto destes processos dá-se o nome *peia*, mas ela não se limita nos pesares físicos. Okamoto diz: "A firmeza, ao contrário do que possa parecer, não é uma atitude de truculência e rigidez. Está mais relacionada à idéia da harmonia com a "força" e com a corrente" (OKAMOTO, 2004, p. 145). A não racionalização da experiência, o desapego e a abertura são colocados como única forma de minimizar este sofrimento, pois a *peia* tem também sua manifestação psicológica, bastante perturbadora. "O que você não quer ver é justamente o que verá." (entrevistado, junho de 2012, São Paulo). Traumas do subconsciente vêm à tona sem controle aparente, e a mente encontra caminhos para trabalhar incessantemente na tentativa de controlar o que se vê, o que se sente e o que se faz no transe. Normalmente sem sucesso, essa rebeldia serve apenas para acentuar aquele incômodo. O indivíduo, quanto mais reage mais se perturba, tendo de alcançar a referida harmonização pela mera aceitação ou aguardar o término dos efeitos químicos do chá.

Falemos agora da outra etapa da experiência em que nos concentraremos. É um estado bastante característico que normalmente sucede a *limpeza* e o enfrentamento de certas emoções, findando a *peia*, compreendendo uma série de sensações agradáveis e uma grande clareza de pensamentos. Este chamaremos de *graça*. Segundo os adeptos, ao vivenciar esta condição, toma palco no interior do indivíduo grande tranquilidade e sublime alegria, e serve como contraponto radical ao sofrimento que muito frequentemente a antecede no ritual. Alega-se uma intensa acentuação dos sentidos, onde as cores parecem mais radiantes, os sons mais cristalinos, os odores e sabores mais característicos, e percebe-se vivamente o corpo, suas dimensões, peso, detalhes, e até mesmo a profunda sintonia com os órgãos internos. Essa alteração nos mecanismos de contato com o mundo traz uma consciência diferente acerca dele e das pessoas presentes naquele cenário, trazendo consigo, por esse motivo, uma profunda impressão de integração que, conseqüentemente, se desdobra em segurança, compaixão e

pertencimento. “Normalmente, as pessoas sentem ter uma identidade coesa, e que suas vidas mentais aderem a um todo unificado.” (SHANON, 2002, p.199). Acompanha este fenômeno sensorial um estado mental de convicções que parece extrapolar o raciocínio, como se fosse a conclusão imediata que sintetiza o frenético contingente de informações que se apresentaram no decorrer de todo o processo do transe. Essa soma de experimentações agradáveis é tida pelos grupos como um vislumbre momentâneo da plenitude humana. Muito embora tenha-se que o objetivo do ritual com a ayahuasca é a identificação dos erros de conduta e pensamento que o adepto deve corrigir - o que normalmente toma palco no decorrer da peia - a graça surge como um momento de trégua interior e de experimentação legítima do transcendente, afigurando-se como uma amostra do estado que o praticante atingirá por conta própria ao se corrigir.

3 Pesquisa

Isso posto, o propósito da presente pesquisa é verificar, através de leitura, reflexão, e auxiliada por um questionário respondido por adeptos da ayahuasca, o quão análogo ao conceito de numinoso é este elemento sensorial da experiência do transe. Ao aspecto *fascinans* exposto na obra de Rudolf Otto, que corresponde ao enlevo salvífico que o numinoso exerce sobre o sujeito, associamos o estado de graça ao qual a bebida induz. Já o aspecto *augustum* procuramos apreender através da sensação de profanidade frente ao nume, tendo como correspondência a demanda de purificação que sente o indivíduo na peia para se considerar merecedor de contato com o divino. Em suma, tendo esses dois momentos bastante específicos como cenário psicológico para o entrevistado - a peia e a graça -, perguntas são feitas de modo a conferir se tais depoimentos remetem aos dois sentimentos peculiares experimentados pelo *homo religiosus* na presença do numinoso proposto por Otto.

Faz-se importante esclarecer que este estudo é interpretativo e a pesquisa, onde se busca algumas referências, é de caráter experimental e não encerra afirmativas nem quanto aos métodos nem quanto às conclusões. O transe da ayahuasca é demasiadamente subjetivo, e devemos nos atentar para a impossibilidade de se coletar por relatos evidências sensoriais que não tenham sido modificadas pela própria construção lógica que demanda o uso da linguagem, e também de se isentar todo o referencial prévio do inconsciente pessoal do sujeito

e os pressupostos da própria cultura ayahuasqueira⁶. Dado o caráter pioneiro desta investigação não só quanto ao objeto mas quanto à própria abordagem, seu intuito é abrir caminho para investigações cada vez mais verificáveis acerca da borracheira.

O critério de escolha para os entrevistados foi considerável experiência com a bebida e vivências marcantes envolvendo a peia e a graça. Com a exceção de três sujeitos cuja familiaridade com o chá tornou seus relatos bastante promissores, foram chamados para a pesquisa apenas participantes de grupos independentes⁷, onde o ritual tem a característica de ser mais individualizado e, com esta medida, minimiza-se a influência de hinários⁸ e intervenções verbais na interpretação do transe. Com a mesma finalidade, procurou-se também uma maior variedade de entrevistados quanto a seu histórico religioso, culminando em uma divisão equilibrada entre umbanda, candomblé, kardecismo, budismo, hinduísmo, catolicismo e espiritualistas sem religião declarada. Trinta questionários respondidos foram utilizados para auxiliar a presente pesquisa.

O primeiro passo para a elaboração das perguntas foi, após atenciosa leitura dos capítulos VI e IX de "O Sagrado" - referentes ao *fascinans* e ao *augustum*, respectivamente - separar os dois temas principais expostos em cada aspecto e, para cada um dos quatro, elencar três afirmativas. Para serem testadas, estas doze postulações foram transformadas em doze perguntas o mais sintéticas e neutras possível, a serem respondidas com "sim" ou "não", de modo a tornar viável uma quantificação de resultados e, assim, determinar se estão em consonância com o que afirmou o autor. Estas respostas acompanharam justificativas igualmente valiosas para a interpretação dos resultados. As orientações prévias aos questionamentos foram: a) tomar como base exclusivamente a sensação durante o transe, evitando ao máximo racionalizá-la; b) caso haja o interesse de justificar a resposta, evitar conforme possível o uso de termos e conceitos característicos de alguma doutrina; c) sanar dúvidas quanto à pergunta, caso houver, antes de respondê-la.

3.1 Sentir-se profano e meios de purificação (*augustum*)

A primeira afirmativa extraída sobre o caráter *augustum* do numinoso é a percepção no devoto de que ele é profano e, portanto, precisa sublimar essa condição para se sentir digno

⁶ Uma pesquisa futura que pretende reforçar a metodologia funda-se na teoria do imaginário (DURAND, 1988) e na sociologia do conhecimento (BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade - tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2012).

⁷ Dissidências de igrejas maiores ou fundadas por particulares sem vinculação (ver LABATE, 2004a).

⁸ Hinos cantados no Santo Daime onde se transmite a doutrina (ver MACRAE, 1992).

de ter um contato com o divino. Reação superficialmente análoga toma palco na peia, o momento onde se interage com o “sobrenatural” sem nele se sentir harmoniosamente mesclado, e onde a auto-avaliação toma maior intensidade. Aqui cabe a nós flagrar, por meio do questionário, se o sujeito em contato com a hipotética presença do nume sente-se indigno. Haveria, portanto, o sentimento de impureza no praticante e possivelmente uma cobrança psicológica em anular esse desvalor para aproximar o divino ou tornar-se digno de sua presença? Se manifestaria aqui, em meio ao ritual e sob os efeitos do chá, a consciência de profundo desequilíbrio axiológico entre criador e criatura?

No decorrer do livro, Otto insiste que a moral é um atributo racional que muitas vezes acompanha o numinoso, mas não é parte dele, e sim um valor dado posteriormente, normalmente após uma institucionalização da doutrina:

Mesmo assim pode existir reconhecimento profundamente humilde do *sanctum* sem que logo esteja tomado por exigências morais, a saber, como reconhecimento de algo que exige respeito incomparável, algo que precisa ser reconhecido intimamente como mais válido, elevado, objetivo e, ao mesmo tempo, situado acima de todos os valores racionais, como valor estritamente irracional. (OTTO, 2007, p. 91)

Dessa forma, o sentimento de impureza frente ao augusto é sobretudo irracional e subjetivo, se tornando identificável em palavras ou condutas apenas num momento posterior à auto percepção de profanidade. A pergunta correspondente busca saber se o indivíduo que na peia sente-se impuro simplesmente assim se coloca intuitivamente ou se, naquele exato momento, frente ao numinoso, já toma consciência dos “pecados” e defeitos que justificam esse julgamento. Para pôr esta postulação de Otto em cheque, embora aqui não se possa comprovar empiricamente a ausência ou presença de uma parcela irracional neste sentimento quando acompanhada da parcela racional senão por argumentação análoga à dele, a solução é verificar se o sentimento de indignidade em oposição ao *sanctum* toma primeira coerência e clareza quando em transe – momento anterior à moralização -, onde não é permitido interagir com o grupo, estando em “isolamento” com o divino.

Muito embora o autor ao longo dos parágrafos não faça a assertiva de que não é o nume que cobra a referida purificação, e sim a própria pessoa, isso fica bastante implícito no decorrer da teoria e é de suma importância para esta abordagem fenomenológica. O numinoso intimida por seu caráter *tremendum*, mostra-se incrível pelo caráter *majestas*, é *ungeheuer*, mas teria ele neste contato com o indivíduo profano uma consciência julgadora para exigir a remissão, a cobertura ou a expiação? No livro não se atribui ao numinoso uma consciência. Ele apenas “é”, e o indivíduo, com seu sentimento de criatura aflorado, quem reage. Neste

caso, por mais que o ser sinta uma cobrança e sinta-se obrigado a tornar-se digno para não macular aquilo que está acima de todas as coisas, o *sanctum* apresenta-se indiferente quanto àquela impureza, sendo a culpa algo que brota exclusivamente da psique do devoto. Cabe associar à ayahuasca essa hipótese porque o transe envolve lições de correção de conduta, e enquanto elas são tidas com insistente ênfase no momento, também o são no próprio discurso dos grupos praticantes. Porém, de onde se origina a ordem? Se ali está presente o numinoso de Otto, essa cobrança deve vir da própria “criatura” e não de uma força opressora fora de si.

A segunda parte do capítulo IX é dedicada a explicitar recursos dos quais o ser frente ao numinoso dispõe para aproximar-se dele, seja por tornar-se digno deste trânsito, ou seja conseguindo veículo provisório até ele. Importante ressaltar que, pela época em que foi escrita e pela própria formação do autor, percebe-se em toda a obra uma predileção pelo cristianismo e um maior foco em religiões monoteístas e institucionalizadas no que diz respeito aos exemplos que pretendem validar a teoria. Senão, recorre-se a culturas primitivas como um contraponto extremo para buscar a raiz da mística, e é visível a falta de inserção de outras doutrinas relevantes como o taoísmo ou hinduísmo para atribuir o termo numinoso à essência de toda experiência religiosa. Desse modo, quando fala sobre os métodos de “desprofanização”, Otto se concentra em referências destes dois pólos, tornando necessária uma adaptação da teoria para aplicá-la a novos contextos.

A primeira forma de trânsito proposta seria a cobertura, que não é exatamente uma purificação:

Trata-se em primeiro lugar de uma manifestação do "receio", ou seja, a sensação de que o profano não pode aproximar-se do nume sem mais nem menos, o sentimento de precisar de uma cobertura e proteção frente à sua "orgé". Essa "cobertura" então passa a ser uma "consagração", isto é, um procedimento que possibilita àquele que se aproxima o trânsito com a majestade tremenda. (OTTO, 2007, p. 94)

Adequando essa ideia ao universo da ayahuasca, consideramos toda a sorte de objetos ritualísticos. Uma vez que a bebida só pode ser utilizada legalmente em contexto religioso, variados procedimentos e alegorias estão presentes nos encontros de acordo com o perfil do grupo, onde são tidos como recursos de proteção frente aos riscos de interagir com o plano espiritual – o cruzeiro, japa mala, amuletos, objetos de cor violeta, vestes de tons claros -, purificadores de ambiente para que as energias do local se tornem mais favoráveis – incensos, defumadores, moxa, ervas em geral, pedras -, invocações para que o sagrado ali se manifeste – orações, cânticos, velas, imagens -, mecanismos de cura ou apoio para intermediar processos físicos ou psíquicos impelidos pelo transe – cachimbo com tabaco e ervas,

instrumentos xamânicos, imposição de mãos, músicas, fogueira -, agradecimento pela oportunidade e graças recebidas – danças, velas, flores e toda uma variedade de reverências⁹.

O segundo método apontado por Otto refere-se à própria purificação voluntária impelida por se ter a proximidade com o numinoso como algo muito apreciado e desejado, como se assim fosse possível possui-lo como um bem, e ao mesmo tempo não comprometê-lo na mescla com a própria profanidade:

enquanto profano, não se é digno de ficar próximo do augusto, inclusive de que o desvalor da pessoa haveria de "macular" o próprio sagrado. (...) entra aí, portanto, o anseio pela anulação desse desvalor separador, dado pela existência como criatura e como ente natural profano. (OTTO, 2007, p. 94-95)

A este mecanismo pode-se associar o próprio discurso que fundamenta o uso da ayahuasca religiosamente: o reconhecimento dos próprios desvios e a necessidade de corrigi-los. Torna-se necessário, porém, verificar se nesta objetivação há uma necessidade integradora com o nume, uma vez que o discurso dá ênfase mais dedicada aos benefícios que a reforma íntima traria no cotidiano que na transcendência. Seria, portanto, na sensibilidade do sujeito em transe, esta remissão por individuação¹⁰ o recurso que lhe extingue gradualmente a sensação de impureza que macularia o divino?

Para tornar a pessoa digna da experiência mística, o último caminho apresentado pelo autor é a expiação. Aqui, mais que em qualquer outro tópico, coloca-se a doutrina cristã como exemplo central – e único – deste mecanismo de purificação: “Ele (o cristianismo) é mais *religião*, *religião mais consumada* que outras, na medida em que aquilo que religião implica nele se tornou *actus purus*.” (OTTO, 2007, p. 95). Otto também insiste que, na expiação, o “nume em si” nela se faz meio da remissão mediante comunicação de si próprio. Daqui depreende-se o exemplo específico – o sofrimento voluntário de Cristo – como purificação de todos. Buscando associações com outras expressões religiosas, tiramos daqui que a característica que particulariza esse empreendimento como nivelador do homem profano com o nume é a penitência como uma forma de compensação pelos erros cometidos. E, como já dito, o sofrimento é personagem muito presente na força/borracheira ao ponto de muitas vezes parecer seu elemento central – devendo ser questionado quanto à sua importância no julgamento do adepto.

Concluindo, três perguntas do questionário depreendem-se destes três recursos que visam o “tornar digno”, sintetizados em: a) as ferramentas ritualísticas; b) a correção de

⁹ Ver LABATE, 2004b.

¹⁰ Ver JUNG, 2001.

conduta; c) a penitência. Pede-se que o entrevistado responda pontualmente quais destes três elementos têm papel “determinante” para a sensação de purificação no decorrer do transe, e não simplesmente auxiliar, uma vez que os três sempre estão presentes no ritual e parecem obedecer a uma espécie de simbiose de introspecção. Busca-se aqui o que especificamente faz emergir de sua psique um alívio que abre espaço a um desfrute da graça sem pesares de consciência, e não aquilo que se tem por convencional e obrigatório na cultura da ayahuasca como um todo.

3.2 Teor positivo e aspectos do enlevo beatífico (*fascinans*)

Otto dá insistente ênfase ao caráter aproximador do *fascinans*. Ao citar Lutero¹¹, “é como quando reverenciamos com temor um santuário, sem que por isso fuçamos dele, mas desejamos nos aproximar dele” (OTTO, 2007, p.68), faz-se uma oposição àqueles aspectos que prostram a pessoa frente àquilo que está sobre todas as coisas (*tremendum, majestas, mysterium, ungeheuer, augustum*), e é nesse dualismo pesadamente sensorial que pulsa a experiência religiosa, mantendo criatura e numinoso não tão perto entre si, não tão distantes. Desta propriedade depende a própria espiritualidade que permeia culturas separadas no espaço e no tempo, nascida de algo inapreensível, imprevisível e incombátível do qual, ainda assim, se procura desfrutar. A graça da ayahuasca, como representante do aspecto numinoso supostamente ali presente, há, portanto, de ser questionada quanto a seu encanto; se há indiferença, resistência ou mesmo repúdio por parte do adepto, ou se aquele fenômeno transitório de êxtase tão análogo ao descrito por Otto é entendido como um recanto que se quer cada vez mais habitar mesmo que demande árduas provações.

Embora não se tenha marcadores de início e fim neste êxtase, ou mesmo um apontamento verbal que circunde-a e ainda assim pareça ao adepto que sua totalidade está ali contida, o *fascinans* exerce também um caráter pesadamente positivo na psique. O autor cita um hino de Ernst Lange¹², traduzido do alemão:

Ó Deus, profundeza sem fundo
Como poderei conhecer-Te o bastante,
Tu grandes alturas, como há minha boca
De designar-Te pelas qualidades.
És um oceano incompreensível:
Submerjo em Tua misericórdia.
Meu coração está vazio de sabedoria autêntica,
Abraça-me com os Teus braços.

¹¹ Cf. *Sermon von den guten Werken, zum ersten Gebot der zweiten Tafel*, terceiro parágrafo.

¹² Ernst Lange, *Hino à Majestade de Deus*, apud BARTELS, A., p. 273.

Eu bem que gostaria de imaginar-Te
 E apresentar-Te aos outros.
 Mas dou-me conta da minha deficiência.
 Como tudo que és
 Não tem fim nem começo,
 Fico privado de todos os sentidos.
 (OTTO, 2007, p.71)

Aqui é possível notar que se procura atribuir adjetivos a Deus, mas só é possível fazê-lo através de negativas. O numinoso “não é”, mas “está além daquilo que é”. O impressionante, porém, como Otto alerta, é que este hino, mesmo sob o intermédio de uma aproximação negativa, cria um resultado positivo – claramente existente – para o divino. Embora inefável, vivenciá-lo é uma experiência deveras concreta. Atribui-se ao *fascinans* o adjetivo “exuberante” quando em grau máximo. Perguntamos, portanto, se a graça dos rituais com o chá é um estado palpável e concreto, no sentido de ser claramente identificável.

A terceira afirmativa sobre este aspecto justamente retoma a natureza indizível do numinoso. O autor considera a perfeita compreensão do termo “irracional” e sua distinção de “racional” requisitos majoritários para a absorção de sua teoria, tanto que dedica dois capítulos a esse esclarecimento - um iniciando a argumentação, outro na metade do livro. Aquilo que é tido por irracionalidade, ou seja, a impossibilidade de o objeto ser apreendido em palavras, é a própria particularidade que distingue o numinoso do sagrado, e evidencia-se com particularidade especial no elemento fascinante. “E ao permeá-los e incandescê-los (os bens da salvação), o enlevo beatífico faz deles mais do que a razão entende e afirma a seu respeito.” (OTTO, 2007, p. 70). Pergunta-se, para o adepto em transe no momento da contemplação do enlevo, se lhe parece possível descrever aquele estado em palavras que pareçam circundar toda sua extensão e significado, sem se importar em apresentar qual frase seria.

Para procurar compreender melhor o que seria o enlevo místico, no capítulo VI fez-se uma interessante comparação com conceitos próprios de outras doutrinas que aparentam professar equivalência à salvação como sensação viva entendida pelo cristianismo, salvos seus pormenores. Otto conta que, em diálogo com um monge budista, sua filosofia pronunciada pareceu-lhe rasa, mas logo reconheceu naquilo que seria o Nirvana uma morada particularizada deste aspecto do mesmo *mysterium fascinans* manifestado nos exemplos ocidentais que tinha em seu repertório. Com isso, falamos de uma universalidade da sensação correspondente à graça do nune – tanto que, de início, supõe-se que o numinoso universal seja -, impelindo a curiosidade a investigá-la sob outras manifestações religiosas. Embora seja claro que assim sintetizamos um importante termo bem grosseiramente, nos permitamos

associar a idéia de “iluminação” junto à idéia de “salvação” para investigar se, sob estas duas palavras, a busca por consciência do todo, completude interior e amparo divino – que se enquadram nas aproximações fenomenológicas de Otto no que concerne o *fascinans* – são identificáveis ao ayahuasqueiro quando desfrutando da graça.

Uma das assertivas ousadas que trouxe críticas ao livro em questão foi a de que o numinoso tem como característica ontológica ser *a priori*. Se apoiando fortemente em Kant e sua “Crítica da Razão Pura”, Otto conclui que o numinoso “eclode do “fundo d’alma”, da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas.” (OTTO, 2007, p. 151). Também atribui os adjetivos “inefável” e “inderivável”, como vimos. Também é algo experimentado positivamente. Logo, tem-se que o numinoso é *sui generis*, e a graça numinosa - efeito consequente deste - idem. Por mais que se possa associar o *fascinans* a várias palavras - que nada mais seriam que manifestações posteriores e racionais dele - o próprio aspecto como sensação não apresenta correspondência em nenhum outro campo da vida senão na religião. O enlevo salvífico seria algo absolutamente único em toda a vivência terrestre, um estado que só se alcança por intermédio do nume. Embora possa ter diferentes intensidades, é qualitativamente diferente de qualquer outra sensação de euforia ou de pertencimento experimentada no mundo conhecido sem o intermédio do sobrenatural. Considerando o momento de êxtase do transe causado pelo chá como sendo este *fascinans* positivamente desfrutável, poderia o praticante do ritual comparar a natureza daquela experiência com o registro de alguma outra vivência em sua memória? Importante apontar aqui que nos interessa apenas procurar relatos de enlevo que não tenham, em seu contexto, conotação religiosa, uma vez que, seguindo a teoria do livro, o numinoso habita toda aproximação humana do divino e, portanto, estaríamos falando da mesma graça.

Por fim, é dito que a graça passa a ser fim em si mesma. Buscaremos saber se, durante este estágio do transe, a pessoa se sente completa. Se, no momento específico em que desfruta daquele fenômeno, desconsiderando que ele logo se esvai – ou seja, com atenção na situação presente sem vislumbres de futuro, como se tal júbilo fosse perene e não se dissipasse junto com os demais efeitos da bebida -, faz-se presente o sentimento de que o objetivo supremo do próprio âmago é estar ali. Assim o capítulo define sua função para a criatura, ou ao menos coloca uma “inevitabilidade empírica” do *fascinans* integralmente experimentado. Ele serviria alegoricamente como única substância capaz de preencher a “fome” de um compartimento dentro de nós que mal reconhecemos existir:

o que se revela é uma estranha e poderosa experiência de um bem que só a religião conhece e que é irracional por excelência; a psique, por intuição e diligência, *sabe* a seu respeito e o reconhece por trás de símbolos obscuros e insuficientes. Essa circunstância indica que acima e por trás da nossa natureza racional está oculto algo último e supremo da nossa natureza, que não é satisfeito ao se suprirem e saciarem as necessidades das nossas pulsões e desejos físicos, psíquicos e intelectuais. Os místicos chamam-no de “fundo d’alma”. (OTTO, 2007, p. 75).

4 Resultados

PERGUNTA	SIM	NÃO	-
01-) Logo identifica em si uma sensação de impureza diante do numinoso?	23	07	
02-) Se sim, essas "impurezas" são morais/racionais e identificáveis?	22	03	05
03-) Se sim, parece que é o numinoso que está lhe cobrando resolvê-las?	05	20	05
04-) O que lhe parece “purificador” da forma mais determinante e imprescindível para garantir um trânsito com o numinoso?			
a-) as ferramentas ritualísticas?	07	21	02
b-) o esforço em se sentir corrigido?	24	03	03
c-) a penitência por si mesma?	06	21	03
05-) Você sempre quer estar "perto" da graça?	27	03	
06-) A graça é uma sensação evidente, clara de perceber se estar nela?	27	02	01
07-) Parece possível apreender sua natureza em uma definição racional?	07	21	02
08-) A graça lhe parece análoga ao que tem por “salvação” ou “iluminação”?	22	07	01
09-) É comparável qualitativamente a alguma experiência não-numinosa vivida?	10	18	02
10-) A graça, afinal, é fim em si mesma?	19	10	01

Na tabela estão apresentadas as perguntas propostas e suas respostas, com caráter auxiliar à presente pesquisa. Nota-se que, enquanto alguns resultados apresentam quase unanimidade, outros divergem. Esta análise quantitativa será referência para as considerações finais, enquanto faz-se interessante interpretá-las a seguir em conjunto com as justificativas que acompanharam as respostas¹³.

¹³ As citações de todo este tópico e seus subtópicos são de autoria dos entrevistados, colhidas em São Paulo, Santo André, São Bernardo do Campo e imediações entre junho e julho de 2012. Sujeitos de outras regiões foram entrevistados via telefone ou internet no mesmo período. Demais fontes aparecerão mencionadas.

4.1 A demanda voluntária em ser digno

Pelos relatos, a sensação de profanidade é uma condição experimentada em quase todas as vivências com a ayahuasca. “Me sinto em situação intermediária entre o inferior e o divino, às vezes uma espécie de vergonha.”, “Mas quem sou eu, que grãozinho de areia eu sou?”, “Pra merecer o sagrado, sei que tenho degraus a mais para subir” (entrevistas, junho e julho de 2012, São Paulo). Tão forte é ela, que apresenta-se como o próprio elemento que impele o retorno aos grupos - a primeira visita por vezes tem como fundo a curiosidade ou integração social. O reconhecimento do indivíduo como criatura impura e que depende do intermédio do divino para orientação quanto a sua correção - não cabendo a este a correção em si - é premissa sempre presente nos discursos da cultura ayahuasqueira e, pode-se dizer, aparentemente, seu ponto central. Por vezes o indivíduo não se sente impuro durante o transe por ter se sujeitado a uma espécie de “purificação” antecedendo o ritual - meditação, oração e outros -, ou a profanidade por vezes se esconde quando o sujeito dedica a experiência a outro fim, como a compreensão do transcendente, e deixa a auto correção para outras práticas. Isso reforça, ainda assim, seu reconhecimento prévio como ente profano. Nos raros casos em que essa condição de "não ser digno" não é sentida em meio ao transe ou seus antecedentes, a justificativa é a de que aquele indivíduo em especial tem tal familiaridade e confiança no numinoso que, embora admita sua discrepância axiológica frente a ele, não a tem como mácula, uma vez que seu ser integra a mesma entidade e a gradual transformação desse valor é esperada como processo previsto nos desígnios cósmicos:

Somos todos dignos de receber a cura e o amor. Não é algo que eu possa "fazer", apenas preciso me reconhecer como filha de Deus! Achar que você é "indigno" e que precisa "barganhar" com Deus para ser digno é uma armadilha do ego que insiste em se ver como algo separado de Deus. Mas não existe separação. Jesus disse: "Vós sois Deuses.". Mas precisamos ter humildade para nos colocarmos como filhos da Criação. (entrevista, julho de 2012, São Paulo)

Por mais que a peia seja interpretada como uma punição divina, como se o nune estivesse mostrando à força ao indivíduo profano as sombras de sua psique que assim o tornam, isto sempre é sentido como uma dura repreensão maternal com o intuito de ajudá-lo. “Tenho uma sensação bem distante de Deus em relação ao que é certo e errado, eu mesmo tenho que ter a consciência disso; sinto a presença dele, mas é uma cobrança minha e para mim”, “Não sou julgado, a culpa já está dentro” (entrevistas, junho de 2012, São Paulo). Uma vez exposto o conflito, *Yagé* parece não fazer mais nenhuma cobrança, cabendo ao adepto decidir se irá acatar o conselho ou não, e a seu próprio tempo. A decisão parte do sujeito, não

do nume, por mais incisivos que os apontamentos - atribuídos ao sobrenatural - se apresentem. Ele se intimida pelo *augustum* e pelo *majestas*, mas não se percebe, pelos depoimentos, uma *ira deorum* coerciva passível de punição senão a própria peia - cuja função é entendida como apontamentos e não opressão. A decisão cabe exclusivamente ao indivíduo.

4.2 Racionalização da profanidade

Embora seja evidente a presença de uma irracionalidade primeira no sentimento de profanidade, sua consciência e racionalização já se apresentam de imediato no ritual ou mesmo antes dele, contrariando Otto. Isso se deve à interessante e particular dinâmica da própria experiência, que se presta justamente a pontuar tal condição. Não se deve apenas às premissas morais que inevitavelmente tomarão luz no diálogo entre os membros do grupo - o que tomaríamos por "institucionalização da moral" e concordariam com o autor -, mas à interação mútua com o numinoso que, ele próprio, transforma em "aula" conforme vista pelo indivíduo no momento de introspecção. *Yagé* seria entidade moralizadora trabalhando direto na psique, dispensando sua socialização. Racionalizar a impureza é o centro da experiência e acontece voluntariamente, inclusive em práticas individuais, sem contato com grupos e o imaginário destes. Importante dizer que muitos entrevistados insistiram em não chamá-los de "ensinamentos morais", mas "ensinamentos para o bem", rejeitando o que se tem socialmente como correto e acatando como verdadeiro o que se delega pela intuição, com o intermédio do nume. "Se só enxergo bem 99% de coisas que preciso mudar, o trabalho seguinte mostra o 1%", "Falhas sempre são identificáveis, e intermináveis, apesar de às vezes demorar pra enxergar", "São erros pontuais, coisas que eu poderia ter feito diferente" (entrevistas, junho de 2012, São Paulo).

4.3 Eficácia dos meios purificação

Os entrevistados deram muito valor a todos os recursos de "purificação" disponíveis na vivência com a ayahuasca, mas foi bastante claro que o que realmente a provoca é a remissão, a correção de seus defeitos por esforço próprio e a aceitação de sua condição. As ferramentas ritualísticas têm seu importante papel por a consagração do chá tratar-se de uma prática séria, delicada e que merece respeito. Assim sendo, por questões de segurança, louvor e eficácia, não se pode simplesmente ingerir a bebida em qualquer situação física, psicológica ou mesmo geográfica. O ritual em seu aspecto alegórico e comportamental serve como

auxiliar para que se tenha uma circunstância adequada para buscar a dignidade de criatura com melhor direcionamento. Exceções representam pessoas que não se julgam ainda capazes de avançar nessa busca interior pela introspecção por si, recorrendo ao ritualismo como forma de agradecimento e proteção para se tranquilizarem ao "fazer as pazes" com o nume e intuïrem melhor sua consciência estando mais confortáveis com ele. Não duvidam, porém, que a remissão seja possível sem essas ferramentas. "O sagrado não necessita de ritual pra entrar em contato com ele, mas o ritual nos coloca num estado mais suscetível a entrar em contato com ele", "O ritual tem que ser mais interno que externo", "Ajuda como forma de sintonia, mas acho que não pode ser usado como uma muleta", "O rito traz o misticismo à tona, não que seja imprescindível, mas é um catalisador para a experiência" (entrevistas, junho e julho de 2012, São Paulo).

Já a pergunta quanto à penitência gerou polêmica, muitas vezes o entrevistado alterando sua resposta no decorrer da justificativa. O que se tem aqui é que o sofrimento é elemento importantíssimo para a experiência, pois, como muitos citaram, "quem não aprende pelo amor, aprende pela dor", ou "ninguém aprende com mãozinha na cabeça". O iniciado quer a auto correção, mas ao mesmo tempo parece não querer: pois há máculas que ele quer enxergar, outras ainda não. Dessa forma, a peia se acentua em momentos de rebeldia ao ponto de a pessoa, sem sucesso, se ver obrigada a encarar aquilo a que antes recusava dar atenção, como único alívio para o sofrimento. Assim, ela é determinante não como penitência, mas como catalisador da auto percepção, quando trabalhar o percebido que é a verdadeira remissão. Deste ângulo é vista como dádiva, pois "tem que merecer para poder sofrer, senão é perversão". Podemos apontar ainda o curioso fenômeno de que muitas pessoas não sofrem na experiência, e isso aparentemente se deve a uma conduta psicológica de profunda aceitação e abertura, dispensando necessidade de controle ou racionalização do transe, onde se declara "não estamos aqui nesse mundo pra sofrer coisa nenhuma!". Outra função atribuída à dor é que, superada, o adepto toma consciência de sua própria força, e a graça parece ainda mais sagrada pelo contraste dessas etapas.

Dependendo da consciência da pessoa, o sagrado vem à tona de qualquer forma. A penitência, ela vem naturalmente quando a pessoa fora do eixo entra em contato com essa luz intensa. O sofrimento não é condição para que o sagrado venha, é apenas um efeito que ele causa. E ajuda a distinguir os dois lados. (entrevista, junho de 2012, São Paulo)

As peias devem ser encaradas com um processo de "lapidação" do caráter de cada um (...) O fiel ainda relata que a peia é para todos, estejam as pessoas engajadas ou não em uma busca religiosa. A consciência a respeito das causas do sofrimento e de suas conseqüências, por sua vez, tendem a suavizar, ou mesmo extinguir, a peia. Quando os sintomas de uma atitude sofredora são combatidos com um estado de espírito alegre e tranqüilo, a peia se afasta. (OKAMOTO, 2004, p. 151-152)

4.4 Atrativa, positiva, inefável e final.

Quando perguntado sobre a graça, um adepto diz "brinco que queria que aquele momento nunca acabasse". Esta é a sensação unânime que demonstram os resultados. Sua força atrativa apenas se esconde – mas perdura - quando o indivíduo, preenchido, abdica de sua expectativa de inclusive buscá-la. Uma pessoa alega que não precisaríamos nos mover até ela ou tomá-la, pois "parece que ela sempre esteve ali, eu é que não a percebi", outra diz que não é útil prendê-la porque “o que ela traz é sempre o suficiente”, e outra conclui que “a partir do momento que você entra em contato com ela, você tem ela”. Igualmente, o *fascinans* aqui se mostra escancaradamente positivo. Sente-se uma descarga de energia corporal, amplitude mental, é estonteante nos sentidos, no raciocínio e na emoção - até quando aparece sutil, sua solenidade é tão própria que se mostra evidente, à parte do que se conhece. “É tão sutil e tão plena, que justamente por isso parece tão diferente do resto.” (entrevista, julho de 2012, São Paulo)

Embora aparecessem respostas menos consensuais a respeito de sua inefabilidade, tem-se em geral - em afirmativas firmes - que a graça é uma sensação além do intelecto e palavras a deturpariam. “Costumo chamar de bem-aventurança máxima, mas está além do racional, o símbolo não é o simbolizado.” (entrevista, junho de 2012, São Paulo). Quem acredita em uma descrição usou sinônimos abertos ou não soube apresentá-la. Enquanto isso, um entrevistado acredita que embora não seja possível um conceito absoluto, pessoas que já a experimentaram a identificarão numa postulação.

Por outro lado, nem para todos a graça é fim em si mesma. Naquele momento do transe sente-se completude, preenchimento do *fundo d'alma*, é um solene estado que aplaca todo mal e acalma toda pulsão: “Se eu morresse naquele momento estaria satisfeita”. Porém, para alguns, mesmo com semelhante sentimento, perdura naquele instante a consciência de que o *fascinans* “não é finalidade, mas sim amostra grátis da finalidade”. O aspecto *enérgico* do nume surge aqui acentuadamente na fé de que deve-se aproveitar aquela inspiração para trazer os demais a ela e se esforçar na reforma íntima para que ela não seja província da

ayahuasca e sim condição permanente do espírito do indivíduo. Funcionaria como “catapulta para tentar até conseguir reproduzir aquele estado sempre”. Por esta justificativa, fica claro que o *fascinans* é, ainda, o próprio fim - mas quando em caráter transitório, como na graça da ayahuasca, serve como vislumbre de um caminho que ainda se deve percorrer.

4.5 Caráter *sui generis* da graça

Talvez pela diversidade do background religioso dos sujeitos, nem todos puderam comparar iluminação e salvação à graça em conceitos equivalentes. O que se verificou na maioria, contudo, é que embora não sejam iguais conceitualmente, as três idéias nutrem-se da mesma parcela sensorial, que é a imersão total no *uno*. Ainda assim, alguns descartaram a associação por salvação ser um estado permanente ou por ela e a iluminação dependerem da perda do “eu”, que não ocorre necessariamente no transe. O *fascinans* da borracheira não corresponde à definição que temos das duas palavras citadas, mas pertencem ao mesmo campo de idéias no que tange à experiência do nune. Nos sentidos, a graça implica em um profundo pertencimento e amparo divino e uma consciência ampliada acerca do sentido das coisas e de sua própria posição no universo - salvação e iluminação. É análoga objetivamente, mas diferente conceitualmente, portanto. Justo acrescentar que alguns julgaram a pergunta infrutífera, já que termos são racionalizações e a experiência sempre transcende o intelecto, impossibilitando qualquer comparação. Ainda assim, a maior parte dos depoimentos atesta que a graça é ao menos um vislumbre destes dois conceitos pois “faz a gente sentir um pouco essa relação com a onipresença do invisível” e “utilizar o sexto sentido”.

Já sobre seu caráter único frente ao que não é numinoso, a pesquisa teve sua maior surpresa. Vários episódios foram citados onde a pessoa alega ter alcançado a mesma sensação de graça sem presença de elementos religiosos. Alguns alegaram que através da meditação se chega no mesmo estado qualitativo quanto à natureza do enlevo, embora seja improvável em termos quantitativos - , mas, para todos os efeitos, precisaríamos questionar se há nune nesta prática particular. Um entrevistado alegou tê-la encontrado em sonhos, onde nenhuma deidade ou hierarquização “profano-*sanctum*” se apresentava. Outra pessoa comparou-a com estados de êxtase vivenciados com o consumo de LSD sem qualquer tipo de busca espiritual. Outro depoimento atesta que, por vezes, no cotidiano, essa graça surge e parte sem motivo aparente, como se um vento rápido a trouxesse a seus sentidos. Por fim, essa sensação de enlevo beatífico fora de contexto religioso – improvável, segundo Otto - foi relatada por duas pessoas como algo evocável nas coisas simples do dia-a-dia, especialmente no nascimento dos filhos

ou mesmo em episódios da interação cotidiana com eles. Estas longas conversas dispensam transcrição.

Conclusão

Pareceu pertinente acrescentar à entrevista a seguinte pergunta: “A sensação de profanidade se esvai ou se transforma com a chegada da graça?”. Como afirmativa, essa hipótese não esteve presente no livro, mas dessa forma podemos especular como se daria a transitoriedade de sentimentos causados entre o *augustum* e o *fascinans* durante a força/borracheira. As respostas foram quase unânimes - não só o enlevo tem caráter purificador na criatura, como a própria graça parece ter como requisito a remissão para se manifestar, além de que sua presença atestaria o merecimento do indivíduo. Estas observações podem ser ricamente interpretadas com o auxílio do material indicado nas referências. O único depoimento que questiona essa idéia é de uma adepta que alega ser incapaz de deixar escapar do auto julgamento, mesmo durante o enlevo, a consciência de que há erros de personalidade a corrigir, evitando seu reconhecimento como digna do nume por insistência de pensamento.

Por fim, os resultados quantitativos da pesquisa em conjunto com os depoimentos, interpretados de forma preliminar, nos dão a impressão de que o numinoso proposto por Rudolf Otto não se aplica satisfatoriamente à interação divina que o indivíduo alega sentir quando em situação de transe através da ingestão da ayahuasca. Embora a teoria se mostre pontual e coerente no que diz respeito à sensação de profanidade, ao ímpeto e decisão interiores como agentes da remissão, ao caráter irracional enquanto “exuberantemente positivo” e sedutor do enlevo, e ao mérito de, na maioria dos casos, trazer profunda sensação de completude ao indivíduo, alguns pontos remanescentes mostram-se opostos ou inconstantes. As entrevistas apontam que a moralização da profanidade acompanha o contato com o numinoso e que o enlevo não é *sui generis*, podendo ser experimentado sem o intermédio do nume – contrariando assertivamente o que o autor afirma. Enquanto isso, a utilidade das ferramentas ritualísticas e da penitência como remissores, bem como a suposta analogia da graça com outras idéias salvíficas mostram-se relativas demais frente aos parâmetros de investigação propostos no livro. O *Yagé* da ayahuasca se assemelha ao “numinoso” de Otto em seus pontos centrais, mas as dissemelhanças encontradas são o suficiente para nos impedir de assim chamar o agente do transe sobre a “criaturalidade”.

Isso não significa, entretanto, que o proposto em “O Sagrado” deva ser descartado ao estudarmos a força/borracheira ou outras formas de experiência mística. Seu conceito de nume como “presença irracional que impele sensações no sujeito” mostra-se preciso e inovador ainda nos dias de hoje - dada a relevância do sensorial na *vita religiosa* como fonte da fé e substrato para realmente se compreender “religião” -, demandando um maior apoio empírico, inovações metodológicas com o intermédio da psicologia, linguística e possivelmente de novas abordagens para chegarmos a informações mais concretas e, assim, ter subsídios para uma severa atualização e reformulação do que por Otto é tido como “aspectos do numinoso”:

Minha convicção própria é a de que não há como estudar fenomenologia senão de dentro. As experiências às quais a Ayahuasca induz são extraordinárias em todos os sentidos do termo, e muitas são inefáveis. Não há como realmente compreender o que elas são sem antes experimentá-las. Afinal, por acaso alguém se arriscaria a estudar música sem de fato experimentar como música soa? (SHANON, 2002, p.32)

REFERÊNCIAS

- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A Reinvenção do uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua - xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.

OKAMOTO, Leandro. *Marachimbé chegou foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*. 2004. 178f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

SHANON, Benny. *The antipodes of the mind – Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York: Oxford University Press, 2002.

STRASSMAN, Rick. *DMT: The Spirit Molecule - A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. South Paris: Park Street Press, 2001,

A MOBILIDADE RELIGIOSA NAS MARGENS DO VELHO CHICO. UM ESTUDO SOBRE A PEREGRINAÇÃO À LAPA DO BOM JESUS NO CONTEXTO DO ENCONTRO

Krzysztof Dworak*

Resumo

A romaria ao Santuário do Bom Jesus da Lapa, situado no Sertão baiano, que há mais de três séculos atrai milhares de peregrinos, pode ser estudada sob vários aspectos. Nesta comunicação pretendemos olhar o fenômeno da peregrinação ao Santuário do Bom Jesus da Lapa, BA como uma realidade marcada profundamente pelo encontro. O nosso estudo leva em conta a definição da religião apresentada por Gustav Mensching. Nela, o fenomenólogo alemão considera a religião um encontro baseado na experiência vivida com o sagrado e a ação mediante a qual o ser humano, tocado pelo sagrado, responde a ele. Faremos as nossas reflexões acerca deste encontro, realizado no contexto deste Santuário baiano, considerando os principais elementos desse encontro, isto é, a manifestação, o sagrado e o *homo religiosusetperegrinus*.

Palavras-chave: Experiência religiosa. Peregrinação. Santuário do Bom Jesus da Lapa. Romaria.

Introdução

As teorias da secularização que pretendiam explicar o enfraquecimento da religião na Europa parecem ser insuficientes para explicar complexa realidade religiosa brasileira e latino-americana. Esta é marcada hoje pelos processos de recomposição, de inovações e reconfigurações religiosas, assim como também, pelo trânsito religioso (OLIVEIRA, 2012, 6.7). A problemática da migração, entre elas, a migração em busca de habitação e de sobrevivência, associada ao fenômeno da globalização tornou-se mais aguda e gritante. Segundo Maria Pilar AQUINO(2007) pode ser percebida a existência não só da migração como tal, mas também a existência da humanidade migrante, fruto da situação social desumanizante.

Apesar de o fenômeno migratório em busca de novos lugares de sobrevivência e do bem estar ser cada vez mais crescente, não perdem a sua significância outros tipos de migrações, entre eles as migrações religiosas.

* Doutorando em Ciências da Religião - PUC/SP. E-mail: kdworak@hotmail.com

Com isso, a experiência do sagrado está presente na cultura humana e é vista como centro de toda religião. Ela se fundamenta no reconhecimento de que a religião surge a partir das experiências percebidas pelos fiéis como um encontro com o divino. Este se hierofaniza, isto é, se manifesta contextualizado numa cultura concreta, em uma sociedade concreta e em uma história concreta (ESPÍN, 2000, 154 -155). Neste contexto, esta experiência é vista como algo individual e pessoal, mas ao mesmo tempo, ela é uma realidade coletiva, nascida de um fato originário, partilhada com outros nos lugares especiais e nos tempos especiais, através de ritos próprios.¹ Conseqüentemente, um destes lugares especiais, bem como, um destes tempos privilegiados para vivenciar ritualmente esta experiência religiosa é a peregrinação a um santuário. Segundo ELIADE (2008, 38-43), as cidades santas e os santuários estão no *Centro do Mundo (Axismundi)*, isto é, são lugares sagrados por excelência, onde Céu e da Terra tornam-se comunicantes. Os santuários, as grutas, as montanhas, são locais sacros onde por meio de uma hierofania acontece uma rotura na homogeneidade do espaço, e onde o *homo religiosus* consegue suprir a sua necessidade de viver no Centro do Mundo.

O Santuário do Bom Jesus da Lapa² é um destes lugares aonde ocorrem anualmente milhares de romeiros a fim de neste lugar santo fazer a sua experiência do sagrado. A romaria ao Santuário do Bom Jesus da Lapa, situado no Sertão baiano, que há mais de três séculos atrai milhares de peregrinos, foi estudada até hoje, sob vários aspectos, entre eles: antropológicos, históricos, socioculturais, teológicos e fenomenológicos. Um dos estudos mais recentes envolveu a questão dos benditos cantados no contexto da peregrinação ao Bom Jesus da Lapa (FROZONI, 2012).

Nesta comunicação pretendemos olhar o fenômeno da peregrinação à *Lapa do Bom Jesus*, como uma realidade marcada pela experiência do encontro. Faremos isso levando em consideração a definição da religião apresentada por Gustav MENSCHING (1976, 6), na qual ele afirma a religião ser um encontro baseado na experiência vivida com o sagrado e a ação mediante a qual o ser humano, tocado pelo sagrado, responde a ele.³

Em que sentido a peregrinação ao Santuário do Bom Jesus pode ser considerada um encontro baseado na experiência religiosa? Quais são os elementos-chaves deste encontro? Como eles são percebidos e quais reações eles criam?

¹ Segundo Joachim Wach, a experiência religiosa encontra a sua expressão teórica na doutrina, a sua expressão prática no culto e a sua expressão sociológica na comunhão; (WACH, 1990, p. 32-49).

² Faz parte do Santuário do Bom Jesus da Lapa o conjunto de oito grutas, das quais três são utilizadas para realização de cultos religiosos. O Santuário é encaixado num morro calcário de aproximadamente 2km de comprimento por 1 km de largura, perímetro aproximado de 2 km, com altura, em relação à base em torno de 200m, com encostas íngremes. (VALLE, 2003).

³ Utilizamos aqui a tradução feita por FILORAMO; PRANDI, 2007, 43.

Para responder estas perguntas, em primeiro momento analisaremos, mesmo brevemente, a questão da literatura popular. Ela faz parte de componentes do conjunto dos elementos relacionados à experiência religiosa. Ela é uma testemunha importante destas experiências. Em segundo instante olharemos mobilidade como um dos aspectos do homo religiosus. Visto que, oromeiro do Bom Jesus é um *homo peregrinus*, por estar inserido no movimento universal que caracteriza o ser humano como aquele que é também um *homo viator*. Em seguida falaremos do próprio santuário, como lugar lítico do encontro, onde a experiência religiosa é vivenciada de uma maneira particular. Por fim, retomando a definição menschinguiana da religião, procuraremos identificar os elementos principais desta definição presentes em alguns poemas sobre o Bom Jesus da Lapa.

1 A experiência da mobilidade presente na literatura popular

É verdade que a experiência da peregrinação se faz caminhando, pois, é próprio do peregrino percorrer o caminho, podendo-se afirmar que o romeiro do Bom Jesus escreve a sua história com os pés, como o fazem, por exemplo, os romeiros do Juazeiro do Norte, CE. Nestes termos, SOARES e MELO (1990, 32) enfatiza que:

Os pés dos romeiros são como lápis. Nós pobres somos de poucas letras, mas a gente também escreve com os pés. Só que para ler essa escrita precisa de conhecer os chãos da vida e das estradas duras. É preciso curtir o couro dos pés. Pezinho de pele fina não deixa quase nada escrito nos caminhos da vida.

Além deste modo ordinário de vivenciar a romaria, o peregrino, deslocando-se através de tempo e do espaço a outro *locus*, cria um vínculo especial e espacial com a realidade sagrada em diversos níveis. Segundo SANCHIS (2006, 86) o peregrino cria uma relação, um novo ritmo constituinte com

além-vida fonte da vida, o Sagrado [...] Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, um tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida e na vida.

Assim, o peregrino entra e envolve-se num encontro, porque o seu “eu” é fundamentalmente uma relação com um “tu”, no dizer de Buber. Esta relação se expressa através de multiplicidade de linguagens, que permitem o encontro destes dois mundos (SINDONI, 2002, 195). Entre diversas manifestações deste relacionamento com o

sagrado aparece também a questão da linguagem verbal. Ela é capaz de explicitar os sentimentos, as vivências e os estados do espírito humano. Isto porque toda a realidade externa é estreitamente ligada com algo interno, segundo Gerard van der LEEUW (1963, 459). Aquilo o que sentimos não existe sem a fala e sem o gesto. Todo o lado místico necessita de palavras.

Conforme Rudolf OTTO (2007, 105-107), o numinoso, na sua relação com o racional, se exprime exteriormente. Com isso, para Otto, os meios de expressão do numinoso estão ligados a diversos tipos de arte. Assim, certos símbolos, emblemas e ornatos, estão ligados, em diversas intensidades, a certas construções, às canções, às fórmulas, às palavras, às sequências de gestos ou sonoridades.

Sendo assim, este poder de expressão relacional e dialogal através da verbalização permite criar versos, que entre tantos outros, não são quaisquer versos, mas versos inspirados, que se tornam testemunhas de uma experiência vivida em uma romaria santa. Por isso, o romeiro-poeta do Bom Jesus é capaz de descrever os seus sentimentos ligados à romaria. E, ao escrevê-los, os relaciona com a experiência vivida no contexto da sua viagem, da espera e de modo especial no contexto do encontro com o Senhor Bom Jesus da Lapa, realizado nos limiares da casa de Deus, modelada pela mão do Pai Criador:

Senhor Bom Jesus da Lapa
A Vós peço proteção,
Fortificai minha mente
Com bastante inspiração
Para escrever dos romeiros
Esta santa saudação (KOCIK, 1987, 151).

Gruta bela e abençoada
Cheia de encanto e primor
Quanta beleza se encontra
Pela mão do Criador;
Gruta de felicidade,
A casa do Salvador (KOCIK, 1987, 59).

Em nossa comunicação, apresentada no ano passado na SOTER 2011, ao falar das cartas deixadas por romeiros no Santuário do Bom Jesus afirmamos que uma simples carta, pode ser considerada um testemunho oral de uma experiência vivenciada:

Uma carta escrita, por vezes, num simples pedaço de papel, numa folha de caderno escolar, ou em qualquer pedaço irregular de papel, às vezes pouco legível e com a caligrafia que revela pouca instrução, colocada no altar do Bom Jesus ou depositada na *Sala dos milagres*, entre outras promessas, torna-se testemunha de *horas amargas*, transformando simbolicamente esta ausência num modo particular de presença e de diálogo (DWORAK, 2011, 885).

Maria ANTONACCI (2001, 106; 108; 111) ao falar da história oral e da escrita a partir dos Cordéis Nordestinos, lembra que a escrita é considerada uma das formas de linguagem social ativa, e uma representação gráfica do pensamento. Por isso, ela pode ser considerada também um testemunho de experiências de vida, de trabalho, de organização, de luta e de memória, presentes nas vozes, nos gestos, nas expressões, nas formas de narrar e de falar de homens, mulheres e crianças. Segundo ANTONACCI (2001), a literatura oral em versos produziu registros da cultura material que, entre outros dados, evidenciou a existência de costumes, de valores, de crenças e de diversas experiências de vida. Concomitantemente, segundo José Severino CROATTO (2004, 398,413), a linguagem poética, a oração, a narração dos mitos, e a tradição viva que implica o crescimento de textos, expressam uma visão do mundo e uma experiência do mundo própria ao *homo religiosus*, e a sua relação com o Sagrado.

As tradições populares através da literatura de cordel, contos e lendas regionais proporcionaram elementos importantes para Oliveira no seu estudo sobre o *Santovivo* de Canindé (OLIVEIRA, 2010, 33).

Por isso, os poemas compostos pelo poetas-romeiros podem ser considerados como formas de linguagem através dos quais também o peregrino do Bom Jesus descreve a sua romaria como a experiência do encontro com o São Bom Jesus da Lapa. Estas experiências são vivenciadas por ele em todas as etapas da romaria, mas em especial, nos limiares da casa do Bom Jesus e nas proximidades do seu “padrinho”:

É o Bom Jesus da Lapa
Padrinho dos santos romeiros
Protetor dos desvalidos
Amparo dos brasileiros
Advogado dos pobres
Salvador do mundo inteiro (KOCIK, 1987, 132).

Para o romeiro do Bom Jesus o santuário é um lugar extraordinário, um centro por excelência, pois nele o sagrado se manifesta, e dele ele consegue participar, saturando-se de poder e reconstruindo a si próprio e o mundo em que vive (ELIADE, 2008, 20; 43; 58).

Gruta cheia de harmonia
Cheia de amor e esperança
Ali é um paraíso
Se torna um velho em criança;
Hei de conduzir para sempre
Sua imagem na lembrança (KOCIK, 1987, 59).

E para este lugar ele caminha como *homoperegrinus*. Ele, assim, pode ser considerado um migrante religioso do Santuário banhado pelas águas do Velho Chico e a peregrinação uma das formas de deslocamento migratório, ligada estreitamente ao aspecto religioso de ser e de se relacionar com o sagrado, realizado por *homo religiosus*.

2 A mobilidade como um dos aspectos do *homo religiosus*

Entre numerosas definições do ser humano que foram elaboradas e propostas ao longo dos séculos por diversos pensadores, aparece também aquela que descreve o ser humano como aquele que *se faz caminhando*, como um ser em busca de si e também em busca de caminhos novos e de novos espaços para a sua habitação e sobrevivência. O ser humano pode ser considerado um *homo viator*,⁴ porque independentemente das motivações, em certas circunstâncias de tempos e de momentos ele sai de seu lugar fixo, de sua pátria, e caminha, percorrendo estradas, por vezes desconhecidas, na direção do “*Centro do Mundo*”, na direção de outro *locus*, que o atrai e o chama de alguma maneira.

Além de ser *homo viator* em determinados momentos ele torna-se um peregrino (gr. *per-epi-demos*), isto é, um estrangeiro e um viajante. Ele torna-se peregrino (lat. *peregrinus*), isto é, alguém que percorre, que caminha, que viaja pelos campos (*agros*) a determinados lugares, também com fins religiosos. Ele se torna *romeiro*.⁵

O romeiro do Bom Jesus considera-se também um peregrino e um viajante. Um dos benditos frequentemente cantados, especialmente por ocasião da viagem ao Santuário da Lapa expressa muito bem esta ideia:

Pra visitar o Bom Jesus
Eu já forrei o meu chapéu
Eu sou cantor e sou romeiro
Viva Jesus Cristo lá no céu (KOCIK, 1987, 195).

Ao fazer análise musical deste bendito, composto em oito estrofes, e cujo refrão é uma clara afirmação da identidade do peregrino do Santuário da Lapa como “cantor e romeiro” FROZONI (2012, 54) afirma:

⁴ A palavra *via* em latim designa o caminho, estrada, vereda e às vezes a viagem e a caminhada. *Viator*, indica caminheiro, viajante, emissário e no sentido religioso, peregrino. Ultimamente o conceito *homo viator* aparece como sinônimo que se refere a todos os que promovem migrações turísticas (JACKOWSKI, 2006, 119).

⁵ Este conceito originalmente indicava alguém que partia em peregrinação aos túmulos dos Apóstolos em Roma, mas, depois passou a ser usado para indicar alguém que saía em uma viagem, em romaria e caravana a lugares santos e de devoção (OLIVEIRA, 2010, 57).

Além da importância do chapéu para a identificação do romeiro e como elemento próprio do peregrino, o bendito faz referência às adversidades e dificuldades da viagem – noites ao relento e poeira na estrada – e aos sofrimentos enfrentados na vida, que são superados com a ajuda do Bom Jesus, além da certeza da recompensa, aqui mesmo na terra, para aqueles que são romeiros. Ademais, o peregrino reconhece a sua pequenez e impotência diante do Bom Jesus, mas, por outro lado, confia nele, na sua proteção e dos anjos, para seguir a peregrinação da vida.

A romaria faz parte da peregrinação da vida daqueles que se consideram romeiros do Bom Jesus. O romeiro se faz caminhando, viajando e peregrinando. Esta viagem, porém, por mais longa e incerta que seja, não é um peregrinar sem direção. O peregrino pode passar por lugares desconhecidos, e até perigosos, porém não perde de vista o *locus*, aquele lugar, aonde quer chegar. Um dos mais conhecidos benditos do Santuário, intitulado *Bendito da igreja da Laparevela* tal direção e tal convicção:

A igreja da Lapa
 Foi feita de pedra e luz
 Vamos todos visitar
 Meu Senhor Bom Jesus.
 [...]
 Somos romeiros de longe
 A fé é quem nos conduz
 Vamos todos para Lapa
 Visitar o Bom Jesus (KOCIK, 1987, 194).

Deste modo, todo o percurso de romaria tem um grande significado para a sua experiência de fé. O grande objetivo da sua viagem peregrina é o esperado encontro com o São Bom Jesus na igreja feita de pedra e luz.

Da mesma maneira acontece com os peregrinos que viajam em busca do Bom Jesus. Não são romeiros prontos, plenos. Aos poucos se preparam para as vivências que estão prestes a iniciar: aspiram melhorias, refazem suas jornadas, descobrem caminhos novos. Assim, de posse de seus chapeis, das representações dos seus votos e promessas, dos seus anseios e angústias, iniciam a caminhada rumo ao encontro com o Santo Senhor Bom Jesus da Lapa (FROZONI, 2012, 73).

Deste lugar, associado à hierofania lítica, emana um poder capaz de atrair o peregrino aos seus limiares e proporcionar-lhe uma experiência do Sagrado (COSTA, 2010, p. 39).

Numa das entrevistas realizadas no Morro da Lapa, por ocasião da Semana Santa de 2012, um dos moradores da cidade de Bom Jesus da Lapa, que costuma subir o Morro por ocasião da Sexta-Feira Santa, ao comentar o sentimento que o Morro suscitava nele, dizia:

quando a gente olha de cá pra lá parece aquela alegria, e ainda fala assim: deixa ir, parece que tem alguém lá em cima - que de lá a gente vê pessoal subindo - tem alguém lá em cima me chamando. E eu tenho que ir agora. E agora eu pego e eu me mando, pra cá, para o Morro.

Esta íntima relação do ser humano com o *sacrum* constitui-se como uma das mais breves definições da religião. O *sacrum* “está vivo em *todas* as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religiões” (OTTO, 2007, 38). Por isso, é possível ver a religião como o encontro do ser humano com o sagrado. Esta dimensão está viva na piedade popular e na religiosidade popular da qual a romaria faz parte integrante e indispensável.

Com isso, a peregrinação como experiência religiosa universal faz parte da “expressão característica da piedade popular, estreitamente ligada ao santuário, sendo um elemento indispensável da sua vida: o peregrino tem necessidade do santuário e o santuário do peregrino” (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2003, 241).

A vida do romeiro é marcada pelas experiências vividas de encontros com o extraordinário e totalmente *Outro* que ocorrem delimitados pelo tempo e pelo espaço. Um dos tempos e lugares possíveis para uma experiência religiosa são as peregrinações realizadas a um santuário. Assim como os peregrinos de Jerusalém, também os romeiros do Bom Jesus tornam suas palavras do salmo 84:

Quão amáveis são tuas moradas, Senhor dos Exércitos! Minha alma suspira e desfalece pelos átrios do Senhor; meu coração e minha carne exultam pelo Deus vivo. [...]. Felizes os homens cuja força está em ti, e que guardam as peregrinações no coração (Sl 84,2-3.6).

Assim, o peregrino da Lapa do Bom Jesus, como *homo religiosus*, com frequência empreende, por motivos religiosos, suas longas viagens a lugares considerados santos (*locussacer*). Faz isso por causa de uma especial ação de Deus, a fim de realizar neles determinados atos religiosos, piedosos e penitenciais. Assim, a essência da sua peregrinação consiste basicamente no desejo de estar nos limiares do *sacrum* (JACKOWSKI, 2006, 120).

3 O Santuário do Bom Jesus da Lapa como lugar de experiência do Sagrado

O ser humano pode ser considerado um peregrino por natureza em constante busca de si mesmo. Ele é capaz de descobrir as razões de sua existência peregrinando ao encontro com Deus. Segundo ARAÚJO e BOGAZ (2009, 101), as “peregrinações aos lugares sagrados são,

na verdade, epifanias do espírito peregrino da nossa existência”. A partir desse contexto, um dos tempos e lugares possíveis para uma experiência religiosa são as peregrinações realizadas ao Santuário do Bom Jesus.

Situado na margem direita do Rio São Francisco, na região do polígono da seca, no centro-oeste do Estado da Bahia, distante a 796 km de Salvador e a 665 km de Brasília, o Santuário de Bom Jesus da Lapa é considerado hoje um dos maiores santuários do Nordeste Brasileiro e um dos mais importantes, entre mais de 266 santuários do Brasil.⁶

De acordo com MATOS (2001, 232-238), o surgimento de vários santuários no Brasil estava ligado ao movimento eremítico. O eremitismo, como forma de consagração a Deus, veio ao Brasil, do Portugal no final do séc. XVII,⁷ e teve seu desenvolvimento acentuado no séc. XVIII, particularmente na região de Minas Gerais. Os ermitões, cuja vocação era, umas vezes, um resultado de uma conversão, outras vezes, consequência de uma cura milagrosa ou ainda de uma promessa, eram, sobretudo os leigos consagrados,⁸ que mantiveram viva a tradição católica, sustentando a fé do povo. Não raras vezes as ermidas por eles erguidas tornaram-se berços de vários santuários brasileiros. Assim sucedeu no caso de alguns santuários mineiros como: o Santuário de *Nossa Senhora da Conceição* de Macaúbas, o Santuário do *Bom Jesus de Matozinhos* de Congonhas do Campo, o Santuário de *Nossa Senhora de Piedade* na Serra da Piedade, e o Santuário de *Nossa Senhora, Mãe dos Homens* em Serra do Caraça (AZZI, 1978, 56-62).

Consequentemente, este foi também o caso do Santuário da Lapa, uma vez que o surgimento do Santuário do Bom Jesus da Lapa está ligado à descoberta de um morro com suas diversas grutas, feita por um português, Francisco de Mendonça Mar (1657-1717), ocorrida entre os anos de 1691 a 1696. O descobrimento e a transformação das grutas em um eremitério surgiram no contexto do movimento missionário do ciclo do Rio São Francisco, e do ciclo mineiro de ouro.

⁶ Segundo os dados do Anuário Católico 2012, no Brasil foram relacionados 266 lugares de culto considerados oficialmente como santuários. Mas, pelo que nos parece, existem outros, que, por alguns motivos, não foram mencionados como tais no Anuário. Entre os santuários que o Anuário Católico relaciona: 136 (51%) são dedicados a Mãe de Deus; 71 (27%) aos Santos; 49 (18%) são dedicados ao Senhor ou à Santíssima Trindade. Destes, 24 (9%) são dedicados ao Bom Jesus; sete Santuários (3%) são considerados santuários eucarísticos, um à Divina Misericórdia e dois são dedicados às Almas.

⁷ Porém o seu surgimento é muito anterior. A primeira fase do eremitismo como uma forma de vida cristã mais radical, surgiu entre os séculos III e IV com os Padres do Deserto; o segundo período surgiu na Idade Média, entre os séculos XII e XIII. O eremitismo veio ao Brasil carregado de uma espiritualidade de interioridade na oração, da valorização da penitência, da austeridade da vida e do combate ao relaxamento e ao comodismo (MATOS, 2001, 233).

⁸ Dentro da instituição eclesial, os ermitões consideravam-se como representantes da Igreja. Eles eram oficialmente investidos na sua função de ermitã pela autoridade da Igreja mediante a *carta eremitania*. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, em números de 626-629, contêm várias normas a respeito desta forma de consagração (MATOS, 2001, 235).

Segundo Monsenhor Turíblio Vilanova SEGURA (1987, 72-80), um leigo português, Francisco de Mendonça Mar, ourives de profissão, depois de um doloroso processo de conversão tornou-se um ermitão. Em Salvador, sofreu com as injustiças, passou pelo cárcere e experimentou de perto a ameaçadora peste de febre amarela. Convertido, consagrou-se a Deus e partiu de Salvador, em uma caminhada pelo sertão baiano adentro, em busca de umeremitério. Acompanhado de imagens de sua devoção, depois de um longo tempo de caminhada, encontrou, nas margens do Rio São Francisco, um morro com diversas grutas, e ali instalou o seu eremitério. Nele, dedicou-se às orações, ao culto do Bom Jesus e à devoção a Senhora da Soledade e às práticas ascéticas, próprias aos ermitões.

As Maravilhas do Santuário da Lapa (KOCIK, 1987, 23) retomando os mitos de origens do Santuário descrevem em versos poéticos este acontecimento:

Coincidiu que, no tempo,
Em que o Monge aqui chegou,
Ricas jazidas de ouro
Em Minas alguém achou.
E com esta alvissareria
Notícia de uma bandeira
De aventureiros passou.

Foi com razão que, ao chegar
A este lugar, a bandeira
De passagem ao garimpo
Lá pela terra mineira,
Realmente ficou encantada
Com esta igreja encravada
Nas entranhas da pedreira.

Com isso, no decorrer do tempo, o eremitério da *Gruta da Lapa*, marcado pela atuação do Monge, pelo seu estilo de vida e por seu grande prestígio; caracterizado por sua extraordinária beleza natural, e influenciado também pelo movimento garimpeiro em Minas Gerais, tornou-se logo um lugar de visitação, de oração, de descanso, de amparo e de asilo. Em princípios do século XVIII, já se desenvolvia amplamente neste santuário o culto do Bom Jesus da Lapa (AZZI, 1978, 62-64). Os que por ali passavam entravam na gruta: uns trazidos pela esperança, outros pela curiosidade, outros pelo interesse, outros ainda pela fé reconhecendo neste lugar e na pessoa do Monge a presença divina (SEGURA, 1987, 98).

Hoje, depois de mais de 320 anos da sua existência, o Santuário do Bom Jesus da Lapa é um dos maiores e mais importantes santuários do Brasil, em especial do Nordeste brasileiro. A este lugar sagrado, a esta *igreja feita por Deus, não por homem pecador*, como descreve um dos romances sobre o Santuário (KOCIK, 1987, 71), dirigem-se, em número cada vez

maior, grandes massas de fiéis vindos da Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, São Paulo, Distrito Federal e de vários outros Estados do Nordeste e do Brasil.⁹ O Santuário do Bom Jesus da Lapa ocupa também um dos importantes lugares de destaque entre os principais santuários do mundo (JACKOWSKI, 2003, 137; 164).¹⁰

As romarias dirigem-se ao Santuário do Bom Jesus o ano todo,¹¹ mas o movimento maior de suas afluições inicia-se depois das festas do ciclo junino e se estende até meados do mês de outubro quando é celebrada, com o tríduo, a festa de Nossa Senhora Aparecida. Este tempo forte de romarias no Santuário do Bom Jesus é marcado pela *Romaria da Terra e das Águas*, realizada sempre no segundo final de semana de julho; pela *Novena e Festa do Bom Jesus*, celebradas de 28 de julho a 06 de agosto, que é ao mesmo tempo a festa principal do Santuário; pelo *Setenário e Festa de Nossa Senhora da Soledade*, que ocorrem de 07 a 15 de setembro e pelo tríduo e festa de Nossa Senhora Aparecida, celebrada de 10 a 12 de outubro. No dia 04 de mês de outubro, é celebrada também com destaque, a memória da descoberta da Gruta pelo ermitão Francisco de Mendonça Mar.

Neste Santuário e nesta “*Igreja da Lapa feita de pedra e luz*”, como ele é denominado nos versos de um dos benditos mais populares,¹² os romeiros fazem suas experiências peregrinantes de convocação, de encontro com o Deus Vivo e experiências de transformação.

⁹ Estima-se, que ao longo do ano passa pela cidade de Bom Jesus da Lapa mais de um milhão de romeiros, peregrinos, comerciantes e viajantes. Mas, até hoje, pelo conhecimento que temos, não foram feitas pesquisas mais confiáveis quanto ao real número de pessoas que transitam pela cidade e pelo Santuário por ocasião das romarias.

¹⁰ Jackowski na sua pesquisa sobre os santuários nos diversos países da tradição cristã, considera o Santuário do Bom Jesus da Lapa como um dos grandes centros cristãos de peregrinação no mundo. No meio de 62 santuários por ele listados, o Santuário do Bom Jesus aparece como primeiro na lista entre os santuários não marianos (JACKOWSKI, 2003, 164; 137).

¹¹ Este crescimento de romarias ao longo do ano: nos meses de férias (janeiro e junho), nos finais de semana, por ocasião da Festa de Santa Luzia, do Natal, do Senhor dos Navegantes e da Semana Santa se deu também graças aos melhoramentos das estradas (asfaltamento), da construção da ponte sobre o Rio São Francisco e do uso cada vez maior de Meios de Comunicação Social pelo próprio Santuário, como uma das estratégias de atrair o romeiro e o turista. Desde 2008 o Santuário faz-se presente na ExpoCatólica realizada periodicamente em São Paulo, SP.

¹² Benditos são cantos populares da tradição oral, que constituem um dos gêneros mais significativos da música sacra popular. Eles são executados em procissões, romarias, cerimônias fúnebres, rezas, entre outros. Seu contexto cultural é o catolicismo popular, rural e urbano, onde os santos desempenham um papel central como mediadores entre os homens e Deus. Por isto, eles costumam começar pela fórmula poética “*bendito e louvado seja*” dirigida a um santo que é, logo em seguida, nomeado. Também é comum a terminação “*ofereço este bendito*” dirigida a Jesus Cristo. Os benditos são orações coletivas, cantadas para louvar os santos, narrar seus martírios e pedir sua proteção (FROZONI; DWORAK, 2009, 60).

4 A peregrinação como experiência do encontro com o sagrado

A experiência religiosa é fundamentalmente uma experiência relacional, pois relaciona o ser humano com o transcendente, com o totalmente Outro. Croatto ao falar da experiência religiosa afirma que “o sagrado é essencialmente uma *relação* entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem esta relação, nada é sagrado” (CROATTO, 2001, 61).

Neste momento retomamos mais uma vez a definição menschinguiana da religião. Nesta definição, como já mencionamos anteriormente, o fenomenólogo alemão Gustav Mensching (1976, 6) descreve a religião como um “encontro baseado na experiência vivida com o Sagrado e a ação mediante a qual o homem tocado pelo Sagrado responde a ele”.

Oliveira (2010, 53-54), ao descrever a romaria ao São Francisco de Canindé, considera-a como uma manifestação de intensa fé que dialoga com Deus, como uma experiência muito profunda e também como um encontro com o santo vivo, presente no santuário. Neste encontro o peregrino renova suas perspectivas e expressa as razões de suas esperanças.

Para os romeiros do Bom Jesus, a romaria à Gruta da Lapa transforma-se numa experiência relacional de fé com o Sagrado. Esta relação, não só ocorre em um âmbito da exuberante natureza na qual o Santuário do Bom Jesus está inserido; esta relação não só se expressa na tricentenária história deste santuário sertanejo; ela não só considera o peregrino como sujeito em relação qualquer com o Sagrado, e muito particularmente com o Bom Jesus, mas, antes de tudo, esta relação assume a categoria do encontro.

Este encontro supõe alguns elementos que a definição menschinguiana aponta, visto que, neste encontro o sagrado se manifesta; este encontro supõe o chamado de Deus e este encontro só acontece, porque o peregrino, tocado pelo Bom Jesus, a Ele responde.

Para examinar esta questão levaremos em consideração algumas das peças da literatura popular, tiradas de um número bastante significativo daquelas que foram recolhidas por KOCIK (1987) no volume V intitulado: *Maravilhas do Santuário do Bom Jesus da Lapa. Poemas, cânticos e benditos em louvor ao Senhor Bom Jesus da Lapa*. Como vimos tais poemas, e tal literatura popular têm força de argumento para falar deste tipo de experiência.

Em primeiro momento o encontro nos limiões do Santuário leva em consideração a própria manifestação do Sagrado. O encontro acontece porque o sagrado se manifesta. Segundo Mensching (1976, 6) qualquer coisa na terra pode ser vista como a manifestação

peçoal ou impessoal do sagrado. Assim, o ser humano, pode neste encontro, ter uma percepção religiosa, pode passar por uma experiência forte de fé, é capaz de ouvir uma voz, ou ainda sentir uma iluminação interior. Além disso, o numinoso pode ser percebido na história do povo, nas fatalidades da vida pessoal ou nas palavras e obras de grandes personagens, entre outros.

Eliade (2008, 17), seguindo caminhos apontados pelo fenomenólogo holandês van der Leeuw, para o qual é evidente que existe “algo” que se manifesta progressivamente, apresenta o Sagrado, em sua relação com o profano, como realidade que se hierofaniza no mundo das coisas profanas. O ser humano toma o conhecimento do sagrado justamente porque ele se *manifesta*, e se mostra como algo absolutamente diferente do profano. Ele se hierofaniza, isto é, algo de sagrado se revela.

Em versos poéticos, em septilha,¹³ um escritor e romeiro do Bom Jesus, em seu poema *Maravilhas do Santuário do Bom Jesus da Lapa*, recolhido por Kocik parece expressar esta verdade nos seguintes versos de teor apologético:

Deus, ó índio tapuio
É como sutil essência,
Que diluída no ar
Não tê nenhuma aparência
Mas ante a sua fragrância
Qual é a rude ignorância
Que nega a sua existência?

Não vê a água e o ar,
A luz que nos ilumina,
A flor que perfume o campo,
A semente que germina?
Nesta sublime epopeia
Tu não concebes a ideia
Da Onipotência Divina?

Deus não se mostra em corpo,
Mas lemos o nome escrito
À página azul do infinito;
A brisa, o mar, o trovão
Nos falam ao coração
Seu nome santo e bendito (KOCIK, 1987, 43).

O autor deste poema, ao descrever, no capítulo V, a *História da onça contada pelo Monge*, revela ter consciência de que a natureza é a manifestação da Onipotência Divina. Para o *homo religiosus*, para o peregrino de fé, a natureza é o modo de Deus falar ao coração. É o modo de Deus revelar seu nome santo e bendito. É a maneira pela qual se chega ao “meu Bom Jesus da Lapa” que se revela no tempo e no espaço. Neste contexto do encontro, a formação

¹³Septilha: Estrofe (rara) de sete versos.

lítica do Santuário da Lapa parece ter uma importância muito grande. O sagrado se manifesta através do rochedo que o peregrino contempla, como a obra de Deus:

Esta Gruta se apresenta
De tal maneira imponente
Que as nossas ideias ficam
Como em estado inconsciente...
Considero este colosso
Um rico e brilhante esboço
Da obra do Onipotente. (KOCIK, 1987, 11).

Certamente poderíamos trazer aqui vários outros testemunhos desta concepção da manifestação do Sagrado, da manifestação de Deus na natureza, nas águas do Rio São Francisco, na pedra e de modo especial em todo o conjunto lítico do Santuário. Estes elementos influenciam de modo considerável, o processo da peregrinação a este Santuário. Porém, por mais importante que sejam, estes elementos só pode ser bem entendido e interpretado no contexto do encontro visto também como chamado e como resposta. Isto porque esta *gruta bela e abençoada, feita pela mão do Criador, é antes de tudo a casa do Salvador* (KOCIK, 1987, 59).

O romeiro vai à Lapa do Bom Jesus porque ele sente que o Bom Jesus o chama e o espera.

Segundo a percepção menschinguiana outro elemento que faz parte da dinâmica do encontro é o agir do sagrado sobre o ser humano. O sagrado toca o ser humano, influenciando-o. Isto porque o sagrado, real por excelência não é inerte como já afirmava ELIADE (2008, 59)

Lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o *real se revela*, o Mundo vem à existência. [...] a irrupção do sagrado [...] produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos [...] e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro.

Segundo Martin Buber, citado por SINDONI (2002, 200), um dos maiores pensadores judeus do século XX, o ser humano e Deus envolvem-se num encontro de tipo relacional. Para ele toda a vida autêntica é um encontro. O encontro é “fundamentalmente uma relação “Eu-Tu”. É uma relação de vida “*entre* Deus e o homem, *entre* o homem e o outro homem, *entre* o homem e o mundo”. Séculos antes, SANTO AGOSTINHO (1999, 285) referindo-se ao seu encontro pessoal com Deus confessava:

Retinha-me longe de Vós aquilo que não existe se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exaltastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós! Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós! Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz.

O encontro do romeiro com o Bom Jesus é marcado fundamentalmente por esta relação. O Bom Jesus toca os romeiros. Deste lugar sagrado e desta “*Igreja da Lapa feita de pedra e luz*”, os romeiros escutam a voz da convocação para o encontro com o Deus de Amor. Em um poema intitulado *Romeiros*, seu autor, ao apresentar diversos atributos do Bom Jesus fala dele como daquele que fala e como daquele que chama os romeiros:

Ouvistes claramente
A voz de Jesus,
A chama da graça,
O sinal de Seu amor.
Chamou para Lapa a vós,
Os devotos seus;
Acorrestes com pressa
Cumprindo promessa
Ao Bom Jesus,
O Grande Benfeitor.
[...].
Abri meus ouvidos
Para ouvir vossa voz (KOCIK, 1987, 234-235).

E se o romeiro ouviu a voz do Bom Jesus, é porque ele falou com clareza. O documento do Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes *O Santuário: Memória, Presença e Profecia de Deus vivo*, afirma esta concepção numa linguagem oficial. A iniciativa gratuita e surpreendente do amor trinitário de convocação “parte do alto”. Ela é de Deus, e precede o amor e a resposta do ser humano, expressa na decisão de sair em romaria (1999, 13-16).

A consciência de chamado e da espera por parte do Bom Jesus acompanha os romeiros também na sua viagem:

Os que vão no caminhão
Tudo isso observando
Abaixa a cabeça e pensa
E diz consigo exclamando:
Nosso amado Bom Jesus
Lá está nos esperando (KOCIK, 1987, 153).

Assim, o romeiro percebe o Bom Jesus como alguém que o chama, que o toca e que o espera. É o sagrado que age na vida do peregrino. É o sagrado que o toca. É o sagrado que o chama. É o santo que o espera na sua casa.

O terceiro elemento mencionado por MENSCHING (1976, 6) é a resposta. O encontro supõe ir ter com alguém. O encontro é chegar-se do outro. Um dos mais populares benditos cantados pelos romeiros do Bom Jesus já nos primeiros versos expressa esta ideia:

A igreja da Lapa
Foi feita de pedra e luz
Vamos todos visitar
Meu Senhor, Bom Jesus (KOCIK, 1897, 194).¹⁴

A resposta ao chamado divino do Bom Jesus concretiza-se na decisão de partir em romaria. Segundo FROZONI (2012, 119-120), o bendito, *Meu Bom Jesus olha eu*, com frequência cantado na chegada ao Santuário do Bom Jesus, expressa também a ideia de resposta, entendida aqui como realização da promessa e do compromisso que o fiel romeiro tem para com o Bom Jesus:

Meu Bom Jesus olha eu
Graças a Deus que eu cheguei
Graça a Deus que eu cheguei.

Eu vim aqui visitar
Uma promessa pagar
Com meus irmãos celebrar.

Assim, a romaria para o peregrino do Bom Jesus é uma resposta ao chamado, vista também como uma santa obrigação, porque

Visitar o Santuário
É sempre dever primeiro
Do devoto e bom romeiro (KOCIK, 1987, 10).

E até mesmo quando não é possível partir em romaria, o romeiro procura outros meios para cumprir este seu dever, esta sua promessa. Um destes modos de cumprir a sua devoção são as cartas enviadas ao Bom Jesus da Lapa. Elas tornam-se um dos meios possíveis da resposta dada ao Sagrado, configurando-se numa presença na ausência, que é capaz de superar

¹⁴ FROZONI, (2012), na sua dissertação do mestrado defendida na PUC-SP, fala largamente sobre os benditos como elementos constitutivos da própria romaria ao Bom Jesus da Lapa.

o tempo e o espaço, permitindo entrar na dinâmica do encontro pessoal com o Bom Jesus, que as acolhe como se fossem eles próprios (DWORAK, 2011, 879).

Conclusão

A relação com o sagrado pode ser vista de varias maneiras. Ela acontece porque o sagrado se hierofaniza. Entre as manifestações do sagrado, a hierofania lítica ocupa um lugar de destaque. Entre elas, encontra-se o Santuário do Bom Jesus da Lapa:

O nosso Brasil é rico
Em belezas naturais;
Porém, como esta LAPA
Nunca vi outras iguais.
Opino que a natureza
Produzindo esta beleza
Cansou, não trabalhou mais... (KOCIK, 1987, 7).

A este Santuário, *feito pela divina mão*, há mais de três séculos, caminha, em romarias, o sertanejo, como um verdadeiro *homo viator*. Neste sagrado lugar o peregrino sertanejo faz seu encontro com o Bom Jesus. Ele peregrina porque é um homem de fé. Esta fé lhe permite ouvir *as melodias suaves que correm da boca d'Aquele que é Eterna Bondade* (KOCIK, 1987, 235). Esta fé o dispõe a partir em romaria, e assim responder este suave convite do Bom Jesus. Esta fé o faz dialogar intimamente com o *Bom Jesus da Lapa, padrinho dos santos romeiros, protetor dos desvalidos, amparo dos brasileiros, advogado dos pobres, Salvador do mundo inteiro* (KOCIK, 1987, 132). Neste lugar ele pode apresentar ao Bom Jesus as suas preces:

As preces ao Bom Jesus
Pelos romeiros são tais:
Saúde e felicidade,
Chuvas para os cereais;
De suas culpas perdão,
Paz, sossego e união
Nas políticas locais (KOCIK, 1987, 14).

Por fim, ele reconhece que este lugar extraordinário, ímpar e maravilhoso é apenas a casa do Bom Jesus, *a barca da Antiga Aliança construída por Noé* (KOCIK, 1987,7), onde ele realiza seu encontro relacional e pessoal com Senhor, Bom Jesus, a quem pode confiar a sua sofrida vida.

REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Tradições de oralidade, escritura e iconografiana literatura de folhetos: Nordeste do Brasil, 1890/1940*. Projeto História 22. Historia e oralidade. São Paulo: Educ, 2001, p. 105-138.
- AQUINO, María Pilar. La humanidad peregrina viviente: migración y experiencia religiosa. *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*. Ano 14, - N. 33, enero-junio 2007, pp. 83-110.
- ARAÚJO, José Luís; BOGAZ, Antônio, S. Fé em Deus e pé na estrada. Sonhos e esperanças dos peregrinos do Santuário de Aparecida. In: COSTA, Valeriano (org.). *Liturgia – peregrinação ao coração do Mistério*. São Paulo: Paulinas, 2009, pp. 101-126.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BARBOSA. Francisco Salatiel de Alencar. *O Joazeiro celeste*. Tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar Editorial, 2007.
- BENTO XVI. *Deus caritas est*. São Paulo: Paulinas, 3ª ed., 2006.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II, Papa. São Paulo: Loyola, 2001.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Diretório sobre a piedade popular e liturgia. Princípios e orientações*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- COSTA, Otávio José Lemos. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. In: ROSENDAHL, Zeny (org.). *Trilhas do sagrado*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, pp. 35-60.
- DWORAK, Krzysztof. Meu Bom Jesus eu estou lhe escrevendo. Em busca de alguns traços de espiritualidade do romeiro a partir das cartas dirigidas ao Senhor Bom Jesus da Lapa. In: *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião-SOTER*, Belo Horizonte, 2011, p. 879-892.
- ESPÍN, Orlando O. *A fé do povo*. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular. São Paulo: Paulinas, 2000.
- FERNANDES, Rubem, César. Imagens da Paixão. A Igreja no Brasil e na Polônia. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 67-89.
- FROZONI, Giuliana. *Vamos todos para a Lapa visitar o Bom Jesus. O itinerário da romaria a partir dos benditos cantados pelos romeiros do Bom Jesus da Lapa, Ba*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2012. Disponível: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=14456.

G. VAN DER LEEUW. *Religion in essence and manifestation. A study in phenomenology.* Volum two. New York: Harper & Row, Publishers, 1963.

JACKOWSKI, Antoni. *Święta przestrzeń świata.* Podstawy geografii religii. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.

KOCIK, Lucas. *Bom Jesus da Lapa V.* Maravilhas do Santuário da Lapa do Bom Jesus da Lapa. Poemas, cânticos e benditos em louvor ao Senhor Bom Jesus da Lapa. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1987.

MATOS, H. C. J. *Nossa história.* 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. Tomo I. Período colonial. São Paulo: Paulinas, 2001.

MENCHING, GUSTAV. *Structures & patterns of Religion.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

MENDONÇA. Fenomenologia da Experiência religiosa. *Numen:* Juíz de Fora, v.2n.2, p. 65-89.

OLIVEIRA, Marcelo, J. S. *Francisco, o santo vivo.* Fortaleza: Premium Editora, 2010, 3ª edição.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Mobilidade religiosa. Linguagens, juventude, política.* São Paulo / SOTER / Paulinas, 2012.

PENZO, Giorgio. Martin Heidegger (1889-1976). O divino como não-dito. In: PENZO, Giorgio – GIBELLINI Rosino (org.). *Deus na filosofia do século XX.* São Paulo: Loyola, 3ª ed., 2002, p. 297-312.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. *O Santuário, Memória, Presença e Profecia do Deus vivo.* São Paulo: Paulinas, 1999.

SEGURA, Turíbio Vilanova. *Bom Jesus da Lapa.* Resenha histórica. 5ª edição. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1987.

SOARES Sebastião Armando Gameleira; MELLO, Agostinha V. A romaria dos pobres de Deus. Leitura do Salmo 124. In: Estudos Bíblicos, 28. *Romeiros de ontem e hoje. Peregrinação e romaria na Bíblia.* Petrópolis: Vozes, 1990, pp. 17-32.

VALLE, Murilo Andrade. *Relatório – Prospecção e avaliação Espeleológica em Bom Jesus da Lapa.* 2003. CD.

GT 7: TEOLOGIA (S) DA LIBERTAÇÃO

Coordenadores

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC/Minas

Profª Drª Luiza Tomita – ITESP

Ementa

O GT TdL objetiva reunir pesquisadores (as) que investigam sobre as diversas formas de teologia contextuais que se compreendem como “da libertação”, que articulam teologia e libertação, a defesa da dignidade eco-humana, e da justiça e solidariedade. Também se abre, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológica; às articulações entre mediações filosófico-científicas e hermenêuticas e as perspectivas praxísticas; aos embates com as ciências da religião, às mudanças de paradigma. Considera os novos sujeitos e lugares teológicos, assim como as diferentes categorias de análise como gênero, raça/etnia, além de classe social, privilegiando os mais diversos temas na perspectiva da libertação e do diálogo interdisciplinar e suas interfaces com o contexto atual de busca de ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso.

APROXIMAÇÕES ENTRE A TEOLOGIA DA ESPERANÇA DE JÜRGEN MOLTSMANN E A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO EM UMA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA

Cesar Augusto Kuzma*

Resumo

A Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann é, seguramente, uma das obras que mais influenciou a teologia contemporânea, sobretudo do ponto de vista da escatologia, realçando em seu discurso o compromisso com uma teologia pública. Jürgen Moltmann propõe um novo enfoque à escatologia, destacando a realização da esperança escatológica por meio da justiça, da humanização do ser humano, da socialização da humanidade e da paz para toda a criação. O contexto em que esta obra foi escrita retrata as mudanças políticas, culturais, teológicas e religiosas da década de 60, do século XX. No final da década de 60, influenciada pela abertura eclesial provocada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela Conferência Episcopal de Medellín (1968), surge na América Latina um novo jeito, uma nova forma de se fazer teologia, o que trazia uma nova postura de Igreja e do ser cristão na sociedade. Fala-se aqui da Teologia Latino-Americana da Libertação, ou da forma como é conhecida: Teologia da Libertação. Para este trabalho, propõe-se uma aproximação entre elas a partir de uma perspectiva escatológica, destacando a esperança que se encontra em cada teologia e a maneira como esta interage e fortalece a missão em prol do Reino de Deus.

Palavras-chave: Teologia da Esperança; Jürgen Moltmann; Teologia Latino-Americana da Libertação; Escatologia; Esperança.

Aproximando-se do tema proposto

Faremos neste trabalho de pesquisa uma aproximação entre a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação em uma perspectiva escatológica¹. Para tanto, levaremos em conta, como o próprio tema nos diz, a obra

* Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do Curso de Teologia da PUCPR: Graduação e Pós-Graduação. E-mail: cesarkuzma@gmail.com

¹ Este trabalho tem como base a nossa tese de doutorado, defendida do Departamento de Teologia da PUC-Rio, em abril de 2012, com o tema: “*O futuro de Deus na missão da esperança cristã: um estudo da escatologia na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual*”. Ver: KUZMA, 2012.

Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann² e o conceito de esperança que a obra e o autor nos propõem. Outro fator desta pesquisa decorre do fato de que o continente latino-americano, onde estamos inseridos, produz uma teologia própria, expressiva, a partir do seu contexto, condizente com a sua realidade, entendida por nós aqui como “*Teologia Latino-Americana da Libertação*”³.

Fazer esta aproximação, num primeiro olhar, não traz em si novidade, pois muitos teólogos da libertação tiveram uma aproximação significativa com a Teologia da Esperança de Moltmann em diversas ocasiões⁴; há aqui, de certa forma, uma influência. Mas, por outro lado, há um reflexo desta teologia latino-americana na teologia de Moltmann, que a partir do contato com esta nova realidade e vendo um discurso onde a esperança exige a práxis, tece um novo tom à sua teologia, dando mais importância à realidade contextual em si. Fato que

² Jürgen Moltmann é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo. Ele possui uma teologia expressiva, com forte teor dogmático e um diálogo profícuo com a sociedade atual. Depois de grandes líderes anteriores, como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer, é provável que seja a figura mais representativa da teologia protestante contemporânea. Moltmann é de confissão cristã reformada, mas possui grande abertura reflexiva e um importante contato ecumênico. Nasceu em 8 de abril de 1926 na cidade de Hamburgo, Alemanha, sendo, na sua juventude, um apaixonado por Matemática e Física, sob a influência de autores como Albert Einstein e Max Planck; porém, teve a necessidade de logo cedo abandonar os sonhos juvenis, quando aos dezessete anos, após ver a sua cidade destruída em julho de 1943 pela operação Gomorra e, também, por ser soldado recém-incorporado, foi convocado para o *front* do exército alemão, no qual, depois de seis meses, foi feito prisioneiro de guerra pelo exército inglês. Inicialmente, foi levado para a Holanda e Bélgica, depois para a Escócia e, logo em seguida, para o campo de concentração de *Norton Camp*, na Inglaterra, perto de Mansfield, em Nottinghamshire. O regresso para a Alemanha só aconteceu em 1948. O ponto principal de sua carreira teológica e que marca a sua ligação com a corrente teológica citada acima (e as demais correntes citadas) é com a publicação de sua obra *Teologia da Esperança (Theologie der Hoffnung)* em 1964. Nela, o tema da esperança aparece como elemento hermenêutico, levando-a, assim, ao centro da teologia. Sobre Moltmann e o seu caminhar com a Teologia da Esperança, ver: MOLTSMANN, 2006.

³ A opção de utilizar a expressão *Teologia Latino-Americana da Libertação* tem a intenção de identificar qual é a linha da teologia latino-americana que estamos apresentando no percurso deste trabalho, sabendo de antemão que não é a única expressão que aqui se encontra, embora seja aquela que mais se desenvolveu e assimilou os valores deste continente, dialogando com outras correntes e manifestações teológicas globais e caminhando sempre do particular para o universal. É uma teologia que começa a sua reflexão na base, dentro da prática e experiência de fé do próprio povo que “clama” e “grita” por libertação. O teólogo que aí se encontra passa a “ver” e a “ouvir” o contexto a partir de dentro, pois está inserido e compartilha da mesma visão e experiência. Nesta *kénosis* (que ele faz), o teólogo ilumina esta realidade aos olhos da fé e faz o seu discernimento teológico, conduzindo a teologia a uma prática pastoral determinada. Outro ponto que nos leva a falar de Teologia Latino-Americana da Libertação decorre do fato de que a Teologia da Libertação (TdL) em si foi um movimento que tomou outros caminhos além da América Latina, sendo identificada também em outros continentes, culturas e denominações religiosas. Dentre essas diversas *Teologias* da Libertação destacamos a TdL Indígena, a TdL Negra (existente tanto na América Latina e América do Norte, como também em um aspecto particular nos países africanos), a TdL Hispana (EUA), a TdL Feminista (em alguns casos), a TdL Asiática etc. O teólogo de nosso estudo – Jürgen Moltmann – reflete em uma de suas obras sobre os diversos reflexos de uma teologia libertadora em âmbito de teologia global: MOLTSMANN, 2004. Ver também: BOFF & BOFF, 1986.

⁴ Isso pode ser encontrado logo no início com Rubem Alves e com Gustavo Gutiérrez. Rubem Alves apresenta um diálogo mais duro, mais provocativo com Moltmann. Já Gutiérrez procura na teologia de Moltmann fundamentos para caracterizar a esperança, mas ressalta também diferenças. O mesmo acontece com Hugo Assmann e demais teólogos da libertação. Indicamos: ALVES, 1971; GUTIÉRREZ, 2000; ASSMANN, 1973. Os demais autores que seguiram na Teologia da Libertação mantiveram ou ampliaram este diálogo, não para defender aspectos particulares de uma ou da outra, mas para atender um aspecto público da teologia, no qual a esperança tem a sua particularidade.

pode ser percebido no debate que ocorreu em torno da Teologia da Esperança e nos escritos posteriores do autor, como também nos seus discursos atuais que sempre tentam ver num quadro de esperança coletiva um horizonte mais próximo da realidade dos empobrecidos e das condições periféricas⁵.

Esta aproximação entre as duas teologias pode ocorrer por haver pontos comuns entre ambas e por comungarem de um mesmo propósito, a partir da concepção de futuro de Deus revelado na missão da esperança cristã, entendido também sob o conteúdo de Reino de Deus como ação histórica. A novidade que pode ser apresentada nesta aproximação entre as duas teologias diz respeito ao nosso contexto atual, que, seguramente, não é o mesmo do início da Teologia Latino-Americana da Libertação e nem o mesmo do surgimento da Teologia da Esperança, mas sim no modo como se dá a missão desta esperança hoje, bem como às suas consequências teológicas. O interesse que temos em falar sobre as consequências decorre do tom que se exige da escatologia no contexto atual: performativa.

Dentro desta linha de raciocínio, observamos que a atual sociedade apresenta-nos obstáculos e desafios para a implantação do Reino de Deus (tema fundamental para a teologia e muito debatido nas duas correntes teológicas que pretendemos aproximar), que é a forma expressa do futuro de Deus revelado a nós por Jesus Cristo. Estas situações hodiernas, muitas vezes, persistem de outros tempos, ou surgem através de um conflito novo (novos paradigmas), devido a novas circunstâncias trazidas pela contemporaneidade. Diante dessas interpelações a teologia oferece uma resposta e, a esperança cristã sente-se desafiada, pois ela se destina a um futuro e a fé cristã vive dessa esperança. Trata-se de uma força que vem transformar a realidade apresentada, confrontando o discurso de um *futuro novo* com uma *práxis correspondente*.

Cabe a nós agora trazer à reflexão a aproximação entre as duas teologias, em uma perspectiva escatológica.

1 A Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação

⁵ Sobre o debate em torno da Teologia da Esperança, consultar: MARSCH & MOLTSMANN, 1972. Sobre os próximos escritos que tiveram esta influência, destacamos: MOLTSMANN, 1975. MOLTSMANN, 1978. Estas duas obras citadas somam-se a *Teologia da Esperança* e constituem o que se chama de “Trilogia Moltmaniana”, pois respondem a questões levantadas na obra inicial. Na obra *O Espírito da vida*, Moltmann traz comentários sobre a ação libertadora da teologia, mediante a ação do Espírito. Ver: MOLTSMANN, 1999. As demais obras de sua carreira teológica sempre tiveram um diálogo maior com o mundo em geral, aproximando-se de diversas realidades. Para o autor este é um caminho que foi percorrido pela própria Teologia da Esperança, que na maioria das partes donde foi apresentada, sua esperança foi traduzida por ação.

A Teologia da Esperança (TdE) de Jürgen Moltmann nasceu em uma situação distinta da Teologia Latino-Americana da Libertação (TdL)⁶, o que faz com que ela seja marcada por outro contexto histórico e teológico, no qual se desvenda a sua escatologia. Entretanto, dentro da proposta cristã e da teologia que se concebe no percurso de sua obra, ela comunga e anseia por um mesmo projeto de esperança, que é entendido na linha de pensamento do Deus que vem com o seu futuro e que por suas promessas suscita esperança e que sua ação neste mundo se realiza diante da missão da esperança cristã. A esperança de que fala o autor é suscitada por um movimento de Deus em favor de sua criação: um Deus que se doa e se entrega totalmente em Cristo; um Deus que abre para a humanidade o seu futuro e a convida para a comunhão eterna. Trata-se, em outras palavras, naturalmente, da proposta do *Reino de Deus*. Um Reino prometido já no AT e que é revelado em magnitude pelo evento de Cristo, traduzido, historicamente, por ações concretas iluminadas por este fim escatológico, ao qual tudo se destina (cf. 1Cor 15,28)⁷. É uma proposta de Reino que irrompe na história, que perpassa por seus momentos e a transforma diante daquilo que foi prometido.

Se olharmos a vida de Jürgen Moltmann, principalmente o seu período de cativo em campo de concentração, é possível identificar também, que os desafios enfrentados por ele em sua vida pessoal, comunitária e teológica aproximam-se muito de algumas realidades latino-americanas que são refletidas pela TdL. Citamos, por exemplo, a experiência de abandono e de solidão, o sentimento de exclusão, do compromisso social e político, da luta por justiça e direitos humanos, pela valorização das vítimas da sociedade e a inclusão daqueles que foram rejeitados em sua humanidade para serem sujeitos da teologia e da Igreja, a práxis da fé, entre outros. A diferença entre as duas teologias e o modo como concebem a esperança, decorre de que para a TdE de Moltmann, a esperança surge das promessas de Deus na história⁸; já para a TdL, a esperança aparece em meio à prática do povo, numa experiência comunitária concreta e de vivência da fé, na práxis.

A TdL procura, a seu ver, colocar pessoas que se encontram nestas condições de pobreza e exclusão para serem sujeitos de sua própria história, libertando-as para uma vida nova com Deus e com os irmãos. Se retornarmos o olhar para Moltmann, teremos em mente que ele, a partir de sua condição pessoal e experiência vivida, sentida e refletida no campo de

⁶ A partir deste momento, para tornar mais objetivo o nosso trabalho, utilizaremos, em alguns momentos, a sigla TdE para caracterizar a Teologia da Esperança de Moltmann e a sigla TdL para caracterizar a Teologia Latino-Americana da Libertação.

⁷ Diz o texto bíblico: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

⁸ Diz Moltmann: “Nas promessas está anunciado o futuro oculto, o qual, por meio da esperança *que desperta*, age no presente” (MOLTMANN, 2005, p. 32). Grifos nossos.

concentração, decidiu por se tornar sujeito de sua própria história, encontrou em Deus um consolador e o seu refúgio, conseguindo nele forças para trilhar o seu caminho, constituído com fé e esperança. Com certeza, há aqui uma aproximação possível.

Na perspectiva desta aproximação notamos que sua teologia influenciou alguns pensadores da TdL e foi, ao mesmo tempo, influenciada por eles. Há uma mútua interpelação, que gerou e ainda é capaz de gerar novos discursos e posturas teológicas (MOLTMANN, 2004, p. 184-211). Por esta razão, nesta parte de nossa reflexão, tomamos a iniciativa de provocar uma aproximação destas duas teologias, a partir do contexto próprio de cada uma, baseando-se nos seus fundamentos e reflexões, sabendo das diferenças, mas trazendo a esperança que delas provém para o contexto atual. Perguntamos: de que forma, de que maneira, as esperanças despertadas pela TdE e pela TdL podem oferecer um discurso escatológico para a atualidade? Até que ponto as condições hodiernas interpelam o seu pensar e o seu agir?

Se, em nosso entendimento, constatamos que elas são duas manifestações teológicas contextuais e que o cotidiano de sua história diz muito a seu respeito, acreditamos que uma aproximação em vista desta nova perspectiva será de grande relevância para a teologia contemporânea. Se a esperança é um elemento presente nas duas teologias, elas tendem a demonstrar ao mundo contemporâneo a sua resposta, pois a esperança não se encerra na história, mas abre os horizontes da história (MOLTMANN, 2005, p. 48-49). O fim escatológico só se encontra em Deus e na sua plenitude, nós, por hora, vivemos alimentados por sua promessa e por aquilo que nos entrevê a fé; nós nos fortalecemos em esperança, que para Moltmann é fruto da promessa e que para a TdL é uma força que se desperta no meio do povo. Mas para ambas, Deus é o seu ponto de início e o seu fim. Aproximar esta intenção e compreendê-las em vista das novas realidades é o nosso desafio a partir de agora. A fé nos diz o que vem de Deus e a esperança nos faz caminhar na sua direção, sempre movimentados pelo amor que tudo transforma. “Porque tudo é dele, por ele e para ele” (Rm 11,36).

1.1 A recepção da Teologia da Esperança de Moltmann pela Teologia Latino-Americana da Libertação

O contexto que marca o nascimento da TdE é a década de 60 do século XX. O próprio Moltmann nos diz que era um tempo em que a “esperança estava no ar” (MOLTMANN, 2005, p. 21). Para tanto, o autor, no prefácio de sua obra, apresenta inúmeras situações político-sociais e eclesiais que acentuam para esta perspectiva: nova conjuntura política, o

pós-guerra, esforço pelos direitos humanos, a ação do Conselho Mundial de Igrejas, o Concílio Vaticano II, entre outros (MOLTMANN, 2005, p. 21-22). No mesmo momento, a América Latina vivia uma situação de crise. Ela estava estacionada economicamente, totalmente dependente e isolada dos grandes avanços do mundo moderno (POZZO, 2009, p. 229-297). Ao mesmo tempo, a América Latina começou a tomar consciência da importância do desenvolvimento. De início, pensou-se em aderir ao modelo desenvolvimentista, mas aos poucos, tal pretensão, mostrou-se insuficiente para resolver as grandes causas deste continente. Eis um ponto favorável que aconteceu em Medellín (1968), quando a Conferência Episcopal decide por acolher as propostas do Vaticano II, carregadas de esperança para favorecer um amplo diálogo com o mundo moderno; mas a novidade, como já acentuamos aqui, está em reler as propostas conciliares dentro do contexto latino-americano e aplicando as mesmas à realidade do pobre e dos explorados deste continente⁹.

Esta pretensão da Igreja Latino-Americana fez com que se tivesse a necessidade de uma teologia própria, uma teologia que fosse capaz de refletir a partir desta realidade e, com uma proposta evangelizadora, poder-se-ia pensar em transformar este continente.

Dentro desta configuração, buscava-se uma reflexão teológica que tivesse capacidade crítica da realidade e que pudesse, ao mesmo tempo, suscitar uma ação transformadora. Foi um ponto em que a TdE de Moltmann, que surgiu no continente europeu e que também tinha abertura para uma perspectiva política e social, tornou-se relevante e interessante. A novidade que se destaca com a TdE de Moltmann é que a partir do conceito de esperança têm-se referência a uma nova escatologia e a uma nova concepção de Reino de Deus como uma força já atuante na história. Aventura-se uma esperança que tem a intenção de transfigurar o presente, mobilizando a vida cristã para uma prática coerente e eficaz na sociedade. O texto a seguir, extraído da obra *Teologia da Esperança*, retrata bem esta intenção:

Se o cristianismo quer e deve ser outra coisa, segundo a vontade de Cristo, em quem crê e a quem espera, deve tentar nada menos do que irromper para fora desses papéis sociais assim fixados. Deverá mostrar um comportamento não conforme os papéis que lhe são designados. Eis o conflito que é imposto a cada cristão e a cada pastor. Se o Deus, que os chamou à vida, espera deles outra coisa do que a sociedade industrial espera e exige, então o cristianismo deve ousar enfrentar o êxodo e ver os seus papéis sociais como um novo cativeiro babilônico. Somente quando ele aparecer como grupo que, do ponto de vista social, não se adapta perfeitamente e é incapaz de se adaptar; somente quando a integração moderna de todos em todos fracassar perante ele, só assim se defrontará com esta sociedade, em uma rivalidade carregada de conflito, mas frutuosa. Somente quando sua resistência o mostrar como grupo não assimilável, e não oportunista, pode ele transmitir a esta sociedade sua

⁹ Indicamos: BOFF, Lina., 2010, p. 137-140; GUTIÉRREZ, 2000, p. 187-194; RUBIO, 1983, p. 49-54; ANDRADE, 1991, p. 54-56.

própria esperança. Torna-se assim uma inquietude permanente em meio a essa sociedade, inquietude que por nada pode ser acalmada e aquietada ou adaptada (MOLTMANN, 2005, p. 403-404).

Evidencia-se no texto acima uma vontade de agir em meio à sociedade e de responder pela fé e pela esperança aos anseios da mesma. Esta inquietude de que fala o autor revigora os sentimentos humanos de querer ver, já aqui neste mundo, as propostas do Reino. Moltmann diz também que, o cristianismo “tem sua essência e seu fim não em si mesmo e na própria existência, mas vive de alguma coisa, e existe para alguma coisa, que alcança muito além dele” (MOLTMANN, 2005, p. 404). Esta *alguma coisa* para ele, vem das promessas de Deus, que devem objetivar uma missão correspondente ao futuro que é prometido. Tendo isso claro, sabe-se para onde se caminha (MOLTMANN, 2005, p. 404). É certo que esta esperança transformadora encontrou impacto na teologia que se começava na América Latina, que não estava de acordo com a realidade do continente e via nas verdades da fé um aspecto de contradição. Neste momento de contradição, a fé é chamada a dar a sua resposta e mostrar a sua eficácia no mundo. Tem-se então um ponto de apoio desta esperança. Diz Gutiérrez: “O compromisso com a criação de uma sociedade justa e em última instância de um homem novo supõe confiança no futuro. É uma ação aberta ao que virá” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 267). A realidade contextual nos questiona e a fé deve oferecer a sua resposta apoiada na esperança (GUTIÉRREZ, 2000, p. 269), deve dar razão da sua esperança (GUTIÉRREZ, 2000, p. 270-278).

Diz Gutiérrez:

Esperar não é conhecer o futuro, mas estar disposto, em atitude de infância espiritual, a acolhê-la como um dom. Dom que se acolhe na negação da injustiça, no protesto contra o menosprezo pelos direitos humanos e a luta pela paz e pela fraternidade. É por isso que a esperança cumpre uma função mobilizadora e libertadora da história (GUTIÉRREZ, 2000, p. 275).

Mas para Gutiérrez e para a TdL que se iniciava estava bem claro que este futuro não poderia ser nem tão encarnado, que não abrisse espaço para a transcendência, nem espiritualizado, que não tivesse qualquer compromisso com a práxis libertadora. Deveria ser um futuro que iluminasse a realidade, sem conferir a mesma como algo pronto ou acabado, mas em vista de transformação. “Esperar em Cristo é, ao mesmo tempo, crer na aventura histórica, o que abre um campo infinito de possibilidades ao amor e à ação do cristão” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 306). Podemos dizer que, também para a América Latina a “esperança estava no ar” – maneira como Moltmann aponta e explica o contexto do

nascimento de sua teologia –, o que fazia surgir uma ação e um comprometimento com as causas emergentes.

Outro fator que contribuiu para esta recepção da teologia de Moltmann no seio da incipiente teologia latino-americana vem do fato de que, os teólogos latino-americanos daquele momento tinham uma formação com forte influência européia, tanto pelos estudos como também pela questão eclesial em si, conseqüentemente, absorve-se com facilidade esta perspectiva. Se olharmos às primeiras publicações da TdL, elas trazem, praticamente, citações e referências de autores europeus¹⁰. A esperança de Moltmann que aqui aparece, por sua vez, traduz-se em ação (MOLTMANN, 2005, p. 23), uma ação que caracteriza-se como força propulsora de uma nova sociedade.

No entanto, o contexto particular de cada teologia acaba tendo um peso bastante forte em suas relações. Por mais que se busque na teologia de Moltmann uma inspiração, percebe-se ali uma esperança um pouco utópica e não encarnada na realidade. O futuro que ele propõe acaba não sendo localizado no percurso da história, já que vem das promessas e chama a humanidade à sua realização, ao contrário da TdL que parte da práxis. Para os teólogos da libertação, sobretudo para Hugo Assmann, é onde reside o grande perigo, pois a maneira como se concebe esta esperança não encontra ressonância na problemática do Terceiro Mundo (RUBIO, 1983, p. 93-94). De imediato, surgem críticas dos teólogos latino-americanos da maneira como Moltmann aborda e concebe a sua esperança. Entre os expoentes destas críticas destacam-se Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Hugo Assmann, José Miguez Bonino, a quem Moltmann responde com uma carta aberta, entre outros¹¹. Estas críticas fizeram eco no lado de Moltmann que as responde e, ao mesmo tempo, acolhe estes pressupostos em alguns casos. Os mesmos críticos citados acima, já apontam em suas obras que a partir da década de 70, é possível perceber na teologia moltmaniana uma abertura a

estas perspectivas, embora não totalmente¹².

¹⁰ Esta é uma crítica feita por Moltmann à TdL logo no seu início. Ele chegou a escrever a Miguez Bonino em uma carta aberta, perguntando: o que de latino-americano existe na Teologia da Libertação? Mais detalhes sobre este comentário de Moltmann encontram-se nas seguintes obras: MOLTMANN, 2004, p. 185; MOLTMANN, 2000, p. 225-227.

¹¹ Sobre as críticas da Teologia da Esperança de Moltmann apresentamos algumas referências: MOLTMANN, 2004, p. 184-187; GUTIÉRREZ, 2000, p. 273-274; RUBIO, 1983, p. 92-94; A obra seguinte apresenta algumas críticas do ponto de vista metodológico e do conteúdo da esperança, mas parte, exclusivamente, do continente europeu: MARSCH & MOLTMANN, 1972.

¹² No encontro com Moltmann na PUC-Rio em 2011, tivemos a oportunidade de perguntar a ele sobre a esperança no contexto atual. No primeiro dia, perguntamos a ele, onde, no seu olhar, se encontra a esperança no

Em contato com os teólogos latino-americanos, Moltmann amplia o seu horizonte epistemológico, mostra-se receptivo e acolhedor e demonstra ter a capacidade de dialogar e de caminhar em conjunto, em prol de uma grande causa, de uma esperança.

1.2 A recepção da Teologia Latino-Americana da Libertação pela Teologia da Esperança de Moltmann

A grande crítica que Moltmann sofreu foi a de fazer uma teologia a partir do Primeiro Mundo e de estar, com isso, distante das realidades de sofrimento e de conflitos que existem nos países pobres, neste caso específico, na América Latina. Uma coisa era olhar a realidade de cima, outra era viver esta realidade e ter que, a partir da fé, dar uma resposta de esperança a estas condições; uma resposta coerente com o evangelho, mas, também, condizente com a realidade sofrida.

Moltmann conta a sua aproximação com esta teologia de maneira bastante respeitosa. A maneira como ele vê e entende o espírito cristão latino-americano vem da forma como a TdL expressou esta realidade através dos seus escritos, que rapidamente se espalharam pelo

mundo de hoje. Ele respondeu que vê a esperança diante das grandes catástrofes, nas tragédias climáticas que assolam todo o mundo e que atingem, com mais força, os pobres. A esperança da Terra, portanto, deve ser a esperança dos pobres. Foi o que respondeu. Há aqui, seguramente, uma aproximação de sua teologia com a teologia de Leonardo Boff, que explora a sua TdL, atualmente, no viés ecológico. Contudo, entendemos que há uma distância entre a esperança da Terra e a esperança dos pobres, mesmo concordando que uma tem incidência na outra e sabendo que os pobres têm um sofrimento maior com a questão ecológica, pois estão mais vulneráveis as suas tragédias, causadas, muitas vezes, pela própria humanidade. Envolver toda a questão dos pobres dentro da esperança da Terra pode fazer, sem a intenção, que sua esperança desapareça diante das grandes questões, que são importantes, mas que não respondem diretamente as suas perguntas e inquietações. No último dia do encontro, perguntamos a Moltmann como envolver a esperança individual com a esperança global (coletiva). Moltmann respondeu que não separa em sua teologia a esperança individual da esperança global e que uma tem reflexo na outra. A esperança individual está inserida na esperança global. Entendemos o ponto de vista do autor, mas achamos que ele parte do global para atingir o individual, já a TdL parte da esperança individual para atingir o global. É possível dizer que, por mais que o autor caminhou ao lado e aproximou-se muito das teologias da libertação e de outras correntes e expressões, sua reflexão ainda está ancorada dentro do seu próprio contexto, basicamente, europeu. O que é normal e natural. O teólogo crê e reflete o que crê dentro de seu contexto, de sua realidade. Tal crítica apenas aponta a importância do nosso trabalho em aproximar estas duas realidades para favorecer o despertar da esperança em ambos os contextos de maneira plena. É o que sempre buscaram estas duas teologias. Isto não anula o fato de que a escatologia que surge na TdE, mesmo não saindo da prática, pode, pela esperança do ressuscitado e crucificado que ela aponta, despertar para a ação. É o que aconteceu no início e é o que acontece hoje.

mundo¹³. Tal projeção é bastante segura para o autor. Num primeiro momento não havia a aproximação, pois os teólogos latino-americanos procuravam uma identidade própria, cujo *locus* de sua teologia era a exploração das pessoas, os problemas políticos, a questão dos pobres, a desigualdade social e o confronto disso com o plano de Deus etc. Já a TdE e a Teologia Política de J. B. Metz (também contemporânea naquele momento) preocupavam-se mais de assuntos mundiais, como os grandes conflitos econômicos, a paz mundial, o impacto das grandes potências diante das pessoas, o ateísmo europeu etc (MOLTMANN, 2004, p. 186-184).

Com o passar dos anos e com o advento da globalização e de um maior contato entre os povos e as nações, ambas as partes perceberam que esses problemas se multiplicavam tanto em um lugar como em outro. Portanto, era importante um diálogo e uma aproximação, mesmo que para isso fosse necessário manter a origem teológica de cada um, do ponto que partem o seu raciocínio, para uma melhor contextualização da teologia e para uma acentuação prática correspondente (MOLTMANN, 2004, p. 186-184). Por essa razão, não podemos compreender o pensamento teológico de Moltmann apenas com a obra *Teologia da Esperança*. Esta obra, mesmo contendo os grandes fundamentos teológicos do autor, não se mantém sozinha, mas é completada pelo caminhar do autor e de sua teologia, contextualizando a sua vida de fé, pessoal e acadêmica; porém, sempre *com e na* esperança.

Todo este movimento que surgiu com a Teologia da Esperança ao redor do mundo, retornou ao autor e o fez ressurgir na esperança, de acordo com suas palavras, “em formas novas e fascinantes” (MOLTMANN, 2005, p. 23). A Teologia da Esperança não se completa em si, mas caminha para outras obras e escritos, motivados pelo retorno que recebeu de sua esperança. De fato, para Moltmann, a esperança abriu realmente os horizontes da história e a TdL contribuiu demasiadamente para este processo.

Além disso, há um evento que marca a aproximação de Moltmann com esta teologia e com a realidade latino-americana. Isto se torna um marco para o autor e um símbolo de martírio da Igreja deste continente: No dia 16 de novembro de 1989 na Universidade Católica de El Salvador (San Salvador) foram assassinados de modo brutal seis jesuítas e duas mulheres (mãe e filha). Os assassinos queriam silenciar a voz crítica de Ignacio Ellacuría (então reitor da Universidade). O corpo do jesuíta Ramon Moreno foi levado pelos soldados

¹³ Mesmo assim o autor comenta que as primeiras obras da Teologia da Libertação, tanto com Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo e José Miguel Bonino vinham apresentadas num molde totalmente europeu, sem muito destaque a autores latino-americanos. Ver: MOLTMANN, 2004, p. 185. Fato que nós já mencionamos acima. Interessante este apontamento de Moltmann. García Rubio, na sua tese doutoral (obra já citada) tenta enaltecer e dar referências a autores latino-americanos.

até o quarto de Jon Sobrino, também apontado como um suposto alvo dos militares e que estava ausente naquele momento. Ao jogarem o corpo no chão do quarto, um livro caiu da prateleira e se banhando no sangue do mártir, o livro era “*El Dios crucificado*”. Para Moltmann, este livro banhando em sangue se torna um símbolo que une a sua pessoa a Igreja latino-americana, bem como a sua causa¹⁴. Em 1992 ele e sua esposa fizeram sua peregrinação a este lugar, onde se encontra este livro como marca do martírio deste grupo de religiosos e das duas mulheres (MOLTMANN, 2008, p. 18).

Há razões para justificar que uma atualização da mensagem escatológica que aparece na Teologia da Esperança de Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação constitui um fator relevante para a atualidade. Um estudo da escatologia hoje e as suas consequências teológicas, com uma tentativa aproximativa entre estas duas realidades teológicas, proporciona uma atualização da teologia de Moltmann diante da realidade apresentada. O mesmo vai ocorrer com a Teologia Latino-Americana da Libertação.

2 Aproximações entre a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação: uma perspectiva escatológica

Faremos aqui uma aproximação entre as duas teologias a partir de temáticas relevantes, as quais apareceram direta ou indiretamente no percurso histórico das duas teologias. A intenção aqui é resgatá-las e confrontá-las em seus fundamentos e, na nossa reflexão, encontrar pistas possíveis de uma atualização da linguagem da esperança no contexto atual. Não faremos aqui citações e referências que já foram feitas, mas sim, traremos as ideias e, sob nosso olhar, apontaremos os elos possíveis desta aproximação.

- a) *Primeira aproximação: na esperança*: Constatamos que a esperança é um elemento essencial para o desenvolvimento das duas teologias. Na TdE visualizamos que é a esperança a característica que marca o percurso teológico do autor e da obra. Sendo motivada pela promessa do futuro de Deus, que é antecipado pela ressurreição de Cristo, a esperança orienta e anima o tempo presente em direção aquilo que foi prometido. Na TdL, a esperança é a força que persiste na luta do povo, quando por

¹⁴ Este é um assunto que Moltmann sempre retoma quando fala da América Latina e da TdL. Na sua visita ao Brasil em 2008, durante as suas conferências no Instituto Bennett (Rio) e na UMESP (São Paulo), ele teceu comentários a este respeito. Na visita que fez ao Rio de Janeiro agora em 2011, por convite do Departamento de Teologia da PUC-Rio, ele mencionou novamente este episódio no encontro que teve no dia 30 de setembro com professores e doutorandos da PUC-Rio no Centro Loyola, Rio de Janeiro. Este testemunho pode ser encontrado também nas seguintes obras do autor: MOLTMANN, 1998, p. 26-27. Também: MOLTMANN, 2008, p. 18; MOLTMANN, 2004, p. 187.

suas experiências de vida e de comunidade de fé decidem por transformar as estruturas, promovendo vida, justiça e paz. De início, como já apresentamos, denotam-se diferenças de posturas em relação à esperança: a TdE focava a esperança no horizonte das promessas, dirigindo-se ao futuro prometido, mas sem impacto no presente da história; a TdL alimentava a sua esperança no transcorrer da história, motivando-a e transformando-a a partir de uma experiência. Porém, nos dois casos, acentuamos no item anterior que há uma recepção da TdE na TdL que traduz esta esperança por ação, e, também, há um retorno da TdL na TdE que amplia o seu conceito de esperança e passa a compreender melhor as condições e particularidades da história concreta. No caso de Moltmann e da TdE, por mais que a esperança seja visualizada no horizonte das promessas, Moltmann não a vê apenas como uma virtude, mas como uma força, algo que também leva à ação. Com efeito, em vista de uma atualização da mensagem da esperança para o nosso contexto e, ao mesmo tempo, motivados pelo caminho que já se teve dos dois lados, constatamos que qualquer tentativa de reler a escatologia da TdE em aproximação com a TdL deve ser feita – obrigatoriamente – pelo viés da esperança. Este é um ponto certo. A esperança, como virtude teologal, não começa no ser humano, mas irrompe nele a partir de uma experiência de fé, motivada por uma ação primária do próprio Deus. Este Deus que vem com seu futuro e que nos convida a caminhar na sua direção coloca-nos em atitude de esperança. Trata-se de uma esperança ativa que decide caminhar na direção do horizonte prometido e sente este chamado dentro de seu contexto, dentro de sua realidade histórica. Desta forma, é possível aproximar as duas teologias na concepção de esperança, unindo a motivação do futuro prometido com o compromisso na realidade histórica. Assim, a esperança assimila e envolve o contexto atual com todas as suas variantes diante das promessas escatológicas. Ela passará a atuar neste contexto transformando-o, enquanto caminha em direção ao futuro prometido e é iluminada por ele. Podemos perceber esta intencionalidade da esperança na TdL e na TdE com Moltmann, que depois do contato que sua teologia teve com outras manifestações teológicas, abriu espaço para esta intenção e entende também a esperança no ponto de vista da ação, como uma força, sem anular o teor de promessa, próprio de sua teologia.

- b) *Segunda aproximação: da esperança ao Deus da esperança:* A esperança que se desenvolve em Moltmann no percurso de sua vida e de sua teologia e, nas

comunidades nas quais atua a TdL, desdobram-se num encontro autêntico e verdadeiro com o Deus da esperança. Um encontro com Deus que abre possibilidades na história, que apresenta a sua salvação e envolve a todos com sua graça, convidando-os a participar de suas promessas, rumo ao horizonte futuro. Por ser virtude teologal, esta esperança que se descortina nas duas teologias revela-nos o Deus de sua causa. O Deus que tem a promessa como algo elementar de seu ser. Um Deus que promete um futuro à sua criação e a motiva à espera ativa do mesmo. Este Deus da esperança pode ser percebido tanto na TdE quanto na TdL. Se pegarmos, inicialmente, a TdE, veremos que Moltmann procura desvendar o rosto deste Deus promitente dentro das promessas do AT, que aos poucos e dentro de uma pedagogia divina revelam o rosto de Deus à sua criação e aproximam dela a salvação que dele provém. Na TdL busca-se compreender o mundo como única história, na qual Deus atua junto a seu povo e o liberta da escravidão e da opressão. Parte-se aqui da experiência do Êxodo, que nos mostra um Deus compassivo; um Deus que não fica isolado do mundo que criou, mas que participa dele e o transforma em terra de liberdade. Este Deus da esperança, que aparece fortemente nas duas teologias, apresenta-nos o Cristo ressuscitado e seu futuro. Cristo assegura-nos em esperança e sua causa torna-se para nós objeto da mesma. O encontro com o Deus da esperança aparece também nas duas teologias em situações particulares: Moltmann, no seu caso, encontra-se com o Deus da esperança em um momento difícil e crucial de sua vida. Ali ele faz a experiência e esta o transforma e o conduz até os dias de hoje. Esta experiência é refletida na sua teologia, ponto que já abordamos. Os teólogos da libertação, por sua vez, fazem suas as experiências do povo que sofre. Oferecem a estes pequenos uma voz teológica, capaz de desvendar no mistério de Deus o horizonte da salvação; entende-se a realidade, contesta-a e a supera na presença do Deus da esperança. Na TdL vemos o Deus que se revelou em Cristo como aquele que promove a esperança e na vitória daquele que venceu a morte, tem-se a promessa contra todo o tipo de mal e de dominação. Tendo isso claro, entendemos que, para ambas as teologias a esperança que se discorre vem e caminha para o Deus da esperança. Esta é uma aproximação certa, já perceptível dos dois lados.

- c) *Terceira aproximação: do Deus da esperança ao Deus libertador:* Este é um ponto que a TdL deu um passo a mais do que a TdE e esta postura pode ser de suma importância para o diálogo com o mundo atual. Vejamos. A TdE se desenvolve

biblicamente a partir das promessas de Deus na história. Temos um Deus que promete a sua presença junto a seu povo e a realização das mesmas caracterizam-se em esperança. Esta esperança se desdobra no AT e culmina no NT, onde o Cristo ressuscitado é a realização plena de tudo o que foi prometido, mas, em vista do futuro da criação, é também uma promessa para todos nós. Este futuro que nos é antecipado em Cristo motiva-nos em esperança e nos convida ao banquete do Reino. A TdL, por ser uma teologia que se desenvolve junto a história do povo sofrido e pobre da América Latina e, por ter no rosto do pobre um aspecto particular de seu raciocínio teológico, entende a esperança que se desenvolve na sua teologia como uma esperança de libertação. Para ela, não basta apenas esperar o futuro prometido, há que libertar-se das amarras políticas, sociais, religiosas (e também teológicas) que impedem e que são obstáculos à realização plena da esperança. A TdL falará do ser humano concreto, daqueles e daquelas que são vítimas de um sistema estrutural e de uma história de colonização massacrante; falará ao ser humano individual, mas tentará compreendê-lo sempre no coletivo, pois em toda a situação de pobreza e de injustiça há uma causa maior que deve ser superada. Só assim, pode-se falar em libertação. Este é o ponto. A base epistemológica que a TdL vai buscar para entender Deus como o Libertador vem da experiência do Êxodo. Ali temos o Deus que liberta e caminha junto com seu povo; o Deus que ouve o clamor e decide por libertar; o Deus que vai a frente e conduz o seu povo no deserto, rumo à terra prometida. É o Deus que liberta o seu povo do jugo do Faraó. Temos então a imagem do Deus Libertador. A TdE pode caminhar nesta direção, pois quando nos apresenta o ressuscitado, o faz sempre como aquele que foi crucificado. Ora, se entendermos o caminho que Jesus percorre até a cruz e entendermos as causas do Reino, poderemos certamente entender que o Deus da esperança é também o Deus libertador, sem perder o foco, mas ampliando o horizonte de compreensão. Além disso, aproximando a intenção do caminho do crucificado, temos também a aproximação da TdE com a TdL que tem no Cristo alguém que se torna próximo daqueles que sofrem e, que por amor, decide por libertá-los, torna-se solidário e na sua ação suscita esperança.

- d) *Quarta aproximação: no Cristo Ressuscitado e Crucificado – esperança e libertação:* Continuamos o raciocínio acima. Tanto para a TdE quanto para a TdL o Cristo ressuscitado é o Cristo crucificado e vice-versa. Este é um ponto básico para a fé cristã. A ressurreição não anula a cruz, mas a enche de conteúdo escatológico, dá-lhe

sentido e garantia. Ao olharmos a ressurreição estamos diante do futuro prometido, que por graça de Deus nos é antecipado escatologicamente. Firma-se a nós em promessa, orienta-nos para a vida e para a certeza da salvação. Ao contemplarmos a cruz – o Cristo crucificado – e iluminados sempre pela ressurreição, estamos diante da opção de Jesus e do seu caminhar pelo Reino de Deus, o qual somos chamados, convidados a participar. A cruz não tem a última palavra e não revela todo o mistério, mas transcende a si mesma e revela-nos o que está oculto (*absconditum*): o futuro do próprio Cristo que venceu a cruz e transformou a mesma em um sinal salvífico. A cruz está fincada na terra e aponta para o céu. Estar fincada na terra significa ligar-se as coisas desta terra, as quais não se pode fugir, mas que se deve buscar e transformar. Apontar para o céu quer dizer a que se destina e de onde vem a sua força e a sua esperança. O Cristo ressuscitado e crucificado é, portanto, uma promessa autêntica. Não se chega ao ressuscitado sem a experiência da cruz, sem o encontro com o crucificado. E, no encontro com o crucificado, o encontro com os crucificados da história. É um encontro necessário diante do compromisso cristão, diante do seguimento do homem de Nazaré. É uma experiência de esperança e de libertação.

- e) *Quinta aproximação: em Cristo, o caminho do Reino de Deus:* Quando falamos de Reino de Deus estamos falando de um projeto que perpassa pelas duas teologias. Reino de Deus é promessa de Deus, enquanto futuro; mas também é realidade de ação, enquanto missão. A proposta deste Reino futuro deve tornar-se realidade na missão da esperança, trazendo para o momento presente as mesmas opções de Jesus Cristo em sua vida terrena, atualizando-as na história e intensificando a sua mensagem. Nós vamos encontrar esta intenção na TdE e na TdL. É um elemento que aparece fortemente em Moltmann e nos diversos teólogos da libertação, sendo aqui, na TdL, algo visível e concreto, pois viabiliza a construção de uma nova sociedade, onde se possa reinar o amor, a justiça e a paz. Reino é promessa, mas não somente, é realização. Para buscar compreender o horizonte deste Reino no contexto atual e na base escatológica da TdE em aproximação com a TdL, faz-se necessário percorrer o caminho do homem de Nazaré e acolher a sua proposta de Reino. Em Cristo – *ressuscitado e crucificado* –, temos um Reino que já atua neste mundo, que intensifica a sua promessa e que nos traz vida, vida nova. Em Cristo, temos um Reino que é capaz de fazer justiça, de promover a paz e de viver o amor. A opção de se colocar no caminho de Jesus Cristo e neste caminho desvendar a concretização do Reino de Deus

é algo que existe nas duas teologias, podendo, pois, aproximar-se nesta intenção. O Reino é promessa (TdE), mas também é ação (TdL). A ação só existe em virtude da promessa que se realiza totalmente na ação do Reino, melhor dizendo, na missão da esperança cristã.

- f) *Sexta aproximação: na missão da esperança cristã:* Todo o esforço que estamos fazendo neste estudo da escatologia que se encontra na TdE em aproximação com a TdL no contexto atual, que na nossa intenção parte da noção de esperança, deve, obrigatoriamente, dirigir-se à missão, à missão da esperança cristã. A TdE e a TdL são duas teologias contextuais, ou seja, procuram pela fé responder as questões do contexto em que estão inseridas e de onde surgem. Já assinalamos que o contexto de nascimento de cada uma destas teologias é distinto, mas que elas comungam de um mesmo projeto no mundo, que é a implantação do Reino de Deus. Um Reino que vem com Cristo, que antecipa-nos em promessa o futuro de Deus, mas que nos coloca em missão e ação já neste mundo. Para nós, é na missão da esperança cristã e no contato com a sociedade atual que a esperança deve mostrar a sua força e dar a razão de sua existência. Uma aproximação entre as duas teologias no enfoque da missão torna-se favorável e, também, conseqüente, já que a esperança cristã não é uma esperança passiva, mas ativa; é uma esperança que atua na história, que mobiliza o contexto em que se encontra e procura fazer com que o Reino de Deus já aconteça em seu meio. Fortalece-se pela promessa, mas inquieta-se por uma realização. Aspira para o *ainda não* prometido, mas coloca-se em serviço, em missão, *já* neste mundo. Esta ação que vem de Deus em nosso favor, que por graça nos antecipa o seu futuro, o futuro de seu Reino, provoca em nós, enquanto comunidade de fé, um movimento na sua direção; provoca-nos a um impulso novo e transformador. Deus vem até nós com o seu futuro e nós caminhamos em sua direção como resposta de fé, vivendo em esperança e agindo no amor. Uma aproximação entre a TdE e a TdL pode ser contemplada na missão da esperança cristã, pois o acolhimento da promessa, impulsiona o agir cristão na sociedade, coloca-nos em missão.

Estas pistas aproximativas que apresentamos acima identificam aspectos presentes e convergentes nas duas teologias. Neste momento, apenas extraímos, sob nosso olhar, algumas ideias que são possíveis e que merecem atenção. Cabe-nos agora, caminhar para as conseqüências teológicas deste evento. Nas palavras de Gutiérrez: “Esperar em Cristo é, ao

mesmo tempo, crer na aventura histórica, o que abre um campo infinito de possibilidades ao amor e à ação do cristão” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 306).

Que esta espera do Cristo que vem possibilite a ação do Reino diante do nosso mundo e que o amor abra infinitas possibilidades para a ação do cristão. É o que cremos e é o que esperamos

.

Como conclusão: duas consequências teológicas desta aproximação

1) Toda a teologia que ser quer “da Esperança” é libertadora e toda a teologia que ser quer “da Libertação” é da esperança.

Esta consequência teológica que apontamos aqui perpassa pela nossa proposta de trabalho aqui, que quer – tanto no contexto atual como no contexto de origem destas manifestações ou expressões teológicas – fazer uma aproximação entre elas para atender as necessidades e urgências da sociedade e da Igreja atuais, sob a perspectiva da escatologia; não só no seu aspecto sócio-político, cultural e estrutural, mas também (e principalmente) no seu aspecto teológico-religioso, que é o que posiciona toda a ação da teologia no contexto sócio-político, cultural e estrutural.

Entendemos também que, estas manifestações ou expressões teológicas que aqui estudamos, por mais que se destaquem e chamem para elas mesmas um aspecto particular da teologia (aqui, especificamente, esperança ou libertação) elas constituem e fazem parte de um todo da teologia e sua intenção perpassa por esta condição. O que não impede que por um tempo elas sintam a necessidade de “separar-se”, ou de “caminhar ao lado” (digamos assim) para afirmar aquilo que estão propondo e não serem anuladas por um todo maior. Pelo fato de ambas as teologias aqui mencionadas serem teologias cristãs, elas têm no Cristo – Ressuscitado e Crucificado – o seu fundamento. Tudo aquilo que decorre em seus discursos traz este ponto como referência fundante. Agora, se quisermos destacar a importância e relevância destas manifestações ou expressões teológicas para o tempo atual, faz-se necessário perguntar sobre as possíveis respostas que elas podem oferecer, bem como, o conteúdo que trazem; de maneira mais específica, se o modo como abordam o conteúdo da fé cristã pode transmitir algo de real e concreto (com esperança e libertação) para as pessoas de hoje.

Surgem algumas questões: o que é atual na TdE e na TdL? Como a sua mensagem pode trazer à nossa sociedade, que como vimos apresenta-se num mundo adulto, não mais

totalmente cristão, pós-moderno e, por vezes, sem esperança? Como atualizar a mensagem que é colocada em suas teologias diante das misérias do mundo, da fome, dos pobres, dos novos problemas sociais, das questões ecológicas, políticas e religiosas?

Com certeza, se fixarmos o nosso olhar apenas em seu passado e não descortinarmos uma atualização para o tempo presente nós estaremos anulando o que lhes é próprio e específico, e não resgataremos a novidade que suscitaram no contexto teológico e eclesial. Estaremos, também, desconsiderando a grande riqueza que possuem que é trazer para a fé cristã uma reflexão crítica da fé, de modo contextualizado. Como consequência do nosso estudo sobre a TdE de Moltmann em aproximação com a TdL, podemos afirmar que, a perspectiva libertadora está presente na TdE, como, certamente, a esperança; do mesmo modo, na TdL está presente a esperança, como, seguramente, a libertação. Não são dois caminhos e nem duas propostas, mas uma e a mesma esperança que se desperta através do futuro de Deus que nos é revelado e prometido por Cristo, e que, por decorrência da fé, nos convoca a uma missão de esperança, que também é libertadora, portanto, da libertação. Acentuamos que, é correto sustentar a ideia de que toda a teologia que ser quer “da Esperança” é libertadora e toda a teologia que ser quer “da Libertação” é da esperança.

Esta percepção teológica nos conduz a uma concepção de “esperança libertadora”. Tal intencionalidade que aqui se desdobra afirma que a esperança cristã não é passiva, mas ativa; é, portanto, uma esperança em ato, que acolhe o futuro de Deus na fé e parte em missão. Uma esperança libertadora.

2) Uma esperança libertadora

O cristão é chamado a anunciar a esperança no mundo em que vive. Deve dar razões da sua esperança, mesmo que o mundo e o contexto atual digam que ela é algo supérfluo ou desnecessário. Deixamos claro que, o horizonte de nossa esperança está na luz do Cristo Ressuscitado e Crucificado e é para o seu futuro que estamos destinados, em quem seremos novas criaturas (cf. 2Cor 5,17), mas que hoje, pela fé e sustentados no amor de Deus, nós caminhamos em esperança. Caminhamos no seguimento de Jesus na proposta de seu Reino, rumo ao futuro que nos foi prometido. Este é o futuro que esperamos e que se torna real e verdadeiro em Cristo, e para nós, ainda, promessa de vida e plenitude.

Deste modo, a espera para o cristão não é passiva, mas ativa; ela se faz em ato e projeta-se à transformação total, tanto interiormente, pelo contato e experiência de Deus, quanto exteriormente, pelo compromisso que assumimos na fé. Dizemos, então, que, esperar

este futuro ainda ausente e se lançar no seguimento de Jesus, e junto a isso, empenhar-se na proposta do Reino anunciado por ele é, com certeza, um sinal concreto da esperança que se realiza em missão. É algo que se torna possível pela ação do Espírito, derramado sobre nós pelo amor de Deus que nos chama e que nos atrai, fazendo-nos sentir já no momento presente este *kairós* transformador e anunciador do futuro.

Por certo que, a afirmação de que a esperança cristã é libertadora faz-se, seguramente, verdadeira. Pois, compreende-se esta esperança de modo ativo, em ato, portanto, é transformadora e vivificadora do futuro que se espera. Compreender a esperança em perspectiva libertadora vai de encontro com a definição de escatologia que Moltmann propõe na sua Teologia da Esperança, que é tanto aquilo que se espera como o ato de esperar (MOLTMANN, 2005, p. 30). O que se espera, entendemos aqui como o futuro de Deus, e tudo que dele provém; o ato de esperar, basicamente, é a esperança, que vista no horizonte da ação, passa também ao caráter libertador. Uma esperança libertadora.

Dentro deste viés é possível atualizar a mensagem destas duas teologias que se aproximam e provocar a partir delas uma resposta coerente e autêntica às situações atuais, vividas na América Latina como em todo o mundo. Uma esperança libertadora tende a interagir no meio em que vive, torna-se sensível à realidade, portanto, acolhe a mesma em seu agir, mas frente a isso, lança a esta realidade um sentido novo, último, verdadeiro, autêntico, pois se alimenta no futuro que espera. Uma esperança libertadora não ficará alheia ao que acontece a sua volta, mas tenderá a ser eficaz e a agir com exatidão na proposta do Reino de Deus.

A base da esperança cristã é a ressurreição de Cristo. A esperança que surge deste evento único e irrepetível nos liberta para uma nova vida em Cristo, torna-nos novas criaturas diante dele no amor. Ser, em Cristo, nova criatura, é viver na esperança e acolher a liberdade que dela provém. É comprometer-se com a causa do Reino que ainda se espera, mas que já se vive. Provocando ainda uma discussão, poderíamos perguntar: o que o evento da ressurreição de Cristo diz ao ser humano de hoje? O que este evento, carregado de esperança escatológica, anuncia aos pobres e a todos aqueles que sofrem e que são perseguidos e abandonados, que caíram numa vida sem sentido? Como e com que força anunciamos ao mundo esta que é a razão da nossa esperança? Pelo caminho que fizemos até aqui acreditamos que este anúncio da esperança para o mundo atual, com todas as suas variações e vicissitudes, deve ser libertador, portanto, uma esperança libertadora. Uma força que já acontece na história, mas que aponta e espera para além da história; uma força que acolhe o futuro de Deus que vem como dom e graça, e que por esta razão, compromete-se e projeta-se a este futuro em missão.

Sobre isso, diz Moltmann: “A esperança cristã, pela resistência prática e pela transformação criadora, questiona o que é existente e assim está à serviço do que há de vir” (MOLTMANN, 2005, p. 411). Mais: “Todo aquele que crê e tem esperança é *vocatus* e deve colocar a sua vida a serviço de Deus, na cooperação do reino de Deus e na liberdade da fé” (MOLTMANN, 2005, p. 411)¹⁵.

A esperança escatológica já age na história, e nela somos chamados a frutificar os dons que recebemos, multiplicando-os, em comunhão, para o benefício de todos. Isto foi o que pretendemos apresentar com a temática: *Aproximações entre a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação em uma perspectiva escatológica*.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Teologia della speranza umana*. Brescia: Queriniana, 1971.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. *Fé e eficácia*. O uso da sociologia na Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1991.

ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberacion*. Sígueme: Salamanca, 1973.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BOFF, Lina. A esperança como teologia da história. Relendo as nossas Conferências Episcopais. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 35, p. 133-153, maio/ago. 2010.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

KUZMA, Cesar Augusto. *O futuro de Deus na missão da esperança cristã*: um estudo da escatologia na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/19888/19888_1.PDF>. Acesso em: 31 jul 2012.

MARSCH, W. -D.; MOLTMANN, Jürgen. *Discusión sobre teologia de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*: Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. 3. ed. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.

¹⁵ Ibid. Grifos do autor.

MOLTMANN, Jürgen. *La Iglesia fuerza del Espiritu*. Salamanca: Sígueme, 1978.

MOLTMANN, Jürgen. *Weiter Raum*. Eine Lebensgeschichte. München: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*. Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*. Uma pneumatologia integral. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. (Ed.). *Biografia e teologia*. Itinerari di teologi. Brescia: Queriniana, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. Teologia latino-americana. In: SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 225-227.

MOLTMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*. Um testemunho para a América Latina. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2008.

POZO, José del. *História da América Latina e do Caribe*. Dos processos de independência aos dias atuais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

RUBIO, Alfonso García. *Teologia da Libertação: política ou profetismo*. São Paulo: Loyola, 1983.

A RESISTÊNCIA CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA E O DESPERTAR ISLÂMICO NO IRÃ: UM ESTUDO SOBRE O PAPEL DA RELIGIÃO NAS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS DO SÉCULO XX

*Adnan Abdallah El Sayed**
*Patrícia Simone do Prado***

Resumo

O cenário internacional na segunda metade do século XX foi marcado por golpes de Estado e implementação de regimes ditatoriais nos mais diversos países em todos os continentes. Neste contexto, surgem movimentos de libertação que, sob diversas inspirações ideológicas, se unem na esfera política em oposição a tais regimes. Em alguns desses movimentos a religião se apresenta como uma força mobilizadora nas ações de conscientização e resistência. Na América Latina este tipo de ação será vista em movimentos como o da Teologia da Libertação que, inspirada nos evangelhos e na pessoa de Jesus, busca nas fontes cristãs os princípios de sua luta contra a opressão e a exploração. No Irã, por sua vez, o Despertar Islâmico, que culminou na Revolução Iraniana, fundamentará suas bases de ação contra a tirania e a injustiça nas fontes sagradas de sua religião. Inseridos em continentes diferentes e com perspectivas teológicas distintas, nossa hipótese é que a Teologia da Libertação e o Despertar Islâmico apresentavam algo em comum: a busca por uma sociedade mais justa e a libertação do oprimido. Baseados em uma teologia contextualizada, tais movimentos marcaram sua época e deixaram na história rastros não apenas de uma resistência, mas de uma fé prática que não se desvincula da realidade política em sua missão religiosa. O presente trabalho procura identificar, a partir de um enfoque teórico-analítico, as bases teológicas que respaldam a atuação de ambos os movimentos religiosos nas transformações políticas e sociais, buscando também verificar os possíveis diálogos entre si.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Despertar Islâmico. Religião.

Introdução

De que é feita a história da humanidade? Quais elementos se repetem entre os séculos de sua existência e o que é capaz de transformá-la? O que foi superado e o que ainda permanece neste processo evolutivo?

Conhecimento, conquistas, desenvolvimento. Exploração, opressão, morte. A mente que reduz a dor é capaz também de produzir os sofrimentos inimagináveis. Sobre isso basta lembrar que só no último século a humanidade vivenciou duas grandes guerras deixando como espólio um mundo fragmentado e cada vez mais ávido pela supremacia e pelo poder.

* Mestrando em Economia do Desenvolvimento. Bolsista CAPES da UFRGS – adnan13_8@hotmail.com

** Mestranda em Ciências da Religião. Bolsista CAPES da PUC Minas – ppsprado@hotmail.com

Mas nem só de lágrimas e sangue é escrita uma história. A força geradora de dor também é capaz de produzir um contra-ataque, uma resistência, revelando, entre os escombros, o surgimento de vozes que ecoam em diferentes idiomas, de diversas nações e distintas religiões, uma mensagem que se faz inteligível por todos que comungam de um mesmo ideal: justiça e paz.

Na procura destas vozes o trabalho que se segue tem como objetivo “ouvir” dois movimentos de luta e resistência que influenciaram e influenciam gerações: a Teologia da Libertação na América Latina e o Despertar Islâmico no Irã, no intuito de compreender a origem destas propostas, estudar suas bases teológicas e verificar até que ponto a religião pode e deve influenciar as lutas sociais.

1 O século XX e o contexto político mundial

Século XX: o século das certezas e incertezas. Este talvez pudesse ser o título de um conto ou um livro de crônicas, mas aqui ele é o começo da narrativa de um dos séculos mais sangrentos e ao mesmo tempo com o maior índice de descobertas e desenvolvimentos vividos pela humanidade até hoje. Século que

[...] começou sob um clima de animosidade contínua entre as grandes potências. [...] O grande modelo civilizatório era a deslumbrante Paris, a "Cidade Luz", e a ideologia cientificista vivia seu apogeu, pois se acreditava que, com o auxílio da ciência, todos os problemas do mundo deveriam ser resolvidos. Na ciência era a Alemanha que se destacava, com suas universidades, escolas técnicas superiores e revistas especializadas. Sua influência se estendia para além da Europa, alcançando países como Estados Unidos e Japão. O desenvolvimento tecnológico era outro fator de deslumbramento. (STANCIK, 2009, p.448).

O capitalismo monopolista gerava a corrida expansionista¹ e as disputas entre as nações pelo controle do mercado e de territórios fazia surgir alianças que dividiram o continente europeu em duas poderosas forças: a Tríplice Aliança, com Alemanha, Império Austro-Húngaro e Itália; e a Tríplice Entente formada por França, Inglaterra e Império Russo. Com esta divisão, a Europa e o mundo se encontravam em estado de alerta, pois qualquer conflito entre um dos envolvidos poderia ter consequências generalizadas.

¹ A expansão capitalista resultou na dominação de boa parte dos continentes africano e asiático, provocando o crescimento do movimento operário que reivindicava a ascensão do proletariado ao poder, indo contra os interesses da burguesia dominante. A Europa era responsável pela produção de 62% de todo produto exportado no mundo e cerca de 80% dos capitais aplicados no exterior revelando a hegemonia concentrada nas grandes potências: Inglaterra, França, Império Austro-húngaro, Império Russo, Império Alemão e a Itália unificada.

E foi o que aconteceu: em junho de 1914 o herdeiro do trono Austro-húngaro é assassinado por um militante sérvio em Sarajevo, capital da Bósnia, resultando no eclodir daquela que seria o começo de uma sangrenta história nas páginas da humanidade: a Primeira Grande Guerra Mundial. Além de um rastro de morte, instabilidades políticas e econômicas, essa trouxe mudanças radicais no mapa geopolítico da Europa e do Oriente Médio estendendo assim suas consequências por vários longos anos após seu término.

Em 1916, França e Grã-Bretanha, assinaram um acordo secreto, Sykes-Picot, que, com a fragmentação do Império Otomano, transformou o Oriente Médio em 'zona de influência permanente' franco-britânica. Durante a Primeira Guerra Mundial, o Irã se converteu em campo de batalha, apesar de ter declarado sua posição de neutralidade. (COGGIOLA, 2008, p.33).

A guerra termina. Os veteranos voltam para casa trazendo sequelas na alma e no corpo. Os países vencidos são divididos entre os vencedores que além de ocuparem os territórios das nações vencidas, passam a impor duras condições a estas. Uma *grande depressão* assola o mundo. O nacionalismo cresce e com ele a ascensão de governos totalitários. Os restolhos da guerra ascenderiam um novo conflito.

Os anos seguintes, 1918 – 1939, o mundo viveria o desenvolvimento de duas propostas políticas distintas e que viriam a se conflitar posteriormente: o socialismo e o fascismo. Com a crise da sociedade liberal, o mundo passa a questionar a validade da crença no progresso ilimitado, na defesa da democracia liberal e das liberdades, dando abertura para o desenvolvimento destas duas novas propostas alterando assim, a realidade política-econômica do período.

Após um período de 25 anos do término da Primeira Grande Guerra, o mundo voltaria a reviver as atrocidades de um conflito bélico quando em 1º de Setembro de 1939, a Alemanha de Adolf Hitler invade a Polônia dando início àquela que marcaria as páginas da história como a Segunda Grande Guerra Mundial. Uma guerra com proporções globais e investimentos tecnológicos e científicos nunca antes vistos num clima de barbaridade em que não se distinguiu civis de militares. Pela primeira vez o mundo viu os horrores de uma arma nuclear.

Com um saldo de mais de 70 milhões de mortos e uma Europa destruída e enfraquecida pela Guerra os vencedores retornam para casa e trazem consigo a nova divisão do mundo em dois blocos comandados pelos EUA e sua política capitalista e outro pela URSS e seu projeto socialista. Mais uma vez os restos do conflito bélico serão utilizados para o surgimento de um novo tipo de guerra, agora uma Guerra Fria.

Dividido entre esses dois eixos o mundo passou a vivenciar uma guerra que, ao contrário das anteriores, utilizava como método o confronto não bélico diretamente, mas sim o ideológico, político, econômico e militar entre os EUA e a URSS. Uma guerra que perdurou até os anos 90 gerando um estado de tensão permanente.

A ideologia fundante desta nova modalidade de confronto era o binômio “supremacia/aniquilamento”, significando a defesa como estratégia de ampliação das áreas de influência a fim de garantir alianças contra o inimigo que deveria ser destruído, pois este representava a ameaça não apenas local, mas global. Esse era o discurso criado pelos EUA sobre a URSS como sendo um inimigo que procurava destruir o capitalismo, o “perigo vermelho” deveria ser aniquilado.

A doutrina Truman baseava-se na noção operacional de contenção [...]. Segundo essa concepção, a União Soviética apresentaria um antagonismo inconciliável com o mundo capitalista, e a sua “tendência expansionista” só poderia ser detida mediante a hábil e vigilante aplicação de uma contraforça em uma série de pontos geográficos e políticos em constante mudança, correspondentes a mudança e manobras da política soviética. (MAGNOLI, 1996, p.53).

Este período de Guerra Fria, 1945 a 1991, marcará não apenas a Europa, mas alcançará a América Latina e o Oriente Médio gerando conflitos bélicos, mudanças de governos e surgimento de resistências nos mais diversos contextos. A interferência das duas grandes potências – EUA e URSS – no resto do mundo não se limitou a busca de alianças, mas em uma dominação ideológica a partir de implantação de governos submissos a suas políticas. Uma dominação que não media os meios para alcançar o seus fins.

1.1 Resistindo ao jogo da Guerra Fria

Se há algo que muda significativamente nos anos que se seguiram após a Segunda Grande Guerra Mundial foi à participação e interferência dos EUA em países do Oriente e Ocidente em uma disputa sem fim por hegemonia global na chamada Guerra Fria revelando, agora, estratégias e formas de guerras irregulares². Este é um ponto marcante e importante de se analisar, pois desde o seu surgimento não apenas as convenções belicistas mudaram, mas a própria entrada no território do outro, invalidando tratados e convenções internacionais.

Nesse período, mais especificamente entre os anos de 1960 e 1970, o mundo vivenciou a destituição de poderes legítimos em prol da implantação de governos ditatoriais,

² “Em termos práticos, guerra irregular é todo conflito conduzido por uma força que não dispõe de organização militar formal, e, sobretudo, de legitimidade jurídica institucional”. (VISACRO, 2009, p.13).

muitos patrocinados e apoiados pela política estadunidense. O receio de que comunistas chegassem ao poder foi um dos motivos legitimadores dos golpes de Estado na América Latina, Central, África e no Oriente Médio³, provocando mudanças políticas, econômicas e sociais.

Na América Latina, a interferência veio sob a forma de ajuda econômica que tinha como objetivo real reforçar a política norte-americana de controle e dominação ideológica. Imbuído do discurso de desenvolvimento econômico através de projetos como o da *Aliança para o Progresso*⁴, os EUA demarcou os territórios latinos a fim de impedir que os ideais de soberania das nações proliferassem e que as ideias soviéticas tomassem o poder. Todos os países da América Latina, com exceção de Cuba, assinaram o projeto que se revelou, com o tempo, ineficiente diante da realidade opressora e excludente.

[...] o contexto sócio-político também era conflituoso. A revolução Guatemalteca de 1944 e a Revolução Boliviana de 1952 provaram que era possível assumir o poder estatal a partir de uma insurreição armada de trabalhadores e camponeses, ainda que por pouco tempo. A Revolução cubana seguiu esta mesma tendência, e conseguiu estabelecer-se no poder. Os Estados Unidos consideraram que deveriam oferecer uma resposta política e econômica à altura da complexidade deste quadro de instabilidade social. [...] Nesse sentido, à Aliança para o Progresso coube o papel de apresentar os Estados Unidos como o grande aliado para a superação da condição de “subdesenvolvimento” da América Latina. [...] Frente ao quadro social de crescente tensões pelo continente latino-americano, no qual as demandas por transformações significativas estavam na ordem do dia, os Estados Unidos precisaram apresentar propostas que tivessem pelo menos a aparência de uma revolução. Em razão deste objetivo de interferir nas lutas sociais do período a Aliança para o Progresso desempenhou uma clara *função ideológica*, constituindo um importante *instrumento de luta* no combate ao comunismo e às esquerdas na América Latina. (SILVA, 2008, p.16-17).

A crescente desigualdade social atrelada ao endurecimento dos governantes através das ações alicerçadas na *Doutrina de Segurança Nacional*⁵ geraram movimentos de resistência que se diferenciavam nas formas de atuação⁶, mas que tinham em comum um objetivo: a busca pela libertação frente ao governo ditatorial e corrupto. Isto levou a política externa americana e a política local a apertarem o cerco contra os “inimigos” do Estado que

³ No Oriente Médio somava-se ao discurso, que legitimava a implantação de governos ditatoriais, a ameaça de inimigos externos e o receio de que fundamentalistas islâmicos ocupassem o poder.

⁴ O projeto contava com o empréstimo de 20 bilhões de dólares para o período de 10 anos (1961-1970).

⁵ Construída sobre a ideologia de “inimigo interno público” que nada mais era que a ideia incutida sobre os sujeitos da necessidade se combater a influência comunista foi uma das armas utilizadas por governos ditatórias como os do Brasil (1964) Chile (1973) e Argentina (1976) para legitimar a ação dos militares na luta contra o “perigo vermelho”. Um dos elementos da Doutrina foi a Escola das Américas que, instalada no Panamá, tinha como objetivo preparar as nações latino-americanas para manter o equilíbrio frente aos movimentos sociais de esquerda garantindo assim a política estadunidense nestes territórios. Mais de 60 mil militares de países como Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia e grandes ditadores como General Manuel Noriega (Panamá) e General Hugo Banzer (Bolívia) receberam treinamento nesta Escola.

⁶ Desde movimentos políticos pacíficos até guerrilhas armadas.

surgiam transvestidos de assalariados, sindicalistas, estudantes, lideranças religiosas, entre outros.

Entre os anos de 1964 e 1985 o Brasil viveu um dos períodos mais conturbados de sua história que se configurou em um governo ditatorial militar. Com a exclusão da população civil da participação dos processos e decisões referentes à nação, os 21 anos que se seguiram foram marcados pelo terror provocado por um Estado que desmobilizou as representações sindicais e organizações civis, decretou ações autoritárias e opressoras, como os Atos Institucionais, em nome da pretensa busca por “Segurança e Desenvolvimento”.

É nesse contexto de ditadura, opressão, intervenção externa que surge um dos movimentos de resistência que tinha como projeto ser voz a favor do oprimido. Formado por clérigos, intelectuais e comunidade, crescia na força do discurso teológico e nacionalista que entre outras coisas, criticava a influência do capital estrangeiro que surgia como uma arma de dominação e aprofundamento das desigualdades sociais.

Utilizando-se de uma hermenêutica contextualizada, a leitura dos Evangelhos encontrará na realidade social seu lugar de aplicação, marcando assim, um dos aspectos inovadores do movimento: discurso e prática teológico-social-cristão. Este movimento, cunhado de Teologia da Libertação⁷, conclamará à participação da Igreja como agente de transformação social e terá nos pobres sua opção preferencial.

No fundamento da teologia da libertação se encontra uma mística: o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente. [...] Parte-se da realidade miserável como a descreveram os bispos em Puebla , “como o mais devastador e humilhante flagelo que é a situação de desumana pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, vítimas de salários de fome, de desemprego e subempregos, da desnutrição, da mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde e de instabilidade no trabalho”. Quem não se apercebe desta realidade escandalosa não pode entender o discurso da teologia da libertação. (BOFF, 1979, p.11).

Nascida na América Latina⁸ a Teologia da Libertação será o movimento próprio de um povo que busca em sua realidade a saída para suas mazelas. Nesta mesma linha de ideal, o da

⁷ Influenciada pelo Evangelho social que chega ao Brasil através do missionário e teólogo presbiteriano Richard Shaull; pela Teologia da Esperança representada pelo teólogo reformado Jurgen Moltmann e pela Teologia Política que tinha dois grandes expoentes o teólogo católico Johann Baptist Metz e teólogo batista Harvey Cox, a Teologia da Libertação terá em sua base o olhar direcionado ao oprimido. A pergunta central que guiará este movimento é: como os cristãos podem e devem ser agentes de libertação para este tempo? A resposta está no olhar atento para a realidade a fim de se conscientizar das formas de opressão a que se encontra o homem e assim buscar através dos ensinamentos e práticas cristãs a libertação para este tempo.

⁸ O termo *Teologia da libertação* para o movimento que tomava voz dentro do círculo cristão católico foi cunhado pelo peruano Gustavo Gutierrez em 1971 ao publicar sua obra com o mesmo nome. Antes de Gutierrez este termo aparecerá no lado protestante na obra de Rubem Alves que receberá, porém o título de *Da esperança* .

libertação política e social, no Oriente surge outro movimento de destaque, o Despertar Islâmico no Irã. Tendo na liderança o Ayatollah⁹ Khomeini, o Despertar trará ao mundo “[...] uma das maiores revoluções da história, que só se compara com a francesa, a russa ou a chinesa” (DEMANT, 2004, p.231), resultando na implantação de um novo tipo de Estado, a República Islâmica do Irã.

Herdando do Império Persa, uma civilização milenar¹⁰ rica nas influências culturais e científicas, o Irã sempre foi palco de disputa e cobiça por sua estratégica posição geográfica¹¹ e também por suas riquezas naturais, em especial o petróleo. A riqueza cultural frente às tentativas forenses de dominação produziram no povo um efeito de ativismo político capaz de mobilizar lutas nacionais¹² em prol de políticas mais justa e nacionalista, nas quais se uniam diversos setores da sociedade.

Ainda que não fosse protagonista nas duas Grandes Guerras o país sofrera amplamente as consequências destas: em 1914 o exército russo invade¹³ o Irã e cinco anos depois, com o fim da Primeira Guerra Mundial, a vitoriosa Grã-Bretanha ganha influência sobre o governo iraniano, fazendo-o ratificar um pacto¹⁴ em 1919 em que os assuntos militares e econômicos do Irã deveriam estar sob controle dos conselheiros ingleses. Algumas décadas mais tarde, o desfecho da Segunda Guerra Mundial¹⁵ traria a invasão do território iraniano pelo Exército Aliado.

É nesta delicada época da história iraniana que começa a se destacar a liderança carismática de Khomeini que difundiu suas ideias revolucionárias através de discursos inflamados e de seu primeiro livro político, *Descobrir os Segredos*, que continham fortes denúncias contra o Xá e sua monarquia opressora, defendendo um papel ativo da religião nas

⁹ Ayatollah é um título de grau elevado dado a especialistas estudiosos do islamismo que alcançaram alto nível na área da jurisprudência, filosofia, ética e outros assuntos dentro do Islã.

¹⁰ Os iranianos não são árabes, são persas. A civilização persa é uma das mais antigas, se remetendo a 2.000 a.C., e sua contribuição à diversas áreas do saber como filosofia, direito e medicina são expressas através de nomes como Avicenas, Rumi e Ciro, o Grande.

¹¹ Com uma ampla área de 1.648.000 km² e uma população de mais de 70 milhões de pessoas, está localizado o coração do Oriente Médio ao sudoeste asiático, entre o Iraque ao oeste, o Afeganistão e Paquistão ao leste e banhado pelo Golfo de Omã, Golfo Pérsico e Mar Cáspio, o que permite vantagens militares e comerciais na rota marítima e terrestre de mercadorias e suplementos energéticos.

¹² Duas importantes revoltas que uniram politicamente clérigos muçulmanos, comerciantes e lideranças laicas se destacam entre os séculos XIX e XX: a “Revolta do Tabaco” do final do século XIX, considerada por Coggiola como “o começo do fim da subserviência do povo ao absolutismo” (COGGIOLA, 2008, p. 26) e a “revolução constitucionalista” que se inicia em 1905 com a ampla participação popular, triunfando em 1906 quando o xá foi obrigado a assinar reformas constitucionais.

¹³ Ocupando o território iraniano de norte a sul.

¹⁴ O parlamentar e clérigo Hassan Mudarres tenta pressionar o rei a rechaçar o pacto, em vão. A discórdia aumenta ao ponto de o povo se levantar novamente em duas grandes rebeliões simultâneas dentro do vasto território iraniano, uma ao norte e outra ao sul, ambas reprimidas duramente pelo exército.

¹⁵ O rei persa havia apoiado a, então derrotada, Alemanha nazista.

transformações políticas, pois “quem as separa não entendeu o significado da religião e tampouco entende o papel da política”, declarava Khomeini. (TV, 2007).

A crescente insatisfação popular levaria ao movimento que se despontava como opção às massas revoltosas do momento: a união “Mossadeq-Kashani”. Uma aliança política entre os muçulmanos no parlamento na liderança de Ayatollah Kashani e os partidários do líder nacionalista Mohammad Mossadeq, que junto à população saíram às ruas propondo a nacionalização dos recursos naturais e uma mudança de atitude do governo. Diante da recusa veemente, o resultado foi o fortalecimento de Mossadeq que enquanto primeiro-ministro nacionalizou por fim o petróleo.

Desde os primeiros anos do século XX, uma empresa britânica cujo principal proprietário era o próprio governo de Sua Majestade usufruía o monopólio fantásticamente lucrativo da produção e comercialização do petróleo do Irã. Enquanto a maioria dos iranianos viva na pobreza, a riqueza que fluía do subsolo do país jogava um papel decisivo na manutenção da Grã-Bretanha no pináculo do poder mundial. Esta injustiça era motivo de um profundo rancor por parte dos iranianos. Até que finalmente, em 1951, eles apelaram a Mossadegh, que, mais do que qualquer outro líder político, personificava o ódio de toda a nação contra a Anglo-Iranian Oil Company (AIOC). Mossadegh prometeu expulsar a Anglo-Iranian do Irã, reaver as vastas reservas de Petróleo do país e libertar o Irã da submissão ao poder estrangeiro. (KINZER, 2010, p.18).

Insatisfeitos com as políticas adotadas pelo novo Primeiro Ministro os britânicos conspiram contra o governo que, conseqüentemente, rompe as relações diplomáticas com a Grã-Bretanha e expulsa seus representantes do país. E neste momento de instabilidade diplomática entre as duas nações os EUA entra no processo participando e patrocinando o golpe de Estado.

No início de agosto, Teerã estava em chamas. Manifestantes a serviço da CIA faziam protestos contra Mossadegh, marchando pelas ruas com retratos do xá, ao som de palavras de ordem monarquistas. Agentes estrangeiros subornavam membros do Parlamento e quem mais pudesse ser útil à iminente tentativa de golpe. (KINZER, 2010, p.22).

O discurso estadunidense foi o mesmo utilizado posteriormente na América Latina: o do “perigo vermelho” Diante de um país propenso ao comunismo, o governo americano fora “[...] convencido pelo escritório da CIA em Teerã [...] de que o Irã estava entrando em ebulição e prestes a cair na órbita soviética, o que poderia significar uma crise no abastecimento de petróleo”. (COGGIOLA, 2008, p.40).

Sob este discurso, inicia-se a operação dirigida pela CIA, de codinome AJAX, que tinha como objetivo enfraquecer a popularidade de Mossadegh. Assim, em 19 de agosto de 1953, a operação AJAX chegava a seu fim com o anúncio do golpe de Estado tendo como

resultado a substituição de Mossadegh pelo xá Reza Pahlevi, que personificou a monarquia ditatorial à serviço dos EUA. O golpe de Estado no Irã marca o início do patrocínio norte-americano aos golpes que viriam assolar outras nações no mundo.

Em 1953, os Estados Unidos, havia pouco, surgiam como uma das duas superpotências do planeta e começavam a saborear o poder de derrubar ou modificar regimes mundo afora. O sucesso da Operação Ajax levou a tentativas similares na Guatemala, em Cuba, na Nicarágua e ao apoio a ditadura militares sul-americanas, nos anos 1960 e 70. (COGGIOLA, 2008, p. 42).

Os iranianos viveram os horrores de uma ditadura por 26 anos. Sob os ditames de um governo corrupto e que reprimia através da SAVAK¹⁶ duramente aqueles que lhe opusessem. Utilizando o discurso da modernidade, do laicismo e do pluralismo proibiu-se o uso do véu pelas mulheres, invadiu-se as escolas religiosas, matou e torturou estudantes, e alterou a constituição na busca de uma república aos moldes ocidentais.

A insatisfação crescente referente à repressão e à corrupção do regime fez com que o xá promovesse uma campanha sob o emblema da reforma agrária e outros programas populistas, campanha que o xá denominou de “Revolução Branca”.

O xá decidiu implantar o programa de “Revolução Branca”, a reforma agrária e outras medidas supostamente “educativas e sanitárias”: era um “plano de desenvolvimento”, que beneficiava somente uma elite urbana em detrimento da maioria da população que vivia na zona rural, que não possuía sequer luz elétrica ou água encanada. O governo, em vez de reinvestir os lucros dos seus projetos em programas sociais, passou a investir em tecnologia militar de ponta, tornando-se em pouco tempo, o maior comprador mundial da produção bélica norte-americana. Assim, aumentou o fosso entre a classe dominante e a maioria pobre da população. (COGGIOLA, 2008, p.45).

As tentativas do xá mostraram-se ineficazes, pois o povo já estava com Khomeini, o qual denunciava a verdadeira intenção da tal revolução. “O que é essa revolução branca? Nós conhecemos suas raízes descobrindo seus fundamentos. Até quando queres poder e até quando queres seguir enganado o povo?” (TV, 2007).

Os protestos contra as torturas, prisões, o apoio à Israel e a submissão aos EUA se tornavam mais forte e veementes, sintetizados pela liderança dos clérigos e sábios islâmicos que utilizavam do discurso religioso para um chamado a não se render diante da opressão e ganância do governo ditatorial. O “caráter “islâmico” das manifestações surpreendia”

¹⁶ Criada pelo xá Reza Pahlevi com apoio da CIA, a SAVAK – Serviço de Inteligência e Segurança Nacional - permaneceu em atividade de 1957 à 1979, quando foi extinta ao ser destituído o xá.

(COGGIOLA, 2008, p. 17). Era a semente que em breve se manifestaria na forma de uma Revolução¹⁷.

2 Sob a luz da Palavra os movimentos de resistência são erguidos

O contexto da Guerra Fria fez surgir movimentos de resistências¹⁸ que trouxeram uma nova configuração para as guerras irregulares ora na ação de revoluções que visava à mudança do poder e sistema ora em levantes ou insurreições¹⁹ com reivindicações políticas, sociais e econômicas.

Baseado neste entendimento, como poderiam ser classificados o Despertar Islâmico no Irã e a Teologia da Libertação na América Latina? Revolução? Insurreição? Que ideologia os alimenta? Que tipo de bandeira carrega esses movimentos? Ideologia de resistência ou Teologia de libertação?

Em contextos e formas distintas de atuação esses dois movimentos tinham em comum a luta contra uma ocupação e/ou intervenção estrangeiras em seus territórios - lembremos que no mesmo período os EUA investia no patrocínio dos golpes de Estado no Irã, através da ditadura monárquica centrada na figura do xá Reza Pahlevi, e no Brasil através da ditadura militar; além disso, foram movimentos políticos encabeçados por clérigos, o que fez com que carregassem algo peculiar na base de sua formação idealística: os escritos sagrados.

Na construção do Despertar Islâmico, a espiritualidade baseada no Corão²⁰ está conexa à prática social, ou seja, a “espiritualidade se encontra [...] de uma forma global e completa: uma espiritualidade com política, gnosés e atividades sociais; com submetimento a Deus Glorificado, junto com luta.” Essas são as características do Islã que “nos ensinamentos e fundamentos [...] têm se cristalizado e tomado corpo [...]” (KHAMENEI, 2008, p.25).

¹⁷ “Em fins de 1978, a tela das TVs do mundo inteiro mostravam um espetáculo surpreendente e inesperado. As ruas das principais cidades do Irã enchiam-se de manifestantes que, lançando viva ao imã Khomeini, reclamavam o fim do governo, uma monarquia encabeçada pelo xá Mohammed Reza Pahlevi. A ação repressiva do Exército e da polícia, fiéis ao regime, não conseguia deter a determinação dos manifestantes. Estes eram massacrados às dúzias e centenas, só para se tornarem mais numerosos no dia seguinte. O povo iraniano, literalmente, oferecia seu peito às balas, e até aos blindados, do poderosos Exército imperial. Poucas vezes tinha-se visto semelhante determinação em um movimento popular, em qualquer país ou época histórica.” (COGGIOLA, 2008, p. 17).

¹⁸ Nas palavras de Visacro (2009, p. 223), resistência pode ser entendida como “[...] conflito armado conduzido por nacionais contra uma força de ocupação estrangeira. Tem por objetivo restabelecer as garantias de sobrevivência da população, a integridade territorial, a unidade política, a soberania e/ou a independência, total ou parcialmente comprometida pela intervenção externa”.

¹⁹ Como exemplos de insurreições podemos citar a Revolta camponesa ocorrida em Canudos e de revoluções a guerrilha que depôs Fulgêncio Batista levando Fidel Castro ao poder em Havana.

²⁰ Livro sagrado revelado por Deus ao profeta Mohammad (AS) através do anjo Gabriel.

A Teologia da Libertação, por sua vez, propõe um diálogo entre teorias sociais, em especial o Marxismo, no intuito de fazer uma mediação sócio-analítica da realidade, contudo a base que sustenta o movimento é teológica, logo religiosa. Através do VER, JULGAR e AGIR²¹ “a Teologia da Libertação queria mostrar que o Reino deve se estabelecer não apenas na *alma* (dimensão pessoal), nem somente no *céu* (dimensão trans-histórica), mas também nas relações entre os homens, em projetos sociais (dimensão histórica).” (BOFF, 1985, p.20).

[...] é preciso afirmar que não é absolutamente o marxismo o motor, base ou inspiração da TdL, mas justamente a fé cristã. É o Evangelho o *qualificador determinante* da TdL, como deve ser de toda teologia. É ele seu coração. A inspiração para a libertação não deve emanar de ideologias [...] mas do Evangelho.[...] deve-se abordar a política não politicamente mas evangelicamente. O Evangelho conchama para um compromisso social, de justiça, e de libertação. O Alcorão foi revelado por Deus, o onisciente, a Mohammad (SAWA) a fim de levar a humanidade ao seu estado de direito; salvar os frutos dos atributos divinos da tirania e do mal; instituir o preceito da justiça e equidade e conferir soberania a inocentes e divinos guardiões (A.S.) e autoridades, os quais em troca, possam legar o governo soberano a pessoas dignas e qualificadas.[...]. (BOFF, 1985, p. 28; BOFF, 1979, p. 38; KHOMEINI, 1991, p. 6-7).

Assim, o que há de inovador nesses fenômenos religiosos são a utilização de referencial sacro na construção de ações e intervenções na vida social. Visacro (2009) diz que no caso do Irã a ideologia, própria dos movimentos revolucionários, é substituída pela religião, o que pode ser verificado nas próprias palavras de seu líder²²: “nem oriental, nem ocidental, República Islâmica” (TV, 2007).

No caso da Teologia da Libertação o novo está “[...] sobretudo no *modo de elaborar* a temática referida, isto é, a práxis de libertação. Trata-se da vinculação, íntima sim mas não rígida, entre *teoria e prática*, entre teologia e vida de fé”. (BOFF, 1985, p. 23). Seguindo esse propósito, a Igreja vai ao encontro do pobre e os mobiliza a agirem, reagirem. A Igreja do povo e pelo povo vai sendo construída com os tijolos da própria realidade, não seguindo a linha assistencialista, mas libertária que vai além do academicismo para uma prática efetiva e de conscientização social.

²¹ VER, JULGAR e AGIR forma a base metodológica de ação da TdL. VER: utiliza-se dos instrumentos da sociologia e da história para compreender a realidade e os mecanismos de opressão. JULGAR: momento da construção teológica, “depois de entendida a situação real do oprimido, o teólogo tem que se perguntar: o que diz a Palavra de Deus sobre isso?” (BOFF, 2010, p. 50). AGIR: o cristão é chamado a agir dentro dos pressupostos que a Fé Cristã encontrou através destas mediações, agir para a libertação do oprimido.

²² A proposta de Khomeini era a busca de uma sociedade mais justa a partir das bases corânicas e não de sistemas já implantados em sociedades orientais e ocidentais, o que significa dizer que a ideologia, ou o pensamento motor, é o islã, não o comunismo nem o capitalismo.

A opção preferencial e solidária a Igreja pelos pobres implica em considerar que os próprios pobres, conscientizados e organizados, se fazem os primeiros sujeitos e operadores de sua própria libertação. A Igreja se associa às suas lutas e à sua caminhada, contribuindo com sua colaboração específica. Não apenas a Igreja, mas todos quantos de outras classes sociais assumem uma posição em solidariedade com os oprimidos e trabalham com eles. (BOFF, 1985, p. 59).

Nas mesquitas, os sermões de sexta-feira chama o fiel à submissão a Deus, mas também à reflexão sobre a realidade e à reação sobre ela, algo que segundo Khomeini não estava sendo compreendido: “Seus sermões de sexta-feira deve conter uma parte política porque nossa reunião grupal neste dia é também política. Lamentavelmente vemos em muitos púlpitos que os sermões nada contêm sobre o que necessitam os povos [...]”. (TV, 2007).

A partir do discurso de Khomeini, pode-se pensar sobre a dimensão política dentro do discurso religioso, pois segundo Clodovis Boff (1978) a política não se limita ao poder do Estado, mas antes em uma relação entre o Estado e a sociedade. Assim, a forma como o clero se preocupa com a política e faz desta sua prática em busca da libertação é mais que uma prática baseada na ação ética religiosa, é também uma ação política legitimada por uma leitura da salvação no presente e na história.

Quando a Igreja, por exemplo, se preocupa com o político, não o faz *politicamente*, disputando o poder com outros concorrentes. Ela o faz *teologicamente*, porque discerne dentro da instância política uma dimensão de salvação ou de perdição (teologal), dimensão esta só captável pela fé e não pela ciência política. Devemos reter, portanto, a afirmação básica: o Reino, não sendo deste mundo por sua origem (é da parte de Deus), está em nosso meio, manifestando-se em processos de libertação. A libertação é a ação que liberta, passo a passo, a realidade dos distintos cativos a que está, historicamente, submetida e que contradizem o projeto histórico de Deus, que é construir o Seu Reino onde tudo é orientado a Ele, penetrado por Sua presença e glorificado, ao nível cósmico e ao nível pessoal (divinização). As libertações mostram a ação da salvação escatológica se antecipando, fermentando já agora a realidade que na escatologia será plenamente transfigurada.” (BOFF, 1979, p.57)

Sob essa argumentação, percebemos como é possível e plausível o diálogo entre fé e política, pois ambas nascem e desenvolvem no meio social. Mesmo tendo no que transcende a base da discussão, ainda assim, o discurso da fé, é também, um discurso teológico que ganha “corpo” na linguagem da vida. Falamos do céu, mas em uma linguagem terrena e falamos da realidade terrena com uma linguagem dos céus; falamos do porvir, mas em uma idealização que deve ser conquistada para a vida do agora.

Pensamos que é a situação atual da Fé, desafiada pelo momento histórico presente, que impele a Teologia à procura de um novo rigor teórico. [...] nos dias de hoje, a Teologia não pode mais permanecer alheia à nova *episteme* sob pena de continuar na pré-história das Ciências do Homem e de veicular assim seu passado de ora em diante ideológico. Pois “ideologia” deve ser considerada uma teologia que se contente com um discurso filosófico-antropológico, passando sob o silêncio as relações sociais do homem [...] reduzindo-se à apreensão dos traços comuns de todo o homem, tomando em sua transcendentalidade. Nesses termos, o humanismo que tal teologia antropológica sustenta não passa de uma ideologia. (BOFF, 1978, p. 52 - 53).

Assim, o século XX viu surgir entre tradições religiosas diferentes a construção de um arcabouço teológico-político-social que buscava em seus textos sagrados respostas e saídas para a situação vigente. A Palavra de Deus tornava-se “arma” de ação e reação em gritos que ecoavam de uma América marcada pelo estigma do subdesenvolvimento a um Irã marcado pelos traços da opressão e dominação secular.

2.1 Inspiração e Libertação

Se lutar contra a opressão vigente era o desafio do momento, fazer-se compreendido teologicamente entre os seus não era tão mais simples nem menos desafiador.

No caso da Teologia da Libertação, uma das críticas contundentes que ela recebeu é a acusação de ser marxista, algo inadmissível para um grupo cristão. Contudo Boff (1985, p. 23) rebate dizendo que essa dialética “teoria-práxis não é de modo nenhum originária e exclusivamente marxiana, embora tenha recebido de Marx uma formulação específica. A verdade é que ela se encontra na base da teologia dos Padres e da Revelação bíblica.”

A aceitação das ideias libertárias em ambos os casos não se concretizou facilmente, chegando a Teologia da Libertação ser perseguida pela ala mais conservadora da Igreja, além do Estado²³.

A proposta libertária de Khomeini também desagradou alguns mestres respeitados e obteve resistência por grande parte conservadora do clero e dos teólogos da universidade de Qom. Apesar da posição espiritual e do entendimento social histórico da universidade, preferiam se afastar dos assuntos políticos devido às escolas teológicas se encontrarem constantemente vigiadas pela monarquia reinante. Além dos teólogos, “[...] parte da sociedade

²³ Taxados como simpatizantes do comunismo, a Teologia da Libertação fora perseguida e alguns de seus participantes martirizados. A perseguição era alimentada pelas ideias americanas do chamado “perigo vermelho” que tinha a intenção clara de exterminar o movimento que surgia, alegando serem infiltrações das forças marxistas-leninistas nas comunidades religiosas, sendo obrigação da “política externa americana [...] começar a contrabater (e não a reagir contra) a Teologia da Libertação”. (DOCUMENTO SANTA FÉ apud BOFF, 1985, p. 14-15)

iraniana rejeitava os sábios religiosos quando estes se envolviam ou constituíam movimentos políticos, pois havia a ideia de que os sábios da religião deveriam se preocupar com a fé e a política deveria deixar aos governantes e príncipes.” (TV, 2007).

Para se entender a construção teológica que inspira o Despertar Islâmico no Irã e a Teologia da Libertação na América Latina, o exemplo dos profetas é um dos pontos fundamentais em ambos, pois a missão profética está relacionada à transformação da estrutura social à partir da conscientização das pessoas, além de suprir suas carências materiais, espirituais e de conhecimento, através da divulgação da verdade tanto na transmissão da mensagem de Deus pela Palavra quanto pela conduta e prática exemplares. O sentido de transformação social é um dos significados revolucionários desta missão.

O pecado, tema latente na teologia judaico-cristã e sempre denunciado pelos profetas²⁴, ganha, aqui, uma dimensão para além-alma e se materializa nas estruturas sociais que, ao oprimir, mancha-se com o chamado pecado social. Não um pecado individual, mas um pecado que afeta o todo e por isso deve ser denunciado e combatido também por todos.

[...] a fé discerne na injustiça presença de pecado, nos mecanismos de exploração pecado social. [...] Pecado social, seria então um mal humano que adquiriu uma existência anterior à consciência dos indivíduos e impondo-se a ela. É exatamente a isso que aludimos quando falamos de “estruturas de pecado”. As estruturas não são coisas, mas um *modo de relação* entre as coisas. Tais modos de relação se deixam perceber principalmente pelos *hábitos sociais*, como por ex. preconceitos raciais, religiosos, políticos, ideológicos etc.; nas *leis*, que legitimam práticas sociais perversas, como por ex. a escravidão, o poder arbitrário, etc. (BOFF, 1979, p. 58; BOFF, 1978, p.174).

Apesar de não utilizar a mesma metodologia²⁵ da Teologia da Libertação, é possível encontrar no Despertar Islâmico os passos do VER, JULGAR e AGIR em todo seu percurso que culminou na Revolução Iraniana.

No que diz respeito aos referenciais utilizados, a Teologia da Libertação se baseará na Bíblia Sagrada, com os Evangelhos em destaque, e na pessoa de Jesus como o exemplo de conduta e prática de justiça e fé. No pensamento islâmico os referenciais serão o Sagrado Corão e a conduta e ensinamentos do Profeta Mohammad²⁶ (AS)²⁷ reunidos na *Sunna*, que

²⁴ A exemplo de João, precursor de Jesus, no deserto ao convocar a Igreja a denunciar o pecado que impera na sociedade.

²⁵ Ver nota 21.

²⁶ Também conhecido no Brasil como Profeta Maomé (AS), neste trabalho optou-se pelo uso do nome original.

²⁷ AS é a sigla de *Aleihe Salam*, que significa “que a Paz de Deus esteja com ele”, usado sempre que se cita um profeta, um imame ou outra pessoa pura dentro da tradição islâmica, como Maria (AS) por exemplo. Pode ser também usado no plural quando se cita mais que uma pessoa, significando *Aleihen Salam*, que significa “que a Paz de Deus esteja com eles”, e ainda pode ser usado no feminino, significando *Aleitha Salam*, que significa “que

nortearão a hermenêutica dos doze imames²⁸ da Escola Xiita na busca do exemplo máximo de abnegação e conduta moral-ética.

As mediações, ao contrário da Teologia da Libertação que busca o referencial nas ciências sociais e históricas, no Despertar Islâmico o referencial central é o Corão Sagrado e a vida do Profeta Mohammad (AS) que se refletem nos ensinamentos do Imam Ali²⁹ (AS), a partir do qual o VER islâmico será evidenciado em seus ditos sobre a realidade social. Na crítica à desigualdade, Imam Ali afirma que não se evidencia “uma vasta riqueza sem que ao lado não viesse um direito (de outrem) pisoteado” (ALI apud KHAMENEI, 2006, p. 49).

Assim, não se encontrará no Despertar Islâmico centralidade alguma em referencial que não seja o sacro, pois para os líderes do movimento a visão religiosa é de cunho universal, relativa a toda história da humanidade, enquanto as outras visões sociológicas são de cunho particular, relativa a cada realidade específica,

A fim de compreender este ideal, que se baseia em ditos e textos sagrados, foram criados por iniciativa de Khomeini³⁰, novos cursos e disciplinas de filosofia, jurisprudência e lógica nas universidades e escolas islâmicas, no intuito de contrapor culturalmente a influência marxista que ao dividir a sociedade em proletariado e burguesia refletia uma visão específica da realidade, o capitalismo. Na visão islâmica essa divisão pode ser compreendida com propõe Khamenei (2006), entre os arrogantes (*mustakbirin*), que possuem autoridade total sobre os assuntos da sociedade; e os destituídos³¹ (*mustad'afin*), que estão fora da decisão sobre os assuntos da sociedade, estão subordinados e dominados. Esta proposta de análise reflete uma percepção geral e universal para toda a história da humanidade.

De forma similar, a base do JULGAR ou da construção intelectual e teológica de Khomeini está no pensamento do Imam Ali (AS) em relação aos ensinamentos divinos, que argumenta sobre a defesa do oprimido e a solução às necessidades e problemas humanos como dever religioso. O autor cristão George Jordac (1984) diz, em seu livro *The voice of human justice*, que se quisermos materializar a justiça humana na Terra, só podemos

a Paz de Deus esteja com ela”. Fica subentendido o uso da sigla para os outros profetas do Islã que aparecem neste trabalho como Moisés e Jesus.

²⁸ Imamato se refere aos 12 Imames (AS) infalíveis escolhidos por Deus, considerados pelos xiitas como líderes da Nação e guardiões do Corão e da *Sunna*, um a cada período após a morte do profeta.

²⁹ Primeiro dos doze imames, Ali (AS) é primo e genro do profeta Mohammad (AS) e foi indicado por ele para ser guia e líder espiritual da Nação Islâmica após sua morte. Foi criado e educado pelo Profeta desde a infância, considerado pelos xiitas como a fonte primária e confiável da *Sunna*. Citamos, alguns dos ditos do profeta que indicam suas virtudes: “Ali está com a verdade e a verdade está com Ali”; “Ensinei a Ali as mil portas do conhecimento as quais cada uma se abrem a mais mil e mil portas.”; “[...] de que eu sou líder Ali será líder, ó Deus seja companheiro de seus companheiros e inimigo de seus inimigos”.

³⁰ Khomeini foi um dos melhores mestres em filosofia de sua época, se destacando na filosofia de Ibn Sina (Avicenas), Sócrates e Aristóteles.

³¹ Os destituídos, por sua vez, podem ser divididos entre os necessitados e os não necessitados.

materializar em Ali, isso porque Imam Ali (AS) respalda a perspectiva libertária da justiça, afirmando, por exemplo, que “aquele que comete injustiça, o que colabora com o que comete e o que negligencia são sócios na prática da injustiça” (ALI, 1998, p.433), portanto ficar inativo diante da injustiça não é aconselhável a alguém que se preocupa com o próximo e em cumprir os preceitos divinos. Este dito em muito converge ao ensinamento bíblico que diz: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos.” (Mateus 5, 6).

O AGIR convoca a ação perante a realidade desigual, e novamente será a partir dos ensinamentos de Imam Ali (AS) que encontrará o incentivo à liderança religiosa transformadora: “Quando a situação se torna insuportável então o líder da religião se erguerá e as pessoas se juntarão ao seu redor, assim como os fragmentos de nuvens secas se juntam durante o outono.” (ALI, 1998, p.387).

Para compreender mais a práxis-teológica islâmica que influenciará todo o Despertar libertário é preciso entender a Escola dos *Ahlul Bait*³², cujos ensinamentos estão em grande parte reunidos no livro *Nahjul Balagha* (O Método da Eloquência) do Imam Ali (AS), que aborda tanto questões sobre as crenças fundamentais da religião como questões políticas, sociais e morais.

Ambos os movimentos veem na libertação do povo no Egito a sua própria história, pois o profeta Moisés, citado no Corão e na Bíblia, foi um exemplo da conduta transformadora ao convocar o povo “ao Monoteísmo com suas dimensões social, política, econômica e revolucionária” (KHAMENEI, 2006, p. 62), contra a lógica de dominação. Desta forma, “após a revolução de Moisés e a destituição do Faraó, foram os próprios crentes e as massas que se tornaram governantes e estabeleceram um governo verdadeiro.” (KHAMENEI, 2006, p.102).

E o que significa a libertação? Para a Teologia da Libertação “[...] significa uma caminhada concreta e histórica levada avante pelos próprios oprimidos e seus aliados, com muitas derrotas, poucas vitórias e uma imensa capacidade de resistência sustentada na fé, na esperança e confiança hauridas da mensagem cristã.” (BOFF, 1985, p.57-58). Este é o chamado que a Fé Cristã faz a todos os seus e aqueles que comungam do ideal de justiça em aclames que dizem que “[...] a luta pela libertação econômica, política e educacional envolve algo mais que estas instâncias; nelas se dá também uma dimensão teológica; nelas se concretiza, simultaneamente, a libertação de Deus.” (BOFF, 1979, p.24).

³² *Ahlul Beit* significa “as pessoas da Casa”, se remetendo aos familiares do profeta Mohammad (AS), em especial os 12 imames. É mais conhecida como Escola Xiita, a qual desenvolveu a hermenêutica e a exegese a tal nível que a maioria das escolas dentro do Islã utilizam-na como fonte de inspiração teológica.

A libertação, sob a base teológica islâmica, é entendida dentro de uma filosofia, um sistema e modo de vida em que a espiritualidade e a materialidade não são antagonicas, as questões da fé e da prática andam juntas e o exercer do social e do político é um dever na busca por um mundo mais justo, onde a boa conduta enquanto servo de Deus é tanto o caminho para a justiça terrena quanto a salvação na vida eterna.

O Ocidente ficou fascinado, segundo Rodinson, pela ênfase do Islã “no equilíbrio entre a adoração e as necessidades da vida, e entre as necessidades morais e éticas e as necessidades corporais, e entre o respeito ao indivíduo e a ênfase sobre o bem-estar social”. A análise pode ser parcial, ou discutível, mas em qualquer hipótese afasta a idéia de um islamismo que observaria um especial desprezo pela individualidade humana [...] (COGGIOLA, 2011, p. 12-13).

Desta forma, é possível pensar em libertação de fato, pois a dimensão escatológica torna-se presente neste tempo trazendo uma salvação evolutiva. Neste sentido, os cristãos são convidados a se identificarem não apenas na morte de Cristo, mas também em Sua vida, e isso significa uma vida de busca pela justiça e pela libertação. No Islã o exemplo da vida e da morte do Imam Hussein³³ (AS) é ápice da lição revolucionária, da entrega à causa da justiça e do verdadeiro altruísmo. Diante das diversas visões sobre o martírio³⁴ do Imam Hussein (AS), há as que a comparam à visão do martírio cristão.

Para os xiitas comuns, é o mártir arquetípico, que morreu lutando por justiça e verdade; para autores marxistas, como Khosrow Golsorkhi (1944-1974) e Ahmad Shamlou (1925-2000), Husayn é, simultaneamente, uma vítima, como Cristo, e um ícone revolucionário. Para Ali Shariati (1933-1975), ideólogo islamista e pensador que inspirou a revolução iraniana de 1979, é “figura cósmica, cujo assassinato pesa na consciência de toda a humanidade”. (RUTHVEN, 2011)

A resposta do Imam Hussein (AS) diante da tirania que é aclamada todos os anos pelos xiitas do mundo e influenciou diversos líderes revolucionários também fora do islamismo foi: Jamais submeter-se à opressão e à injustiça! O Imam sabia que morreria e mesmo assim aceitou a morte, pois os princípios verdadeiros do Islã só se manteriam com seu martírio, dizendo: “Eles me matarão, porém vos digo hoje que depois de matarem-me não poderão continuar seu governo.” (HUSSEIN apud MORDELL, 2003, p.133). De fato foi

³³ Imam Hussein (AS) é filho do Imam Ali (AS) e neto do profeta Mohammad (AS), o terceiro Imam na sucessão profética.

³⁴ Imam Hussein não aceitou o governo tirano e corrupto de Yazid, que tomou o poder de forma ilegal em 680 d.C., onde imperava a opressão do povo e sua realidade a desigual. Ao se opor à tirania e às injustiças vigentes, Imam Hussein se vê cercado pelo exército de Yazid nas terras iraquianas de Karballa, o qual coloca ao Imam duas opções: aceitar a submissão, o que significaria submeter-se à opressão e uma vida indigna e injusta ao povo; ou a morte.

martirizado com 72 companheiros sinceros que aceitaram igualmente a morte para marcarem a história e são lembrados pela humanidade todos os anos num evento chamado de *Ashura*.

A universalidade dos ensinamentos práticos do Imam e sua lição revolucionária influenciam ainda hoje as transformações no mundo, e o sentimento de entrega através do martírio estava na alma e no subconsciente dos jovens manifestantes revolucionários iranianos na década de 1970 contra o regime monarca vigente.

A brutal repressão contra os manifestantes produzia ‘mártires’ cujos funerais se transformavam em protestos contra o governo e produzia mais vítimas, criando um ciclo de violência e martírio que acabou por mobilizar multidões nas cidades iranianas. O tema do martírio na luta contra o governo ímpio, injusto e ilegítimo presente na teologia xiita tornou-se parte da linguagem dos manifestantes independente de seu grau de religiosidade. A hostilidade dos manifestantes aos Estados Unidos, Inglaterra e Israel, aliados ao regime do Xá, era alimentada pelas lembranças do golpe da CIA que depôs o governo nacionalista de Mossadegh em 1956 e pelo papel do Mossad no treinamento da SAVAK”. (PINTO, 2010, p.156).

Apresentadas as construções teóricas nas quais se ergueram os movimentos, cabe refletir sobre a atualidade teológica e a necessidade do diálogo. Não há dúvidas que a Teologia da Libertação e o Despertar Islâmico marcaram sua época e influenciaram gerações. Na América Latina, por exemplo, é possível ainda ver essa influência nas contínuas lutas pelo direito do cidadão à educação e ao desenvolvimento humano, pela defesa do camponês contra os assaltos violentos do latifúndio que invade e expulsa da terra os que nela trabalham, pelo despertar da consciência política pela qual o indivíduo enxerga sua opressão e os instrumentos utilizados para oprimi-lo.

Do campo às cidades, do simples ao intelectual, a influência da Teologia da Libertação pode ser vista em várias esferas da sociedade alcançando agentes políticos importantes como o presidente Lugo do Paraguai, o presidente Chaves na Venezuela e fazendo parte ativa na construção política do Partido dos Trabalhadores no Brasil.

Apesar da imensa influência, a atuação da Teologia da Libertação hoje parece se destacar quase que somente nas produções intelectuais, trazendo à tona a necessidade do revivalismo da militância libertária através do despertar da consciência das massas e das reivindicações populares por justiça. Há a necessidade de retomar o debate dentro de uma perspectiva de diálogo com outras correntes teológicas progressistas, reconquistando os jovens para remarem contra a maré do consumismo e da atual situação anestésica e conformada que se estrutura na entrega aos princípios do mercado.

Por sua vez, o Despertar Islâmico no Irã, a partir do triunfo da Revolução Iraniana, mostrou aos países do Oriente Médio e ao mundo de que é possível resistir ao imperialismo e

construir uma nação desenvolvida cientificamente, culturalmente e economicamente sem incorrer na submissão. Os avanços da República Islâmica mostram o contraste com os países vizinhos que vivem na miséria e atraso proveniente do continuísmo dos regimes ditatoriais apoiados rastros do histórico colonialismo e da submissão ao imperialismo, em especial o estadunidense.

Os recentes levantes populares no Oriente Médio, conhecido como Primavera Árabe, confirmaram que “a revolução iraniana teve um grande impacto na dinâmica do islã político³⁵” (PINTO, 2010, p.158-159) e que os povos podem guiar sua própria história e podem transformar sua realidade. A Primavera está relacionada ao triunfo do Despertar, como parecia o líder da Revolução Iraniana em seu testamento:

[...] digo-lhes hoje que é muito melhor que sejamos erradicados da face da Terra com dignidade pelas mãos criminosas dos EUA ou da URSS a viver confortavelmente sob a bandeira do Exército Vermelho ou das tropas ocidentais. [...] Devemos nos conscientizar que se uma nação quiser, ela pode sobreviver sem qualquer dependência e que as potências mundiais não podem impor nada sobre uma nação contra sua vontade. [...] Além disso, hoje, as nações oprimidas despertam e logo sua consciência despertada resultará em levantes, insurreições, movimentos e revoluções. [...] As mentes capacitadas de nosso país tornaram-se ativas e estão trabalhando para conseguir a auto-suficiência. Tudo aquilo que só especialistas traiçoeiros do Oriente ou do Ocidente diziam ser impossível de se alcançar é notadamente alcançado pelas mãos e pelos cérebros da nação. (KHOMEINI apud KHAZRAJI, 2005, p. 146).

A importância da religião nas transformações das estruturas sociais e políticas pode ser vista desde “o papel do Islã *Shiíta* na revolução do Irã, [até] o das comunidades cristãs de base na implementação da revolução na Nicarágua [...]”. (KNITTER, 2003, p. 14). Assim, é possível que do diálogo entre os teólogos que buscam a libertação possa surgir uma teologia da libertação das religiões (inter-religiosa) capaz de apontar não somente saídas para as questões sociais, mas também o diálogo de fato entre as tradições, pois aquilo que nos une é maior que do que nos separa: o amor a Deus Altíssimo, a busca pela justiça e a luta pela paz.

Considerações finais

Se para alguns a religião é um instrumento de opressão e alienação para outros ela é a voz que pode destruir as bases nas quais são erguidos mundos injustos e desumanos. Seguindo a Palavra, que é eterna, os profetas se levantam e a voz que ecoava no deserto

³⁵ “Islamismo político” distingue-se de “fundamentalismo”, já que “o primeiro composto pelos movimentos e partidos que têm o Islã como base de uma ideologia política, enquanto o “fundamentalismo” [dentro do Islã] é um movimento teológico que surgiu no Egito no começo de século XX” (COGGIOLA, 2011, p. 21). Segundo o marxista Khah (1994), “o moderno fundamentalismo islâmico foi obra do Secretário de Estado norte-americano John Foster Dulles”. (KHAH, 1994 apud COGGIOLA, 2011, p. 25).

anunciando a chegada do Reino da justiça agora se encontra nas cidades, nos guetos, nas vielas e avenidas das grandes e pequenas cidades do mundo. Vozes que anunciam que a efetivação do Reino deve ser feita também neste e para este tempo; nesta e para esta geração.

Ouve-se a Palavra. Falam os profetas. E qual tem sido a resposta? Como a religião pode, neste tempo, ainda ser voz profética sem se corromper com este mundo que tenta de todas as formas alienar com promessas de uma vida voltada para o consumismo e a individualidade? Como ser presença na ausência? Ausência que se manifesta na indiferença para com o outro que sofre as mazelas da fome, do desemprego, da falta de estruturas que se estejam alicerçadas em padrões morais e éticos que o valorize como sujeito autônomo, livre?

Números, somos números. É o que sugere uma escala que nos contabiliza em 7 bilhões de pessoas espalhadas pelos diversos “mundos” em vários rostos que se cruzam na encruzilhada da vida pela busca da vida. Gente misturada, de todas as cores, de todas as raças, de todas as tribos e nações caminhando para o ápice da história, de sua história individual e ao mesmo tempo coletiva. Gente branca, gente negra, gente índia. Gente amarela, gente menina, gente linda. Gente.

Mas como em um *déjàvu*, nossos pensamentos nos levam ao começo da criação a fim de encontrar o que nos une dentro das diferenças e percebemos quão necessário se faz o reconhecimento do outro a fim de que a justiça se realize, afinal deve-se *amar ao próximo como si mesmo e não existe imposição quanto à religião*³⁶.

Seria o reconhecimento, o amor e a justiça utopias de uma juventude idealista? Se a Palavra é verdadeira, qual nosso papel no preencher dos vazios que no mundo se multiplicam e em amenizar a falta de paz e justiça que nos corações persistem? Onde está a justiça pela qual homens e mulheres entregaram sua próprias vidas a fim de vê-la reinar?

Se o Reino de Deus está entre nós, se o selo da profecia fora fechado com a chegada de Seu último Profeta, se a mensagem das boas-novas desceu dos céus e se fez visível e entendível aos homens, por que o desamor e a opressão parecem ainda reinar?

Liberdade e libertação! é o grito dos oprimidos. Esse grito, que parece abafado, quase silenciado, ganha força nos que seguem o caminho dos profetas e da Palavra. Homens e mulheres que bravamente resistiram e resistem ao discurso dos opressores, às ações que os condenam a uma vida subalterna; discursos e ações forjados por aqueles que foram feitos da mesma argila, do mesmo pó, da mesma criação, mas que se esquecem da sua origem.

³⁶ Surata Al-Baqarah 2, 256.

Ouvimos os gritos que clamaram pelo Despertar. Ouvimos os gritos dos famintos pela Libertação. Ouvimos os gritos e ao ouvi-los nesta breve incursão por dois movimentos, que buscam nas bases de suas tradições religiosas a resposta e saídas para os problemas de seu tempo, percebemos a importância da discussão sobre o papel da religião como voz ativa na luta em prol de justiça e pela paz.

E é pensando nesta força que a religião, como ação que mobiliza gente de todas as esferas sociais em torno de uma ideia que transcende, a ideia sobre Deus, é que vemos também a necessidade do diálogo entre as diversas teologias, pois se há divergências, no que tange a construção do arcabouço teológico há também algo que se assemelha: Deus presente na história revelando que na transcendência há a imanência.

Em contextos diferentes a Teologia da Libertação na América Latina e o Despertar Islâmico no Irã deixaram-nos, através de sua ação e atuação em prol da libertação do oprimido a lição de que é possível e necessário o diálogo entre religião e política, pois uma não está desvinculada da outra quando se pensa que a religião se faz também no âmbito da construção social.

O olhar para o passado pode trazer luz ao futuro por isso a história não pode ser esquecida nos arquivos de uma biblioteca. É preciso que os livros se abram e a história volte a ser contada e neste recontar outras histórias a contar, a fim de trazer ao coração dos cansados e oprimidos palavras de esperança verdadeira, baseada no despertar da consciência e na crença que a transformação pela justiça é possível através do homem, pois Deus está com os justos.

REFERÊNCIAS

ALI, Imam. *O método da eloquência*. Trad. Samir El Hayek . Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã, 1998.

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

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como Fazer Teologia da Libertação*. 10. ed. Petrópolis, 2010

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Teologia da libertação no debate atual*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- COGGIOLA, Osvaldo. *A revolução iraniana*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Islã histórico e islamismo político*. Porto Alegre: Pradense, 2011.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- JORDAC, George. *The voice of human justice*. New York: Imam Al Khoei Islamic Center, 1984.
- KHAMENEI, Ali Al-Hussaini Al. *Lições do nahjul balaghah*. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2006.
- KHAMENEI, Ali Al-Hussaini Al. Discurso do líder da Revolução Islâmica do Irã quarta reunião geral da assembleia mundial dos Ahlul Bait (a.s), *AZ-ZAQALEIN*, Chile, n. 33, p. 25, 2008.
- KHAZRAJI, Taleb Hussein. *O líder da Revolução Islâmica Al-Imam Al-Khomeini (K.S.)*. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2005.
- KINZER, Stephen. *Todos os homens do xá: O golpe norte-americano no Irã e as raízes do terror no Oriente Médio*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- KHOMEINI, Imam Ayatollah al-Uzma Ruhollah al-Musaui. *Testamento político e religioso do líder da revolução islâmica e fundador da república islâmica do Irã*. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã, 1991.0
- KNITTER, Paul F. Para uma teologia da libertação das religiões. In: DAMEN, Franz et al. *Pelos muitos caminhos de Deus*. Trad. Haidi Jarschel, Luiza E. Tomita e José Maria do Nascimento Júnior. Goiás: Rede, 2003.
- MATEUS. In: A BÍBLIA: tradução João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Liga Bíblia Brasileira, 1997.
- MAGNOLI, Demétrio. *O mundo contemporâneo*. São Paulo: Moderna, 1996.
- MORDELL, Marcelo Nadim. La gesta del Imam Hussein *AZ-ZAQALAIN*, Chile, n. 23, p. 22, 2003.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha.. *Islã, religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.
- STANCIK, Marco Antonio. Entre flores e canhões na Grande Guerra (1914-1918): o final da *Belle Époque* e o começo do “breve século XX” em um álbum de retratos fotográficos. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 9, n. 58, p.443-465. 2009.

SILVA, Vicente Gil da. *A Aliança para o progresso no Brasil : de propaganda anticomunista a instrumento de intervenção política (1961-1964)*. 2008. 248f. Dissertação (Mestrado). Universidade do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre. Disponível em: < <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14692>>. Acesso em 23 de jun.2012.

SURATA AL-BAQARAH. In: CORÃO. Trad. Samir El Hayek.

VISCACRO, Alessandro. *Guerra irregular: terrorismo, guerrilha e movimentos de resistência ao longo da história*. São Paulo: Contexto, 2009.

TEIXEIRA, Francisco; TOTINI, Maria Elizabeth. *História econômica e administrativa do Brasil*. São Paulo: Ática, 1989.

TV, Al Manar. *Imam Ruhollah Khomeini*. Qom – Iran: Fundación Cultural Oriente, 2007. 2 vídeo-disco (450 min). DivX,: son, color.

RUTHVEN, Malise. *Xiitas e sunitas revisitados*. Disponível em: <<http://www.outraspalavras.net/2011/12/07/xiitas-e-sunitas-revisitados/>>. Acesso em 22 abr. 2012.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OS DESAFIOS DOS NOVOS CENÁRIOS

*Paulo Agostinho N. Baptista**

Resumo

A presente Comunicação objetiva refletir sobre os desafios da Teologia da Libertação (TdL) nos novos cenários: o contexto atual da Igreja, os novos sujeitos teológicos e os diversos problemas da sociedade globalizada. Diante da situação eclesial e eclesiástica contemporânea, das mudanças na sociedade, na cultura e nas religiões, dos desafios econômicos, políticos e ambientais é necessário que se dê continuidade – na perspectiva do que tem sido realizado pelo Fórum Mundial da TdL – ao debate sobre as possibilidades dessa teologia como resposta aos grandes problemas que impactam o mundo atual. Primeiramente, aborda-se a nova subjetividade nascida da cultura pós-moderna. No segundo momento, os cenários da igreja e as muitas faces da globalização. O terceiro tópico aborda os novos sujeitos teológicos e os desafios e problemas que provocam a TdL, na América Latina e no mundo, a continuar sendo fiel ao seu método e a produzir sua palavra libertadora.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Fórum Mundial da Teologia da Libertação. Sujeito teológico. Globalização. Cristianismo. Libertação.

Introdução

Apesar do “canto fúnebre” que certos setores cristãos conservadores fazem para expressar a sua ansiedade pelo anúncio da morte da Teologia da Libertação - TdL, ela continua bem viva e produzindo tanto em nível da literatura teológica quanto da animação de comunidades, especialmente das CEBs, pelo Brasil, a América Latina e Caribe, mantendo-se também presente em outros continente, de forma especial na África e na Ásia.¹

Em 2011, reunidos na África, em Dacar (Senegal), mais de 100 teólogas e teólogos participaram do IV Fórum Mundial da Teologia da Libertação - FMTL, de tradições religiosas e práticas sociais diversas e de muitos países. O tema foi “Teologias em diálogo no horizonte da pluralidade cultural e religiosa: em vista do contexto islâmico de Senegal”.

No texto de capa do sítio do FMTL destaca-se que “O Lugar Teológico da vida, a vida cotidiana dos povos, como lugar prioritário e ‘canônico’ para bem interpretar as histórias, as tradições religiosas, as Escrituras, etc, foi o momento mais significativo do Fórum.”

* Doutor em Ciências da Religião (UFJF), professor e diretor acadêmico da PUC Minas, editor de Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião. E-mail: pagostin@gmail.com

¹ Sobre a produção da TdL nos diversos continentes é importante conhecer a Coleção “Tiempo Axial”, coordenada pela Comissão Teológica Latinoamericana da ASETT (Asociação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo). Disponível em <<http://tiempoaxial.org/>>. Acesso em 07 jul. 2012.

O objetivo desta comunicação é justamente discutir, brevemente, os desafios que os novos cenários trazem para a TdL. O surgimento de novos sujeitos e lugares teológicos exige que a TdL, em razão do seu método, avance e descortine novas perspectivas. Numa cultura adjetivada de muitas e variadas formas e nomes como “pós-moderna” surge nova subjetividade. E num contexto de outros fenômenos, não menos complexos, como a globalização, a articulação de cenários econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos e ambientais provoca os cristãos a seguirem refletindo e buscando caminhos que façam com que a inteligência da fé, pensada a partir daqueles que são excluídos, mantenha o vigor e a coerência do Evangelho, anunciando criativamente o Deus da Vida e integrando os novos sujeitos teológicos.

1 A nova subjetividade

Um dos teólogos mais ativos e produtivos da TdL, que estará sendo homenageado neste Congresso da Soter pelos seus 80 anos – João Batista Libanio – tem dedicado em muitos de seus livros a refletir sobre as características da nova subjetividade, em contexto pós-moderno, que desafia a teologia.

Formulando uma síntese dessas características discutidas por Libanio, Panasiewicz e Baptista (2012, p. 52) apresentam nove elementos interessantes que expressam essa mudança de perfil:

- Incerteza, pluralidade e mistura: “há uma insegurança generalizada. As opções são muitas, misturadas e tudo muda muito rapidamente. O Shopping Center exemplifica esta situação com relação ao consumo e gera a necessidade do supérfluo.”
- Autonomia: “se a construção da autonomia foi algo da Modernidade, agora ela é acentuada. Não se aceita nenhuma redução da liberdade e a sensibilidade ganha novas características, passando pelo afetivo, pelo visual e pelo estético.”
- Fragmentação: “o centramento no presente leva à perda da referência com o passado e com o futuro. Emerge uma identidade fragmentária, sem centro.”
- Imediatez: “as opções de cada dia na vida são feitas a partir da quantidade de prazer que proporcionam. Emerge o que será chamado de ‘tirania do prazer’.”
- Cansaço: “o excesso gera fadiga e cansaço. Há uma perda do ardor da interioridade, desânimo, frustração e facilidade para a depressão.”
- Religiosidade emotiva: “reflete o momento atual. É emocional, passageira e sempre nova. Dificuldade no engajamento e no comprometimento com uma participação contínua.”
- Tecnologia biológica: “dissolução da individualidade humana em um todo cibernético. Potencialidade da neurociência versus a redução do humano à materialidade.”

- Relações virtuais e cultura midiática: “há uma nova construção de relações. Possibilidade de interação ou de fuga da realidade.”
- Comprometimento com novas causas: “emergência de novos movimentos sociais e culturais com dimensões mundiais. Causas humanitárias e cuidado com a sustentabilidade do planeta ganham força.”

Dessa realidade surgem alguns questionamentos: como essa subjetividade impacta o cristianismo e desafia a teologia? Em relação à TdL, ainda é possível se valer, por exemplo, do discurso da opção pelos pobres, por mais importante e fundamental que ele seja, para se fazer entender por essa subjetividade, motivá-la e mobilizá-la?

Se podemos afirmar que a TdL segue viva e atuante, o mesmo não se pode dizer da mobilização que ela gera hoje, comparada com os “anos de sua infância e adolescência”, entre as décadas de 1970 e 1980. Vivemos noutra contexto.

Se tomarmos, por exemplo, os jovens atuais que participam dos ritos e grupos religiosos, eles estão mais mobilizados em expressões carismático-pentecostais (Canção Nova e as Novas Comunidades, no Catolicismo), nas diversas igrejas cristãs, do que em CEBs ou Pastoral de Juventude – PJ e outros movimentos e seus grupos similares. A “religiosidade emocional” mobiliza fortemente essas gerações.

As características apontadas acima mostram as dificuldades para a comunicação com essa realidade: o cansaço, a imediatez e o “presentismo”; a fragmentação, a insegurança e a emocionalidade religiosa à flor da pele; o auto-centramento e a busca imediata pelo prazer; dentre outros aspectos. Nessa realidade, torna-se extremamente difícil anunciar Jesus Cristo Libertador, a não ser que o termo “libertação” seja compreendido de forma intimista e moral, como contraste ao pecado, ao demônio, aos vícios etc. Com isso, não se quer dizer que ele também não possa ter essa perspectiva, mas não pode ficar reduzido a ela, desconhecendo a dimensão sócio-política, econômica, cultural, ambiental, inclusive a dimensão religiosa.

Dentre as características apresentadas acima, porém, uma delas abre uma brecha interessante: a busca de compromisso com novas causas. Entra aqui a capacidade da teologia e dos agentes de pastoral em captar e fazer “contato” com essa “motivação” de forma a mobilizar essa energia na perspectiva libertadora. Nesse sentido, a capacidade comunicativa e técnica da juventude e sua facilidade em lidar com a cibernética e a tecnologia, através de redes sociais e a rede mundial de computadores, seria um aliado importante de mobilização, buscando novas formas de agrupar e criar comunidades.

Será que há estruturas eclesiais e modelos de compreensão do cristianismo capazes e com coragem de seguir essa pista?

2 Os novos cenários eclesiais e a globalização

Libanio produziu em 1999 um livro sobre cenários de igreja, atualizando essa reflexão em 2009, mostrando essa realidade, com suas diversas implicações, internas e externas, suas plausibilidades, que ajudam a compreender a situação atual do cristianismo, especialmente da igreja católica.

Esse exercício é muito importante, pois nos ajuda a pensar o futuro e atuar na sua construção do que está em curso no presente. Em 1999, Libanio falava em quatro cenários eclesiais: Igreja da Instituição, Igreja Carismática, Igreja da Pregação e Igreja da Práxis Libertadora. Dez anos depois (2009) ele incluiu um novo cenário: Igreja plural fragmentada pós-moderna.

Os títulos falam por si mesmos, mas a leitura do livro continua sendo iluminadora. Destaca-se hoje a forte presença do novo modelo, mas também da expressividade midiática de alguns dos outros cenários/modelos. Há forte necessidade de afirmação institucional, da exigência de identificação externa, por exemplo, pelo uso da indumentária religiosa. Percebe-se o surgimento e crescimento de novas comunidades católicas como a Canção Nova e Shalon. Também é chamativo o crescimento da presença da igreja na mídia: programas religiosos, liturgias, retiros, cristotecas, “shows-missa”. Paradoxalmente, há a volta da missa em latim e o uso de antigos missais.

A característica midiática da subjetividade atual e das relações virtuais tem sido utilizada majoritariamente por alguns dos modelos apresentados (Instituição, da Pregação, Carismática, Igreja plural), mas muito pouco pela Igreja da Práxis Libertadora. Sem cair num simplismo imitador, pode-se dizer que falta criatividade e coragem de ocupar esse espaço, superando preconceitos antigos e utilizando esse meio para que não se perca ainda mais aqueles que são cooptados pela oferta de sentido débil, tão em voga na mídia e na cultura.

É preciso que se tenha compreensão do cenário maior de nossa sociedade globalizada e, na perspectiva do que se faz no Fórum Mundial Social e no Fórum Mundial da Teologia da Libertação, que haja reflexão e atuação sobre as diversas dimensões da globalização.² Mobilizações recentes, sem entrar aqui num julgamento de valor, como a chamada “primavera árabe”; ações do grupo Greenpeace; os protestos em solidariedade e contra a prisão da banda punk Pussy Riot, que fez diversos protestos contra Putin (abril de 2012); todos eles são exemplos de causas atuais que mobilizam a juventude e que expressam um

² A respeito da discussão sobre a globalização e as teologias da libertação do pluralismo religioso veja BAPTISTA, 2006.

aspecto muito importante da nova subjetividade e do uso da mídia e da tecnologia da informação. Essa dimensão da cultura é pouco trabalhada e merece atenção.

Essas causas mobilizadoras não estão e não poderiam estar dissociadas da realidade maior que tem provocado as mais significativas transformações no mundo, ou seja, a globalização.

Quando se discute sobre a globalização, os aspectos mais destacados são o econômico e o político. A atual crise econômica que atinge as nações desde 2008 não deixa de ocupar diariamente as manchetes. Houve nos últimos três anos uma gigantesca transferência de capital das nações para empresas e, especialmente, para o setor bancário. Trilhões de dólares dos estados cobriram rombos da jogatina financeira irresponsável, em cada momento identificada de uma forma – crise imobiliária americana, crise dos subprimes, crise de liquidez bancária, crise do setor público europeu –, mas que revela uma nova etapa da financeirização da economia que teve início na década de 1980, acelerando-se mais ainda com o advento da rede mundial de computadores. Esse processo trouxe e continua produzindo enorme impacto em políticas públicas que simplesmente entraram num fundo “falso”.

A crise política acompanhou e acompanha esse processo, colocando em xeque as frágeis “democracias” pelo mundo a fora, reduzindo diversas políticas públicas em função do pretenso “equilíbrio financeiro”. Com isso, acirram-se os conflitos e lutas de poder, mascarados de bandeiras democráticas e libertadoras. Intolerância e radicalismo se aproveitam para esconder, em ditas “razões” religiosas ou libertárias, os motivos econômicos e políticos das disputas. No Brasil, política se tornou motivo de piada ou de comentários sobre corrupção. Poucos se interessam em refletir sobre ela. Os partidos se partiram em pedaços cada vez mais reduzidos na defesa de interesse particulares de grupos e pessoas. A militância ficou sem bandeira, especialmente a juventude.

Nesse contexto, não podem ser esquecidas as implicações sociais desse processo, especialmente sobre os mais frágeis como as crianças, jovens, velhos, doentes e desterritorializados. A África sofre há décadas esse processo de genocídio e de trânsito humano. Mas em muitos outros continentes do terceiro mundo, como a América Latina, também há a intensificação da desigualdade e cresce a exigência competitiva de redução dos custos de produção e dos direitos dos trabalhadores. A máquina substitui bem o ser humano e a previsão de grande crise do trabalho, uma sociedade pós-industrial, torna-se realidade. Isso provoca o clima de insegurança, de medo e violência, gerando o trânsito de pessoas entre países, levando multidões a buscar a sobrevivência em outros continentes, fugindo da fome e correndo riscos nesse transporte. Observa-se ainda a mercantilização da vida, com o tráfico de

seres humanos para uso de seus órgãos, para prazer e para o trabalho, numa condição próxima da escravidão. Outra expressão trágica, sobretudo sobre os jovens, é o crescimento do uso, do tráfico e da dependência das drogas. O avanço da tecnologia produz também, ao lado da pauperização, a exclusão pela informatização do conhecimento, aumentando o analfabetismo das populações pobres (74% da população brasileira não foi bem alfabetizada). Isso, sem falar dos graves problemas ambientais e de tantos outros na educação e na saúde que atinge a maioria da população mundial.

A questão que se levanta, então, é sobre o motivo pelo qual tudo isso não motiva e mobiliza aqueles que são oprimidos e excluídos, mas também os jovens que têm seu horizonte de expectativa limitado e cerceado.

Dentre diversas razões, pode-se invocar o processo cultural que a globalização tem produzido, disseminando valores, visões de mundo, padrões estéticos, artísticos, midiáticos, de consumo, modelos de vida fundados numa lógica individualista e narcísica. Nesse campo, convivemos com uma mídia de baixo nível, produzindo a “idiotização” dos apenas “expectadores”, reduzidos a coisa, a objeto de manipulação. Haveria, então, um espaço privilegiado para resistir a isso? Sim! Seria o lugar da escola, que tem papel fundamental na formação das pessoas. No Brasil, no entanto, a escola pública universalizou o seu acesso, mas não cuidou da infraestrutura e da preparação dos professores e funcionários para essa inclusão. As escolas privadas são pressionadas pelas famílias para bons resultados no ENEM e nos vestibulares. Diante disto, como fica a formação humana, crítica, construtora de sujeitos? E a formação de uma “cultura religiosa” e da consciência política e motivadora dos jovens? E a mobilização das crianças, adolescentes e jovens para o esporte, oferecendo horizontes de sentido e até de realização profissional? As respostas para esses questionamentos não são agradáveis.

Os índices do IDEB (Índice de Desenvolvimento da Educação Básica) mostram que estamos longe das metas: 39% dos municípios e 44% das escolas estão abaixo da meta do MEC que já é baixa: 3,7 em 10. (PORTAL G1, 2012). O resultado brasileiro no PISA (Programa Internacional de Avaliação de alunos) mostra que o país está no 57º lugar em Matemática e na 53ª posição em Linguagem e Ciências, entre 65 países (BBC BRASIL, 2011).

Essa grave situação no âmbito cultural guarda relação com os aspectos sociais, econômicos, políticos e religiosos. Faltam profissionais preparados no mercado de trabalho, especialmente de nível médio e em diversas áreas no nível universitário, como Tecnologia da Informação e as Engenharias. Os horizontes dos jovens que não tiveram adequada formação

educacional e profissional fica bastante reduzido e não é incomum que os encontremos em atividades ilícitas e criminosas. Consequências: em 30 anos houve um aumento de 346% na taxa de homicídios de jovens no país (de 3,1 para 13,8 para 100.000 habitantes). Foram quase 180.000 homicídios de jovens até 19 anos, segundo o Mapa da violência 2012 (WAISELSZ, 2012). Não se encontra mais interesse na população, especialmente dos jovens, para discutir e lutar por reformas políticas e sociais. O cuidado da coisa pública não interessa mais, principalmente, pela profusão de escândalos de corrupção.

Mas essa globalização multifacetada e inter-relacionada também atinge o campo religioso. A religião também já entusiasma a juventude. Cresce a lógica da religião da mercadoria. Teologias da prosperidade atingem aqueles que justamente não tiveram acesso à cultura e à educação crítica, especialmente os mais pobres. A mídia é o lócus privilegiado para acessar essa população carente em suas diversas dimensões.. Capacidade oratória e marketing ajudam nesse trabalho de pretensa “cristianização”. A lógica dos movimentos religiosos católicos de caráter internacional, já denunciada por Comblin nos anos de 1980, ocupa cada vez mais o espaço e o poder religioso. E se não fossem esses movimentos, as igrejas estariam ainda mais vazias.

Esse cenário da sociedade globalizada casa-se com a nova subjetividade e a situação do cristianismo, especialmente na realidade brasileira, revelando os seus elementos pós-modernizantes, que reduzem a pessoa aos aspectos mais intimistas e individualistas, inclusive na vivência da fé.

3 Os novos sujeitos desafiam a TdL

A teologia latino-americana, em razão do contexto de sua produção, mas principalmente pelo fundamento teológico e cristológico da fé cristã, privilegiou em sua reflexão teológica a “opção pelos pobres”. O pobre foi o sujeito teológico que deu fundamento à TdL. Em Puebla, a igreja fez duas opções preferenciais importantes: pelos pobres e pelos jovens.

Ao longo de sua história, a TdL encontrou a face de outros sujeitos, também oprimidos e excluídos, sem deixar de considerar o rosto do pobre. Assim, avançou na discussão sobre o negro, a etnia, a mulher, o índio. Mais recentemente, incluiu o religioso e a Terra. Discute-se hoje a exclusão de gênero que inclui os homossexuais e demais expressões no campo da sexualidade humana, área bastante difícil para a reflexão teológico-moral.

Assim, a teologia da libertação ganhou sua perspectiva feminista, negra, indígena, inter-religiosa, ecológica. Compreendeu-se que, além do pobre, a exclusão era e é muito mais ampla: a etnia, a negritude, a questão de gênero e da sexualidade, da diversidade religiosa e do ambiente eco-social. A exclusão e também a própria pobreza tomou uma face plural.

O antropólogo Marcos Rufino (2006), que trabalhou a discussão sobre os sujeitos teológicos na TdL a partir da inculturação, afirma que o pobre não é uma categoria que dá conta de toda a realidade da exclusão. Demorou muito para que os outros sujeitos emergissem e fossem reconhecidos. Foi preciso identificar as opressões reais em cada situação e seus rostos próprios e diversos. O trabalho dos missionários do CIMI deu enorme contribuição para essa abertura.

O religioso emerge hoje como um novo sujeito teológico, fruto da emergência da consciência do pluralismo religioso, produzindo rica reflexão no âmbito da Teologia do Pluralismo Religioso, inclusive buscando a articulação com a TdL. Essa teologia tem sido objeto também de muita preocupação pelas hierarquias religiosas cristãs. Elas provocam o diálogo com o diferente, provocam o aprofundamento de nossa identidade, ajudando-nos a ver outras dimensões de nossa própria fé.

Mesmo dentro do cristianismo, especialmente católico, não se pode esquecer ainda a presença atual da exclusão religiosa, especialmente pela volta de uma igreja clericalizada. A participação efetiva dos leigos, especialmente as mulheres, é ainda muito limitada, revelando que eles e elas não exercem de fato sua condição de sujeitos em muitas comunidades cristãs.

No contexto da globalização encontramos outros sujeitos: o migrante, grave problema de exclusão; e a Terra e a temática da ecologia, um novo sujeito-lugar, provocando um novo olhar da teologia, verdadeira mudança de paradigma.

Diante disto, é importante refletir sobre os desafios que a TdL precisa enfrentar, que teologia é possível nessa realidade (SUSIN, 2006).

Nesse breve espaço de uma comunicação, não é possível aprofundar a discussão, mas apenas apontar alguns desses desafios. Escolho alguns que parecem ser mais urgentes, inspirado ainda nos questionamentos de Libanio (2003).

Primeiramente, o desafio da comunicação. É preciso que haja uma mudança de linguagem que faça o cristianismo, as igrejas e a teologia se comunicarem com a sociedade. Os discursos da igreja, geralmente, são apologéticos e não abrem espaço para o debate. Se tomarmos os jornais e as revistas mais lidos no Brasil, e os programas de TV mais assistidos, poderíamos nos perguntar: quem da teologia cristã tem espaço e respeitabilidade para assinar uma coluna semanal ou dar uma entrevista que atrairia um bom público tanto no campo

popular quanto nos segmentos formadores de opinião? Para citar um exemplo do passado, de quem não se encontra mais entre nós, Dom Luciano Mendes de Almeida tinha uma coluna semanal e gozava de grande respeito no jornal Folha de São Paulo. Esse espaço ficou vazio.

Os atuais programas religiosos na TV se comunicam apenas com aqueles que já estão na instituição, não falam com quem está fora, especialmente os jovens, os que mais precisam de uma “boa notícia”.

Se nossa sociedade é cada vez mais marcada pelos processos comunicativos, o cristianismo é desafiado a enfrentar esse processo, de forma crítica. Libanio (2003, p. 204) propõe o enfrentamento da ideologia da mídia que se apresenta “unida a um discurso técnico dominante”, em sua virtualidade e superficialidade, mas diz também que se deve valorizar a “importância da dimensão humana social da comunicação”. Com seu humanismo e profundidade teológica, o cristianismo tem grandes chances nesse processo, não pela ocupação da mídia, mas pela sua decodificação “na direção de seus valores fundamentais”. (2003, p. 208).

Infelizmente, estamos repetindo o passado ou suas velhas e tradicionais formas, agora em novas mídias, com tratamento moderno das imagens e com a última tecnologia. Isso não faz o Cristianismo entrar no campo de compreensão da maioria da população. Ficam de fora também a juventude, os intelectuais, artistas e os novos sujeitos das atuais modernidades. Os pobres conseguem acompanhar as repetidas fórmulas neopentecostais. Conforme nos ensina Libanio, “à medida que a linguagem religiosa não consegue responder às novas experiências emergentes, torna-se ininteligível, e as pessoas a abandonam ou simplesmente a repetem mecanicamente, sem repercussão sobre a vida prática.” (LIBANIO, 2003, p. 194).

A linguagem e sua mudança, no entanto, supõem outra maneira de se compreender o cristianismo e a teologia. Para Libanio, isso exigiria uma mudança da instituição, que ela se torne-se “mais leve”, menos burocrática e impessoal. No atual contexto de afirmação de identidade das religiões, especialmente do cristianismo, esse é um desafio difícil. O profetismo de Jesus nos alerta continuamente: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado”. (Mc 2, 27).

Um terceiro desafio, referenciado em diversos momentos aqui, e que é uma opção de Puebla, é a juventude, ou melhor, as juventudes, pois elas representam o futuro. No passado, houve a perda dos operários, agora estamos perdendo os jovens. Não adianta simplesmente mobilizá-los para um encontro internacional como aquele que acontecerá em 2013, o Congresso Mundial da Juventude. O desafio é tornar os jovens sujeitos, abrir-lhes espaço para que eles efetivamente sejam partícipes e transformadores da sociedade e, se formos

competentes em comunicar-lhes a boa-notícia do evangelho, também do cristianismo e suas igrejas.

Isso supõe enfrentar outro desafio: descobrir a democracia na vida eclesial, ou traduzindo esse desafio por um conceito muito importante no Vaticano II, poderíamos dizer da redescoberta da colegialidade. Para isso, o leigo deveria assumir mais efetivamente seu papel na igreja, enfrentando o atual sistema eclesiasticocêntrico e clerical, especialmente as mulheres.

Um desafio puxa outro. Esse domínio andrógeno e clerical quase sempre afastou o corpo da reflexão teológica, a não ser para alertar sobre os seus perigos e armadilhas. Esse é um tema muito sensível para a sociedade contemporânea, especialmente marcada pelas “revoluções” no campo da sexualidade e pela ideologia do prazer. A teologia moral sempre sofreu muito com isso e é das áreas mais reprimidas nesse processo. Basta lembrar os problemas de mestres dessa teologia como Bernhard Häring e Marciano Vidal, fiéis ao doutor da igreja Santo Afonso Maria de Ligório. Buscaram fugir do rigorismo e do laxismo, produzindo evangelicamente uma boa-notícia para o nosso tempo. Tentaram silenciá-los ou exigiram que mudassem seus escritos.

Há ainda muitos outros desafios e gritos de opressão e exclusão que precisam ser escutados e respondidos, especialmente por aqueles que querem construir a esperança em tempos desesperançosos. Nas celebrações do cinquentenário da abertura do Concílio Vaticano II é preciso recuperar a grande abertura desse marcante evento cristão, de forma especial, a eclesiologia do povo de Deus, com sua base laical e colegiada.

Conclusão

Se vivemos em outro contexto, diferente daquele do nascimento e do surgimento da TdL, se há novos sujeitos teológicos e grande transformação na sociedade mundial globalizada, com a emergência de novas subjetividades e diversas “juventudes”, a inteligência da fé – a teologia – deve ousar traduzir a boa-notícia de Jesus para esses novos tempos.

O cristianismo conta com uma enormidade de centros de produção do conhecimento tanto teológico quanto no campo das diversas ciências e que poderiam estar mais articulados. Temos fundamentos escriturísticos, teológicos e espirituais de grande riqueza e profundidade, capazes de gerar novo profetismo e verdadeiro diálogo entre todos que querem justiça e paz, não só os religiosos. Apesar de certo sentimento de perda vivido no cristianismo católico, forte na Europa, mas que nos atinge, por exemplo, com os resultados limitados do Censo

IBGE 2010 de manifestação de pertença religiosa, temos a tarefa de anunciar o caminho de verdade e de esperança, começando pelo testemunho de amor e compromisso com a defesa da vida.

A manutenção desse espaço do GT Teologia da Libertação na Soter é um espaço para que a nossa produção teológica possa ser partilhada e enriquecida.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo A. N. Globalização e as teologias da libertação e do pluralismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, dez. 2006, p. 54-79.

BBC BRASIL. *Apesar de avanços, Brasil continua em baixa em índices globais*. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/12/111227_brasilrankings_ss.shtml>. Acesso em: 07 jul 2012.

COLLECCION “TIEMPO AXIAL”. Disponível em <<http://tiempoaxial.org/>>. Acesso em 07 jul. 2012.

FÓRUM MUNDIAL DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO. *Rumo a Dakar*. Disponível em: <<http://www.wftl.org/default.php?lang=pt-br&t=padrao&p=capa&m=padrao>>. Acesso em 07 jul. 2012.

LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*. São Paulo: Loyola, 2009.

LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIBANIO, João Batista. *Olhando para o futuro*. Prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003.

LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006.

PANASIEWICZ, Roberlei; BAPTISTA, Paulo A. N. Crer e dialogar: o desafio de ser cristão na sociedade atual. In: MURAD, Afonso. BOMBONATTO, Vera (Org.). *Teologia para viver com sentido*. Homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2012.

PORTAL G1. *País supera metas do Ideb no ensino fundamental e iguala no médio*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/vestibular-e-educacao/noticia/2012/08/pais-supera-metas-do-ideb-no-ensino-fundamental-e-igual-a-no-ensino-medio.html>>. Acesso em 07 jul. 2012.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WASELSZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2012: crianças e adolescentes do Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA/FLACSO, 2012. Disponível em:

<http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/MapaViolencia2012_Criancas_e_Adolescentes.pdf>.

Acesso em 07 jul. 2012.

A GROUNDED THEORY DA CIRCULARIDADE ENTRE MIGRAÇÕES E FÉ - UMA PROPOSTA METODOLÓGICA PARA PESQUISA DE CAMPO EM TEOLOGIA

*Carmem Lussi**

Resumo

A circularidade entre o dinamismo das migrações e a vitalidade na fé é uma teoria, formulada com base empírica, a partir de uma pesquisa de campo junto a migrantes internacionais. A pesquisa foi realizada em base aos procedimentos de um método rigoroso para o estudo de fenômenos dinâmicos, com abordagem qualitativa, conhecido como *Grounded Theory* (GT) ou Teoria Fundamentada nos Dados. A reflexão teológica sobre a vivência cristã, a partir da análise dos dados empíricos referentes ao fato migratório, fornece categorias e *insights* para a interpretação da experiência migratória e sua incidência na vivência cristã e eclesial. A fé, por sua vez, determina os fatos e os significados da migração. Após uma dúplici introdução sobre a pesquisa que originou o presente estudo e sobre a importância de um discurso metodológico na produção teológica, o texto apresenta brevemente o método da GT e os principais resultados obtidos na referida pesquisa.

Palavras-chave: Migração, Fé, Abordagem Interdisciplinar, *Grounded Theory*, Metodologia Teológica.

Introdução

A apresentação da teoria fundamentada nos dados, referente à circularidade entre migrações e fé, requer uma dúplici introdução: por um lado a pesquisa de campo que a originou, e por outro, a importância da metodologia utilizada na investigação. Pensar teologicamente a realidade e os desafios dos contextos eclesiais locais, onde a evangelização é pensada e planejada, comporta saber dar razão das escolhas estratégicas e metodológicas que justificam e explicam a abordagem. Considerando-as como premissas, as reflexões a seguir sobre a pesquisa e sobre a metodologia utilizada servem como contextualização e abertura ao debate. Nas limitações deste artigo, o discurso faz-se sucinto e a bibliografia indicada no final traz sugestões de ampliação e/ou aprofundamento. Objetivo do presente texto é escavar sobre os aspectos metodológicos que o referido estudo fez emergir e que a bibliografia ajuda a aprofundar¹.

* Mestre em Missiologia. Doutoranda em Teologia pela PUC-Rio de Janeiro. E-mail: carmem.lussi@gmail.com

¹ Este artigo faz parte dos resultados de uma pesquisa, financiada pela CAPES, realizada em 2011, na Itália.

1 O saber e o fazer teológico como missão

Uma pré-compreensão fundamental determina a configuração deste estudo, a saber, a concepção da teologia como um serviço na Igreja, especificamente, o saber e o fazer teológico como missão². Kasper se exprime em termos de “função” (1969, p. 38) da Igreja a serviço de sua missão: “A igreja do concílio compreende a si mesma como missionária (LG 16s, AG 35s). Sua interpretação das Escrituras e seus dogmas também não são finalizados a si mesmos, mas servem à missão universal da igreja” (KASPER, 1969, p. 40)³. Segundo o autor, a teologia

encontra o critério de sua exatidão e retidão, não somente no consenso dos crentes, mas também na compreensibilidade da mensagem eclesial para os que não creem ou deixaram de crer. Precisamente na atualidade, entrega-se à responsabilidade do teólogo o cuidado para com a herança da tradição eclesial, para que não fique como mera joia de museu, e, ao invés, alcance um contato vivo, frutuoso e crítico com a consciência espiritual da época atual. Por isso, a teologia tem que ser também uma teologia corajosa e capaz de experimentar. Nesse contexto, retoma nova importância a ideia de Kuhn de que a especulação teológica deve ter uma orientação ao futuro (KASPER, 1974, p. 37).

Após 20 anos da primeira edição de seu volume sobre a Teologia da Libertação, este é um dos poucos elementos novos que Gutierrez acrescenta na edição de 1988: “A reflexão teológica é feita na Igreja e a serviço de sua tarefa evangelizadora. [...] [portanto] metodologia teológica e espiritualidade estão estreitamente ligadas para nós: O que-fazer teológico se situa no caminho em que nos fazemos discípulos de Jesus” (2000, p. 69, nota b). Na perspectiva da teologia como missão na Igreja e a serviço da missão da Igreja, as vivências dos cristãos e das comunidades cristãs não são tão somente um fim para o discurso teológico, mas participam da construção do saber teológico como protagonistas e como fonte.

A vida da igreja, de fato, é lugar teológico⁴. O conceito de *locus theologicus* não refere-se somente à práxis, no sentido de atuação dos cristãos na sociedade ou como atuação pastoral, mas de modo mais abrangente, como lugar onde acontece a história da salvação e a interpretação da mesma. A teologia considera a vida da igreja um lugar de revelação.

² Em seu volume sobre a Igreja entendida como comunhão estruturada, G. Lafont refere-se à teologia como um dom do Espírito à Igreja, que é desenvolvido por muitos homens e mulheres, espalhados entre os fiéis sem distinção de função, “que concretizam o ‘*sensus fidelium*’ e são tornados aptos pelo Espírito a pensar e dizer o Mistério cristão”, pois a comunidade teológica, interior à comunidade eclesial, faz a experiência de que “Deus acompanha seus próprios dons, guia os aprofundamentos, transmite a luz, contanto que a busca seja feita com certa humildade”. Cf. LAFONT, 2008, p. 181-184.

³ O autor refere-se especificamente à Teologia Dogmática, mas o discurso é válido também para a Teologia em geral.

⁴ Cf. GUTIERREZ, 2000, p. 63 e 69. O autor cita M.-D. Chenu e Y. Congar em sua argumentação. A teoria dos *locus theologicus* mostrou como, não somente a vida da Igreja, mas “a história (extrabíblica) pertence, desde sempre, ao patrimônio do grande pensamento teológico”. Cf. SECKLER, 2008, p. 238.

A passagem da teologia como saber à teologia como interpretação é inseparável da emergência de um novo nível, a saber, a *prática cristã*, que é ao mesmo tempo lugar de produção do sentido da mensagem cristã e lugar de verificação dessa mensagem. [...] A teologia não é um saber constituído, anterior à práxis da fé e da caridade dos cristãos. [...] A prática eclesial é algo diferente de uma simples nova adaptação de uma mensagem sempre idêntica: esta tem um papel estruturador na elaboração da mensagem (GEFFRE, 1977, p. 62).

Neste sentido, como claramente afirma Geffré, "a teologia é sempre uma tarefa hermenêutica" (1977, p. 53). R. Haight também, em seu estudo sobre o estatuto da teologia, considera que o método em teologia é sempre hermenêutico, pois "procura interpretar a tradição em afirmações significativas para o mundo contemporâneo" (2004, p. 29.)⁵. E, se esta é uma missão, tal tarefa não pertence somente aos profissionais da teologia, mas, *a priori*, aos batizados, feitas as devidas reservas que a formação dos sujeitos comporta. Os intérpretes pertencem, em certa medida, ao objeto mesmo do indagar teológico e, portanto, é imprescindível saber escutar, recolher e assumir nos processos de produção teológica, a visão que os cristãos têm sobre o que é a Igreja e a vida cristã (SCHILLEBEECKX, 1971, p. 32), pois o contexto da fé, a situação da fé vivida nas comunidades locais mundo afora, é "teologicamente relevante" (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 59). A teologia, de fato, não é senão "a fé em si mesma, vivida por um espírito que pensa" (SCHILLEBEECKX, 1966, p. 409).

Interpretação de fé e teologia, portanto, não se podem reduzir a interpretação meramente teórica do passado cristão. Existe relação dialética entre presente, passado e futuro a *ser criado*; entre práxis e teoria. [...] A situação, neste sentido, já é ela própria peça de *nova tradição* cristã, novo capítulo da história da experiência cristã. [...] Com isso já se diz que o sujeito da fé interpretada não é propriamente o teólogo, e sim a própria comunidade cristã de fé – a Igreja em seu amplo espectro fenomênico e sua dispersão cultural policêntrica. A teologia é aí apenas uma ajuda à comunidade de fé (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 57).

A reflexão sobre a importância da experiência para a teologia tem longa tradição e nomes que são referência no assunto como F. D. E. Schleiermacher e P. Tillich em contexto protestante e K. Rahner, J. B. Metz e E. Schillebeeckx, entre os católicos⁶. O contexto deste artigo não permite o aprofundamento deste aspecto, seguem portanto somente algumas referências como exemplificação.

Tillich desenvolveu o "método da correlação", pois considera que a teologia deve buscar uma correlação entre a mensagem cristã contida na Bíblia e na tradição, sem

⁵ O autor refere-se ao método da correlação, mostrando como a teologia é ao mesmo tempo dialética e investigativa, no desenvolvimento de sua função, na qual considera que os "questionamentos e as experiências atuais [dos cristãos] constituem uma fonte genuína da teologia, [aí] encontra-se a experiência de Deus aqui e agora", cf. p. 215.

⁶ Cf. Análise de J. Ilunga Muya, que estuda tais autores em ILUNGA MUYA, 2000, p. 110-135.

identificar-se com estas, e a situação concreta das vivências cristãs, a qual reenvia às formas científicas, artísticas, econômicas, políticas e éticas pelas quais as pessoas e as comunidades exprimem sua interpretação da existência (TILLICH, 2005). Por ‘situação’, em Tillich, entende-se “a interpretação criativa cristã da existência que se exprime nas mais variadas formas culturais de cada tempo” (ILUNGA MUYA, 2000, p. 120). Rahner, ao qual a teologia deve a virada antropológica no método teológico⁷, desenvolve um confronto permanente entre a objetividade da revelação e a subjetividade humana; para ele, portanto, trata-se de conectar a doutrina e a vida, nas condições hodiernas, o que é possível dentro de uma teologia da vida viva.

De fato, “a revelação nos alcança através de nossa interpretação crente da história, a qual, por sua vez, é motivada pela mesma revelação” (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 69). Nesta perspectiva, a realidade migratória tem uma riqueza específica a oferecer à eclesiologia. Para os migrantes, existem linguagens, símbolos, gestos e ritos, até mesmo valores das Igrejas locais onde a mobilidade humana os levou, que não dizem nada para sua fé e, portanto, sua história no novo contexto. De fato, nas primeiras etapas do projeto migratório, tais crentes não conseguem ser alcançados pela revelação nem ser implicados nos sentidos que a Palavra desvela, pois a nova comunidade cristã usa categorias de uma história à qual os migrantes ainda não se sentem parte. Vice-versa, sua bagagem de fé e vida cristã interpretada em outra realidade, pode não ser entendida nem valorizada na nova comunidade. A migração exige uma reinterpretação da fé, talvez até mesmo dos conteúdos, mas fundamentalmente das formas e do sentido das vivências pessoais e, especialmente, daquelas comunitárias. A compreensão e a interpretação teológica adequada deste fenômeno é imprescindível para o entendimento e a configuração da missão e da eclesiologia, para que seja capaz de não excluir formas de alteridade como a dos migrantes, entre tantas outras que a realidade atual encerra.

Pode ser que os ritos e até mesmo os valores adotados e transmitidos na nova comunidade já não sejam eloquentes nem mesmo para os membros da mesma comunidade, pode ser que não dizem mais nada para toda a comunidade *in loco*, mas é o transplante geográfico e eclesial da migração que põe em evidência a distância entre fé e vida, que contextos sedentários e pouco ativos no dinamismo missionário podem esconder. A irrupção

⁷ J. Ilunga Muya, que estuda tais autores em seu volume ILUNGA MUYA (2000, p. 126) afirma que, segundo Rahner, “deve-se passar do método escolástico, que parte do alto, ao método antropológico, que se move a partir de baixo e opera uma correspondência entre a vida e a verdade, entre a experiência e o conceito. Trata-se de um processo metodológico que não submete a fé à experiência, mas que é indispensável para superar o abismo que foi criado entre a revelação e a experiência humana”. Também C. Boff (1982, p. 331) cita Rahner sobre o tema metodológico: “Já em 1954 K. Rahner (1965, p. 75-102) observava que uma teologia pastoral ou querigmática não dispensava, mas antes exigia, uma maior cientificidade por parte do teólogo, especialmente a p. 93.

da alteridade através da presença de membros ‘outros’, como os migrantes, em uma comunidade territorial, interpela e desafia mesmo os membros da comunidade que nunca migraram. “É a comunidade dos crentes e, dentro desta, os fiéis como crentes, quem ‘atualiza’ a revelação, ao acreditar sua fé precisamente aqui e agora” (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 10). Uma hermenêutica da experiência pode ser uma pista a percorrer para o fazer teológico que se proponha a entender e interpretar, comunicar e promover uma visão do seguimento e da vida eclesial para o presente, que seja inclusiva da alteridade e, em geral, das vivências efetivas dos cristãos de hoje e seja capaz de conceber a igreja como uma comunhão plural, nunca uniforme. Por isto, o presente estudo considera a migração como uma “situação hermenutica” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1973, p. 25.)⁸.

O ato teológico reflexivo provém da vida e está a serviço da vida, mas como tal é uma reflexão sobre a vida. [...] A revelação se realiza em uma história de salvação, i. é., na história mesma da humanidade diante da qual Deus não intervém mais somente como o Criador que transcende tudo com sua interioridade, mas como um protagonista que vem ao encontro do homem e penetra na história humana, da qual respeita a historicidade própria, transformando-a em uma verdadeira história da salvação (SCHILLEBEECKX, 1966, pp. 441-442).⁹

Em seu volume sobre inculturação, França Miranda tem afirmações que ilustram ainda mais claramente quanto vem sendo apresentado sobre a importância da vida cristã vivida contextualmente para a construção do saber teológico:

Os textos conciliares pressupõem sempre *a ação salvífica de Deus acontecendo na história e acessível a todos na experiência cristã*. Quando afirma que a tradição da Igreja cresce não só pela contemplação, pelo estudo ou pela pregação dos bispos, mas também “pela intrínseca compreensão que os fiéis experimentam das coisas espirituais” (DV 8), o Concílio reconhece na experiência cristã uma fonte de conhecimento para a Igreja e a teologia (MIRANDA, 2001, p. 76).

Esta concepção da identidade e da função eclesial da teologia justificou a busca por um modo de elaborar um discurso teológico sobre a vivência cristã da fé e da experiência eclesial que integrasse os sujeitos protagonistas de uma determinada situação contextual, o da mobilidade humana, a partir da qual buscou-se aprofundar a realidade da Igreja de comunhão.

Assim nasceu o projeto de uma pesquisa de campo, que foi realizada entre maio e dezembro de 2011, na Itália, junto a migrantes internacionais provenientes de diferentes países, de prevalente tradição católica, dos vários paradigmas missionários da história da

⁸ Sobrino, citando Ellacuría, refere-se à adesão da teologia à vida em termos de uma teologia que “se encarrega da realidade”. Cf. também SOBRINO, 2001, p. 277-309.

⁹ Segundo Illunga (2000, p. 130-135), para Schillebeeckx a experiência cristã assumida seriamente na teologia torna-se um princípio hermenêutico, pois a experiência humana é ao mesmo tempo o viés para o conhecimento da verdade e a fonte por excelência do conhecimento humano.

Igreja¹⁰: Europa, da velha evangelização, América e Filipinas, da evangelização do período das grandes descobertas e África, da evangelização sucessiva ao tratado de Berlim, incluindo países de tradição anglófona e francófona. Foram realizadas 68 entrevistas abertas com migrantes de 11 países e observação participante junto a pessoas e comunidades de, pelo menos, mais 15 nacionalidades. Todas as entrevistas foram transcritas e analisadas analiticamente seguindo os procedimentos rigorosos do método escolhido. A utilização do *software* Nvivo favoreceu amplamente a valorização dos dados produzidos/coletados junto aos migrantes¹¹.

A opção por um estudo incluindo pesquisa de campo obrigou à busca por uma metodologia apropriada, que incluísse um método rigoroso e coerente com a epistemologia própria da teologia¹². A abordagem qualitativa determinou uma busca seletiva por um método que fosse pertinente com o objeto material – as migrações, e com o objeto formal – a inteligência da fé, além da necessária coerência com a disciplina teológica. A escolha foi pelo método da *Grounded Theory* (GT). O desenvolvimento da investigação revelou que o método da GT é particularmente rico e apropriado para configurar uma pesquisa da campo que vise o aprofundamento de um fenômeno dinâmico, mesmo na teologia, como uma contribuição que em nada compromete a metodologia teológica clássica, pelo contrário, a enriquece. Cabe sublinhar que o rigor ao qual se faz referência nada tem a ver com a cientificidade e superioridade de algumas pretensões científicas que já foram da teologia, antes e das ciências exatas, mais tarde (LIBANIO, 2011). Ambas superadas. O rigor nos procedimentos refere-se à responsabilidade na produção de um saber qualitativamente sólido e coerente, para ser incisivo e útil para a missão, no caso da teologia, mas também para a humanidade, em sentido

¹⁰ Para o conceito de paradigmas missionários cf. BOSCH, 2002.

¹¹ O perfil dos participantes à investigação foi o mais variado possível, seja no que se refere à situação pessoal que como contexto eclesial. Foram 25 homens e 43 mulheres; de 14 a 73 anos; 3 nascidos na Itália e os demais estavam na Itália de 1 ano a 30 anos; 14 tinham cidadania italiana, 2 estavam em situação irregular e os demais contavam com algum tipo de visto, entre os quais uma refugiada humanitária e um asilado político. A diversificação incluiu também perfil social, nível de escolaridade, situação de moradia e de trabalho, assim como saúde e estado civil. Participaram migrantes que abandonaram a Igreja, que viveram migração religiosa, que haviam abandonado e retornaram à igreja, migrantes que frequentam só esporadicamente o culto e também lideranças cristãs de diferentes perfis. Entre os que participavam de alguma comunidade cristã, o perfil das comunidades foi variado: paróquias territoriais italianas, comunidades étnicas auto-organizadas, comunidades mistas com italianos ou com outras nacionalidades, comunidades étnicas estruturadas e reconhecidas pela Igreja local com lideranças dos países de origem, comunidades étnicas com lideranças italianas ou de outras nacionalidades, respeitando fundamentalmente o critério do conhecimento do idioma ou até mesmo com celebrações prevalentemente em italiano.

¹² O intercâmbio metodológico entre disciplinas é um dos níveis da interdisciplinaridade, a qual visa contemporaneamente desenvolver a especificidade do conhecimento teórico e praticar o intercâmbio de conceitos, de teorias e de métodos. Cf. PAVIANI, 2005, p. 23, 41 e 51.

mais amplo. À condição, antes de tudo, de uma atitude humilde dos sujeitos implicados nos processos de elaboração e difusão de tais saberes.

2 Metodologia e instrumentos metodológicos

Os escritos de C. Boff sobre método teológico oferecem argumentos que podem ser relidos, hoje, em favor do uso da GT. Segundo o autor, pode-se falar da vida e não somente da ‘prática’ como fonte da teologia (BOFF, 1998, p. 157). Ele afirma, que “a prática é também (com a fé-palavra e a fé-experiência) princípio *epistemológico* da teologia no sentido de gerador de conhecimento [...] no sentido de constituir um princípio interpelador e verificador da verdade teológica da história. [...] Ela ajuda a desvelar o Deus revelado, sua verdade e seu projeto na história” (BOFF, 1998, p. 158-159). A GT oferece aos pesquisadores instrumentos e procedimentos metodológicos que incluem a vivência cristã como lugar teológico, pois, “a vida pessoal e comunitária dos cristãos é renovação da autocomunicação permanente de Deus em Jesus e no Espírito. Aí se atualiza a Revelação viva. Aí a Palavra se faz carne de história. [...] Deste modo, a vida de pessoas e de comunidades exemplares constitui um verdadeiro *locus theologicus*, ainda que de segunda ordem em relação à Palavra” (BOFF, 1998, p. 162-163)¹³.

Nas palavras de G. Gutierrez, “a história concreta dos homens é o lugar de nosso encontro com o Pai de Jesus Cristo” (1981, p. 35); o que sublinha que uma teologia que não assume a história concreta presente, não reconhece nem inclui a compreensão do mistério que o encontro com Deus revela aos que seguem Jesus Cristo hoje. A Teologia da Libertação se compreende como um saber teológico que fala “a linguagem forte, clara e incisiva correspondente à experiência humana e cristã” (GUTIERREZ, 1981, p. 89)¹⁴ vivenciada pelos povos sobre os quais e aos quais entende referir-se. Desta consciência decorre a abertura à inclusão de contribuições das ciências sociais na teologia¹⁵. Segundo Heimbrock, o uso, na teologia, de métodos de outras ciências é normal, pois “a exegese recorre a métodos

¹³ Boff, sobre este tema, cita CONGAR, 1962, Tese XII, p. 107-112 e a *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, que, no n. 29, refere-se ao princípio da mútua interpelação entre Evangelho e vida.

¹⁴ Na página 288 do mesmo volume o autor afirma que “é um fato que a participação direta em um processo histórico, nas lutas dos pobres e nas expressões populares da fé permite perceber na mensagem cristã aspectos que escapam a outras perspectivas”.

¹⁵ Cf. GUTIERREZ, 1981, p. 281 e GUTIERREZ, 2000, p. 189. A ‘mediação sociológica’, na Teologia da Libertação refere-se, fundamentalmente, ao conhecimento do contexto onde a teologia atua e é elaborada; todavia, a relação da teologia com as demais ciências, não só com a sociologia, pode ir muito além, pois estas oferecem categorias, perspectivas e metodologias que podem contribuir no método teológico assim como nos processos interpretativos. Cf. TEPEDINO, 2011, p. 200-208.

linguísticos em geral, a filosofia da religião usa a lógica geral, e assim por diante. Pensar um método ‘religioso’ para a hermenêutica de textos ou uma estatística ‘religiosa’ é fundamentalmente estranho aos princípios gerais aceitos na academia” (HEIMBROCK, s/d, p. 12). A mesma consciência explica a certeza de que quando se deposita confiança no Senhor e se atinge na força e riqueza dos próprios sujeitos, sobre os quais se quer aprofundar nos processos de construção do saber teológico, pode-se afirmar com Gutierrez que se vive “em um presente que só encontra saída para a frente” (GUTIERREZ, 1981, p. 292). Ele afirma que o método teológico e a perspectiva do pobre são as duas intuições constitutivas da Teologia da Libertação e explica o que entende por método teológico quando afirma que a teologia é

uma reflexão crítica a partir da práxis da história e sobre ela, em confronto com a Palavra do Senhor vivida e aceita na fé, uma fé que nos chega através das múltiplas e às vezes ambíguas mediações históricas, mas que refazemos dia após dia. Não se trata de opor um método indutivo ao método dedutivo de certa teologia; isso significaria simplificar as coisas. É muito mais um esforço para colocar o trabalho teológico no complexo e fecundo contexto da relação prática-teoria (GUTIERREZ, 1981, p. 293).

Esta elucidação descreve igualmente o esforço deste estudo.

Também Hoch, em sua contribuição sobre metodologia teológica no contexto da Teologia Prática na América Latina, refere-se ao tema em modo similar:

Não existem métodos ‘teológicos’ de investigação da realidade. Os métodos existentes são regidos por um estatuto próprio da natureza estritamente secular. Isso não impede que a Teologia Prática se utilize desses métodos quando, por exemplo, se propõe a pesquisar a postura dos fiéis em relação a determinados temas religiosos e seus motivos, bem como tendências atuais que se delineiam entre os mesmos ou entre a população em geral. A Teologia Prática precisa ter um instrumental que a ajude a perceber tanto o que está na ordem do dia do mundo secular, como no seio da própria Igreja. Ela precisa detectar igualmente os problemas que se ocultam por detrás das práticas eclesiais e populares e criar ‘instrumentos teóricos mediante os quais interrogamos o real, o decodificamos e o reconstruímos teologicamente (BOFF, L. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 110). Isso, todavia, não exige a Teologia Prática de analisar criticamente os pressupostos ideológicos que norteiam os diferentes métodos de pesquisa da realidade hoje conhecidos (HOCH, L, 1998, pp. 69-70).¹⁶

Outro elemento da reflexão teológica sobre o método em teologia de C. Boff ilustra a escolha metodológica deste estudo que busca, a partir de uma pesquisa de campo, ouvir e adotar as vivências e interpretações dos crentes na construção do saber teológico. Trata-se do

¹⁶ L. C. Susin, refletindo sobre epistemologia e metodologia teológica, assim se exprime: “A interlocução, em sociedades pluralistas, nos espaços públicos e com responsabilidade social em termos de experiências religiosas, dá à Teologia o equilíbrio tanto do trabalho acadêmico, como também da profissão de fé no interior de uma comunidade religiosa em convivência pacífica e criativa com outras formas de expressão religiosa na mesma sociedade”. Cf. SUSIN, 2009, p. 76.

“privilégio epistemológico do pobre” (BOFF, 1998, p. 175-178)¹⁷ [que nesta pesquisa refere-se especificamente aos migrantes] ou do privilégio hermenêutico dos pobres, que Boff explica com referência ao sofrimento como lugar de sabedoria e revelação. A história mostrou como o sofrimento é um privilégio hermenêutico não exclusivo dos pobres, uma vez que mesmo não sendo sempre pobres sociologicamente, os migrantes habitam o sofrimento como instância imprescindível do fato migratório. Trata-se da necessidade de inclusão das reais e efetivas vivências dos cristãos na elaboração de uma teologia que queira ser sensata e ter alguma eloquência para formular uma palavra que tenha sentido para tais sujeitos e não somente sobre eles e elas. Neste sentido é ainda Gutierrez a referir-se à vivência efetiva dos cristãos como um dos principais pontos de força e significação da Teologia da Libertação. Ele cita a “novidade que vem da atenção às vicissitudes históricas de nossos povos e às suas vivências de fé, verdadeiros sinais dos tempos por meio dos quais o Senhor nos interpela de modo permanente” (GUTIERREZ, 2000, p. 43).

Em sua reflexão sobre o fazer teológico, C. Geffré fala da necessidade de operar uma “correlação crítica entre a experiência da comunidade cristã primitiva e a nossa experiência histórica de hoje” (GEFFRE, 2004, p. 24), que não seja simples adaptação, mas saiba reconstruir as estruturas constantes da experiência cristã, pois “não há interpretação de fé sem reinterpretação criadora” (GEFFRE, 2004, p. 25 e 33). O autor sustenta que “uma teologia cristã responsável não se contenta em propor novas interpretações da mensagem cristã. Ela toma a sério os sujeitos concretos da história. [...] [pois] a prática cristã não é simplesmente uma exigência de autenticidade. Ela nos conduz a uma nova compreensão da mensagem que reivindicamos como nossa” (GEFFRE, 2004, p. 55). O desafio hoje é identificar percursos e meios para que a produção teológica seja capaz de cumprir com esta perspectiva. Este estudo indica uma pista.

2.1 Elementos da especificidade contextual

Para as pessoas em situação de mobilidade, vivendo em terra estrangeira, em contexto histórico-ecclesial e sociocultural totalmente novo, especialmente até que não conhecem suficientemente o novo idioma, faz-se necessária uma reinvenção das formas e da linguagem do crer e de suas interpretações. Considerando-se que a interpretação se dá na linguagem, até

¹⁷O autor cita ASMANN, 1975, p. 29 e a Instrução Romana *Libertatis Nuntius* (1984): “Uma metodologia teológica sadia toma em consideração, sem dúvida, a prática da Igreja e nela encontra um de seus fundamentos, mas isto porque essa prática é decorrência da fé e constitui uma expressão vivenciada dessa fé”.

os migrantes aprenderem o novo idioma, a reinterpretação dos significados da fé não pode acontecer. Sem o passado, e não ainda situados no contexto onde vivem seu presente, os migrantes são cristãos vivendo um esforço fundamental de resignificação e criação de novos sentidos e novos saberes, a partir da nova perspectiva existencial, sociocultural e eclesial em que se encontram. É um processo de (re)apropriação do *kerigma* e das convicções da fé e da formação eclesial, independente do nível efetivo da recepção do passado, a qual pode ter sido sólida ou pode, até mesmo, ter sido superficial ou distante da vida¹⁸. A teologia pode ser enriquecida atingindo de tal sabedoria e frequentando este ‘lugar teológico’, do qual e somente de dentro deste, pode formular um discurso que o respeite e integre. O método da GT fornece os instrumentos para que tal processo seja rigoroso e criativo ao mesmo tempo.

A necessidade de inclusão dos sujeitos e das vivências cristãs nos processos da produção teológica demanda uma reflexão sobre a complexidade e as formas com que tal processo pode acontecer. Por um lado, a teologia pastoral, à diferença da teologia sistemática, dos estudos bíblicos e da história da igreja, se apresenta intrinsecamente ligada às realidades concretas ou mais ligada à prática. No entanto, por outro lado, como explica G. Ruard, existem 3 principais *locus theologicus*: “a Bíblia, o sistema do credo religioso e a prática vivencial da fé, e todos estes ‘lugares’ valem seja contemporaneamente como historicamente” (RUARD GANZEVOORT, 2004, p. 4). Isto leva o autor a afirmar que o que muda entre as 3 áreas da teologia é a abordagem metodológica do fenômeno, que é diferente para cada disciplina. Neste sentido, um mesmo fenômeno pode ser estudado, por exemplo, pela teologia bíblica com foco na dimensão textual, pela teologia sistemática nas ideias expressas e pela teologia pastoral focalizando as ações implicadas. Seu discurso se coloca na defesa da pertinência de uma teologia empírica com igual estatuto dentro do panorama das disciplinas teológicas, em diálogo com Van der Ven (1998), que é o principal estudioso católico contemporâneo sobre metodologia na teologia pastoral. Ruard considera, a partir da experiência e dos estudos de Van der Ven, que a abordagem empírica é uma condição para que a teologia seja capaz de interdisciplinaridade¹⁹.

A teologia empírica já conta com longa tradição. As bases de sua formulação encontram-se nas primeiras 3 ou 4 décadas do século XX, na Escola de Chicago (*Chicago*

¹⁸ Cf. C. Geffré: “o critério do que é Palavra de Deus para mim hoje e o critério da linguagem fiel a esta Palavra de Deus como evento, é que esta linguagem seja *interpretante* para mim, ou seja, que ela permita esta apropriação que coincide com esta revolução espiritual que chamamos conversão”. GEFFRE, 2004, p. 43.

¹⁹ Segundo Van der Ven, para alguns ramos da teologia, como no caso da exegese, “é comum que os teólogos estejam familiarizados com os métodos de seus parceiros não-teológicos”. Cf. RUARD GANZEVOORT, 2004, p. 9.

Theological Faculty) e se desenvolveram inicialmente sobretudo em área protestante²⁰, seja nos Estados Unidos como no Reino Unido. A teologia empírica, assim como foi inicialmente praticada pela Escola de Chicago, foi amplamente criticada como empirismo, pragmatismo, modernismo, cientificismo, entre outras críticas. Estas levaram grandes teólogos do século XX a assumirem o desafio de contribuir para a superação dos problemas, valorizando a abordagem empírica na teologia. Van der Ven cita alguns nomes, que são brevemente mencionados a seguir. Schleiermacher, que “viu a experiência religiosa como ponto de partida para toda teologia (NIEBUHR, 1964), e deste modo, teve considerável influência na teologia empírica” e ajudou na superação da crítica do empirismo (VAN DER VEN, 1998, p. 11). Ritschl e Smith, que ao transformar a crítica do pragmatismo em pragmatismo teológico, respondem às críticas, assumindo-as. Para tais autores, no pragmatismo teológico não existe prioridade do homem sobre Deus, mas ao contrário, uma relação dialética entre Deus e o homem, entre religião e valores morais. Boff, Schillebeeckx, Tracy e Tillich são citados entre os teólogos que defendem o uso de métodos empíricos em teologia por sustentarem uma correlação fundamental entre os textos ou fontes clássicas da teologia e os contextos novos onde acontece o fazer teológico contemporâneo. Segundo Smith, usando métodos empíricos a teologia “é capaz de transmitir a fé cristã às novas gerações” (VAN DER VEN, 1998, p. 18), interpretando o ‘creio’ elaborado em vivências do passado de modo compreensível e significativo para os sujeitos do presente. Assim, os autores enfrentam a crítica de modernismo referida à abordagem empírica da teologia. Ricoeur e Pannenberg são citados por causa da contribuição da virada hermenêutica em teologia, na qual a pesquisa empírica tem um papel importante. Segundo Van der Ven a abordagem empírica em teologia é fundamental pois fornece

métodos e instrumentos para descrever e explicar o que está acontecendo na vida atual do povo; para analisar e avaliar os textos que o povo usa como guia em sua experiência religiosa; para explorar e confirmar as interpretações de tais experiências; e finalmente, para investigar as hipóteses formuladas sobre tais experiências e os textos e contextos com os quais estão conectadas. Sem métodos e técnicas empíricas a teologia pastoral corre o risco de generalizar simplesmente rudimentares impressões, associações ingênuas, projeções subjetivas ou especulações irreais (VAN DER VEN, 1998, p. 20).

Em sua discussão sobre a legitimidade teológica da metodologia empírica, Van der Ven defende que esta é adequada, relevante e viável (1998, p. 102-112). A metodologia empírica é adequada pois não somente a fé é o objeto direto da teologia, mas é uma de suas

²⁰ Toda a apresentação sobre histórico e identidade da teologia empírica segue o volume de Van der Ven citado na nota precedente. Cf. também sobre o histórico da teologia empírica HEIMBROCK, s/d, p. 3-4.

principais condições e a acolhida ou recepção do *kerigma*, a resposta humana e as reações que tal acolhida suscita podem e devem ser investigadas empiricamente, por todas as áreas do saber, inclusive a teologia. Ela é relevante porque a Igreja, sua vida e não somente seus concílios e estruturas hierárquicas, é lugar teológico. E disto a teologia tem consciência, desde Tomás de Aquino²¹ até a atualidade e sua viabilidade é explicada pelos argumentos acima. De modo sintético, Heimbrock assim explica a especificidade da abordagem empírica em teologia: “o objeto da Teologia Pastoral como teologia empírica é a *práxis* cristã dentro do mundo da vida, como ação e como prática estética, centrada na perspectiva em primeira pessoa” (HEIMBROCK, s/d, p. 11). Ele considera o uso de metodologia empírica na teologia algo necessário, pois é o modo para assegurar que a ‘religião vivida’ integre de fato o processo de produção teológica. O autor faz um discurso esclarecedor sobre a distinção entre método e metodologia em teologia:

Para esclarecer a lógica, o interesse e os limites dos métodos, toda disciplina necessita de uma metodologia. A metodologia é a interrogação que questiona o porquê fazer uma pesquisa de um ou de outro modo. Trata-se de um metadiscurso, uma reflexão teórica sobre as escolhas metodológicas dentro do quadro de uma disciplina. A metodologia é a reflexão que explica os interesses da pesquisa, a relação entre os métodos e os objetos da investigação, o sentido dos conceitos básicos e as normas implícitas e as expectativas de um projeto de pesquisa. [...] Métodos são modos estandardizados de fazer pesquisa, independente do objeto investigado e envolvem competências e procedimentos que podem ser estudados. [...]. Todo projeto de pesquisa inclui a escolha de um ou mais métodos adequados para as metas e os critérios científicos da área. [...] Um bom método, todavia, busca atender a precisos fins e não se amarra a um particular tema de pesquisa. Um mesmo método pode ser válido para diferentes temas, inclusive temas teológicos. Nenhum método serve para todos os fins e cada um tem vantagens e limitações (HEIMBROCK, 2005, p. 2).

O mesmo autor (HEIMBROCK, 2005, p. 3) sublinha algumas premissas metodológicas específicas da pesquisa empírica que merecem atenção. Dois princípios emergentes a destacar. O primeiro é o ateísmo metodológico (Cf. ALVES, 1981), pelo qual teólogos e teólogas pesquisadores se comprometem a não recorrer a alguma forma de pietismo ou alguma hermenêutica religiosa que influencie a coleta de dados, mantendo o maior respeito possível da objetividade nos dados coletados e da transparência no rigor metodológico para os procedimentos de análise dos mesmos. E o segundo é a consciência da alteridade que a realidade concreta representa, na qual quem pesquisa não pode nem deve aplicar pré-compreensões que possam alterar ou desprezar tal alteridade. O rigor dos

²¹ VEN VAN DER, 1998, p. 107: "Tomás de Aquino atribui o maior valor à prática vivida pela Igreja, porque esta é guiada pelo Espírito de Deus (II-II, q. 10, a.12; III, q. 66, a. 10), como mostra a análise de Schillebeeckx (1964)".

procedimentos da GT favorece o respeito de tais princípios. Cabe trazer, no quadro dos princípios de rigor na produção teológica, o alerta da tentação sutil da teologia endógena que “se produz por incesto, citando-se a si mesma, sem sair do círculo dos iguais” (SUSIN, 1995, p. 43), que ameaça, não tanto sua cientificidade, como a comunhão e a catolicidade do serviço que é o ato teológico.

Sobre a importância do método, na compreensão que este é sempre um instrumento em favor da teologia e não um risco, mesmo quando provém de outras ciências, cabe citar também J. L. Segundo, para o qual o método “é o único que pode manter indefinidamente o caráter libertador de uma teologia” (SEGUNDO, 1978, p. 46), podendo este ser usado para fazer teologia de qualquer ponto de partida, também o da libertação, mas não só. Esta é a interpretação que faz O. C. Velez Caro²² sobre a metodologia na Cristologia de J. Sobrino (SOBRINO, 1983), em sua tese doutoral sobre o método teológico em Lonergan, em confronto com o método da Teologia da Libertação. Não é o método que diz a perspectiva, este oferece uma abordagem e pode garantir rigor no processo do fazer teológico²³.

2.2 Elementos da metodologia teológica asiática

Em artigo que apresenta a metodologia da teologia asiática, J. Yun-Ka Tan explica a relação entre o fazer teológico e o compromisso com a vida dos sujeitos aos quais a reflexão se refere:

[A metodologia da teologia contextual da FABC²⁴ – Conferência dos Bispos da Ásia] é enraizada na experiência de vida da comunidade local, ao invés da arena intelectual da academia. Teologia não é algo que é realizado *para* beneficiar a comunidade, nem mesmo *sobre* a comunidade, mas sim, *junto com* a comunidade em solidariedade com suas experiências de vida. Como diz o teólogo indiano Feliz Wilfred: ‘o que nós somos com o povo é mais importante do que aquilo que nós fazemos por eles. Tal compromisso e serviço à vida pode ser entendido a partir de uma dupla perspectiva, i. é., uma explícita perspectiva *epistemológica* que permite compreender melhor os povos da Ásia e suas experiências de vida, mas mais importante ainda, uma basilar perspectiva *teológica* que reconhece a presença e a ação de Deus no *Sitz-im-Leben* dos povos da Ásia (YUN-KA TAN, 2000, p. 549).

²² VELEZ CARO, 1998, p. 185. J. Fuellenbach, citando Lonergan, afirma que “a teologia tornou-se em grande medida uma ciência empírica, no sentido de que a Escritura e a tradição não são premissas, mas dados. /.../ Uma ciência empírica acumula informações, desenvolve uma compreensão, domina mais elementos de seu material e, a partir disso, começam a surgir novas intuições e concepções mais abrangentes”, in FUELLENBACH, 2006, p. 166.

²³ Van der Ven cita o método da GT, formulado por Glasser e Strauss na década de 1960, como um dos métodos que a abordagem empírica qualitativa pode utilizar, pois favorece a busca por uma compreensão que seja contemporaneamente objetiva e intersubjetiva. VEN VAN DER, 1998, p. 80.

²⁴ YUN-KA TAN, 2000, p. 559: “A pedra angular do triplo diálogo é a compreensão que povos de outras culturas e fés na Ásia não devem ser olhados como ‘objetos da missão cristã’, mas como ‘parceiros na comunidade asiática, onde deve existir testemunho recíproco”.

O autor conclui o artigo com uma síntese da circularidade metodológica que explica um dos argumentos pelos quais a GT é considerado um método válido para uma teologia que sabe dialogar e incidir nas realidades sobre as quais e com as quais é elaborada. A teologia promovida pela FABC, de fato,

inicia na *práxis* [...] e culmina na *práxis* [...] e recomeça tudo de novo com a *práxis* [...] em uma forma de espiral metodológico. Dentro deste espiral metodológico, a teologia acontece dentro de uma tensão criativa entre as dimensões do teologizar *vertical* e o *horizontal*, de modo que sua coerência *interna* com a catolicidade em sua herança de dois mil anos junto com a coerência *externa* com o *Sitz-im-Leben* asiático define o caráter hifenizado de todas as Igrejas locais da Ásia: todas as Igrejas locais asiáticas são autenticamente cristãs e verdadeiramente asiáticas (YUN-KA TAN, 2000, p. 574).

O método da GT oferece ferramentas e procedimentos que respondem a esta exigência fundamental de uma teologia que se compreende como uma função missionária na Igreja e, em particular, do imperativo da inculturação, não tanto em realidades do primeiro anúncio, mas naquelas onde a separação e a distância entre as formas do crer e as da vida cotidiana tornaram as duas realidades estranhas entre si e até mesmo incomunicáveis, como são os contextos de mobilidade humana e muitos contextos urbanos, por exemplo. Trata-se agora de explicar, mesmo em forma muito breve, no que consiste o método da GT.

3 *Grounded Theory*: método e também metodologia

Sistematizada há 35 anos, nos Estados Unidos, por dois sociólogos, um da Escola de Chicago e o outro da Columbia University de New York, a GT foi definida em 1967 como “um método geral de análise comparativa [...] e um conjunto de procedimentos capazes de gerar [sistematicamente] uma teoria fundada nos dados” (TAROZZI, 2011)²⁵. Trata-se de um método, que por vezes pode determinar o conjunto de uma pesquisa tornando-se uma metodologia, próprio para pesquisas com abordagem qualitativa, e integrando outros métodos, para a coleta de dados, por exemplo. Atualmente há uma variedade de interpretações do método, formulado pelos fundadores na década de 1960. Existem alguns traços metodológicos que qualificam as pesquisas que podem ser definidas como GT. A metodologia da GT a) explora um processo; b) usa amostragem teórica e não estatística; c) procede simultaneamente entre a coleta e a análise dos dados; d) usa o método da constante comparação em todos os níveis de análise; e) se constrói a partir dos dados empíricos e não a

²⁵ O texto original sobre a *Grounded Theory* é de GLASER; STRAUSS, 1967.

partir de hipóteses ou conceitos *a priori*; f) elabora conceitos, não descrição; e, g) faz uso de memorandos e diagramas no processo de construção teórica (TAROZZI, 2011, p. 21-28). A teoria construída com a GT tem três características fundamentais: tem que ser aderente aos dados, deve ser relevante e ‘funcionar’, i. é, ser útil para quem vive ou trabalha no fenômeno estudado (TAROZZI, 2011, p. 28-33). A metodologia da GT exige que a investigação se inicie com a maior abertura mental possível na busca por dados que possam ajudar a estudar um fenômeno, neste caso, a incidência da experiência migratória sobre a vivência religiosa e espiritual de quem vive em terra estrangeira. A rigor, a melhor pergunta com a qual iniciar a produção de dados que adota esta metodologia empírica em sua pesquisa pode ser assim formulada: O que está acontecendo neste contexto, no que se refere a meu tema de interesse? Para a pesquisa que deu origem a este estudo, a pergunta inicial foi: O que acontece em contexto migratório no que se refere à fé e à religião? Na sistematização original da GT, a pergunta fundamental para iniciar uma pesquisa deve ser: *What’s going on here?*. No decorrer da construção da teoria, as perguntas vão sendo reformuladas, com foco cada vez mais claro e direcionado. A GT se configura, de fato, como um processo por etapas. A seguir, são apresentadas as principais etapas, conforme se desenvolveram no decorrer da pesquisa que gerou a teoria da circularidade entre migrações e fé.

A identificação da área de investigação e a definição da pergunta generativa de pesquisa aconteceram previamente, pois se tratava de um interesse e um tema de estudo e compromisso que ocupava a autora desde longa data. A decisão dos métodos e instrumentos, no caso da presente pesquisa, foi simultânea ao ‘encontro’ com a GT, considerando as premissas da abordagem metodológica adotada *a priori* e explicada na primeira parte deste artigo, a saber, os sujeitos que vivem o fenômeno migratório e suas vivências cristãs são fundamentais para entender o fenômeno e interpretá-lo, ou em outras palavras, a migração e as vivências eclesiais em contexto migratório são *locus theologicus* para a reflexão teológica. A coleta dos dados e a codificação aberta constituíram a primeira fase da pesquisa, com cerca de três meses fazendo observação participante e realizando 47 entrevistas com imigrantes provenientes das Filipinas. Entende-se por codificação “o conjunto de técnicas e procedimentos utilizados para conceituar os dados” (TAROZZI, 2011, p. 70). Esta vai desde a transcrição das entrevistas até a sistematização dos verbetes em um conjunto coerente e inteligível que contém, em germe, a teoria que o desenvolvimento da pesquisa vai construindo, em um percurso nunca linear, mas sempre coerente e progressivo. Trata-se de uma abordagem interdisciplinar em um processo multifacetado, em que a sensibilidade teórica de quem realiza o processo é fundamental para a qualidade dos resultados. A GT

considera a sensibilidade teórica uma virtude do ou da investigador/a e a define com um conjunto de índole e predisposição, junto com uma habilidade a ser aprendida com a experiência e uma atitude interior que dá crédito a este tipo de abordagem. Especialistas da GT indicam alguns traços principais do perfil da pessoa que quer estudar um fenômeno com esta metodologia, e que portanto deve contar com boa sensibilidade teórica: saber habitar o caos; saber suspender o juízo; ter aquela capacidade do conhecimento de dar sentido ao mundo, que a fenomenologia tradicionalmente chama de intencionalidade; saber estar em relação e assumir a responsabilidade ética e existencial pela mesma; ter capacidade de conceituação; e, cultivar a intuição (TAROZZI, 2011, p. 168-170).

A análise dos dados produzidos/coletados levou a proceder, para a segunda fase, seguindo o critério da amostragem teórica, que consiste

na identificação de sujeitos seguindo as indicações que provêm do processo de análise. Em particular, com base nas lacunas que a teoria ainda apresenta, requerem-se contínuos aprofundamentos direcionados, para verificar se o esboço de teoria e as suas categorias “se sustentam” também em contextos diferentes daqueles já examinados, lá onde se registram exatamente as condições nas quais a pesquisa parece ser carente (TAROZZI, 2011, p. 72).

Em base aos resultados da codificação aberta e à primeira formulação da ideia central da teoria que estava sendo formulada, a segunda fase da pesquisa aconteceu com migrantes de diferentes nacionalidades, onde realizou-se a coleta de dados e a codificação focalizada²⁶. Durante todo o percurso, escrever memorandos é uma tarefa fundamental para a compreensão e sistematização dos dados, mantendo fidelidade aos mesmos. A categoria-chave²⁷ foi inicialmente assim formulada: ‘o dinamismo migratório é um fator que impulsiona a vitalidade da fé das pessoas em mobilidade’. Esta foi se transformando no curso da investigação para ser definida, através do processo de codificação teórica, como ‘circularidade entre o dinamismo migratório e a vitalidade na fé’. Antes de escrever o relatório de pesquisa, esta GT comportou ainda uma terceira fase, onde foram feitas algumas entrevistas para aprofundamento de alguns aspectos que ainda não estavam suficientemente compreendidos, que na linguagem do método entende-se como sendo não ainda ‘saturados’.

²⁶ Na codificação focalizada “toma-se distância do plano principalmente descritivo e substantivo da codificação aberta, fecham-se algumas pistas, mesmo interessantes que, na codificação precedente, haviam sido deixadas abertas para aderir às sugestões que provinham dos dados, e inicia-se a fazer emergir os temas salientes e, mais analiticamente, as categorias que indutivamente são extraídas dos dados e das operações de sua etiquetagem”, in TAROZZI, 2011, p. 74.

²⁷ Normalmente chamada simplesmente *core category*, a categoria-chave emerge dos dados, e torna-se o eixo em torno ao qual se estrutura a teoria empírica que a investigação produz.

As interpretações dos dados empíricos deste estudo provêm de migrantes, de diálogos com migrantes e amigos de migrantes e de uma reflexão sobre a fé que a missionariedade em contexto migratório é capaz de forjar. Mas muitos dados encontram-se no presente estudo ainda como dados, que o encontro de saberes e experiências dos crentes e de quantos amam e pensam teologicamente, poderão fazer fecundar e multiplicar-se. Esta é uma das riquezas prometedoras de uma pesquisa empírica que reconhece na experiência eclesial uma fonte teológica, inexaurível, portanto sempre aberta.

4 A pluralidade das figuras do ‘crer’

A pesquisa constatou que não é a comunidade cristã, étnica ou autóctone, que faz a diferença e exerce função determinante na vivência religiosa em emigração. A maior incidência é exercida pelos processos de transformação, provocados ou favorecidos pela migração: estes reconfiguram a fé. Esta poderá incluir ou não, a participação em uma comunidade cristã. O perfil de tal comunidade, normalmente, depende da etapa em que os sujeitos se encontram no próprio projeto migratório. A oratória tradicional sobre esta questão refere-se ao caráter imprescindível da necessidade de comunidades étnico-linguísticas para a continuidade no caminho de fé ou mais simplesmente na prática do culto das comunidades cristãs em terra estrangeira; todavia, os dados empíricos desta pesquisa revelam que as alternativas podem ser muitas. O que se destaca como determinante não é a forma com que se configura a comunidade para alimentar, celebrar e até mesmo viver e transmitir a própria fé, mas a configuração da fé dos sujeitos é o que determina a busca, ou não, por algum tipo de comunidade onde viver, celebrar, nutrir e partilhar a fé. A experiência migratória não aguarda a chegada do migrante em uma comunidade religiosa para incidir, transformando, sua fé. Esta, marca-o, no caminho. Isto faz com que os migrantes, quando buscam a relação e a participação junto aos cristãos em terra estrangeira, já chegam na comunidade transformados pela experiência vivida. E, em terra estrangeira, tal processo prossegue. Neste, a presença ou não de acompanhamento e de um caminho de maturidade na fé, determinam diferentes desfechos. Daí a riqueza de uma leitura do fenômeno dos cristãos que vivem em situação de mobilidade como uma circularidade virtuosa.

A teoria da circularidade entre migrações e fé inclui o reconhecimento de uma pluralidade das formas em que a vida cristã acontece, historicamente e culturalmente, nas realidades locais onde a Igreja vive no tempo. Schillebeeckx tem afirmações iluminadoras sobre o sentido teológico de tal pluralidade, entre as quais as seguintes:

Em todos os tempos os cristãos esforçam-se para exprimir sua experiência da salvação em Jesus utilizando conceitos experienciais típicos de seu mundo contemporâneo. [...] Isto confere também a nós a liberdade de exprimir a experiência da salvação que fazemos com Jesus em modo novo e de traduzi-la em categorias extraídas da nossa cultura moderna e contemporânea, com seus problemas, expectativas e necessidades (SCHILLEBEECKX, 1985, p. 28-29)²⁸.

De fato, a fé cristã se dá em diferentes formas, conforme as modalidades com as quais acontece a acolhida Jesus Cristo na vida dos crentes e segundo os contextos nos quais se enraíza. Portanto, na lógica da encarnação, a vida nova em terra estrangeira forja e faz descobrir configurações novas na vivência religiosa e espiritual, assim como acontece para as demais dimensões da vida dos migrantes, social ou cultural, afetiva ou profissional. Além das mudanças de formas litúrgicas, de cores e símbolos, assim como de certos conteúdos, a vivência da fé em terra estrangeira leva a rescutar e acolher em modo novo a revelação, à qual haviam aderido no país de origem. Trata-se de uma escuta que leva a uma nova compreensão daquele anúncio que fez iniciar um caminho de fé no país de origem. Este, entretanto, sem uma reinterpretação no novo contexto de vida, pode não ser mais eloquente para a própria história e ficar sem significados, pode morrer perdendo-se em práticas exteriores sem vitalidade, ou renascer como encontro atualizado para a vida migrante. E da Igreja na qual vive sua fé.

A escuta dos fatos, dos significados e das narrativas sobre o passado, o presente e o futuro dos cristãos migrantes entrevistados, sugere que o dinamismo da experiência migratória é fator de vitalidade para a fé, independentemente do lugar e das modalidades em que as vivências e o culto possam acontecer. Ao mesmo tempo, existe uma vitalidade da fé que determina o modo como o projeto migratório é vivido e interpretado pelos migrantes. Os dados, recolhidos e produzidos na escuta e na convivência com migrantes católicos, de diferentes nacionalidades, oferecem elementos sobre a realidade contingente em que cada um dos sujeitos vive; porém, o que é mais importante, é que tais dados contém elementos de interpretação de processos e de significados, pessoais e coletivos, eclesiais e espirituais que os mesmos migrantes oferecem sobre as próprias vivências, sobre a migração e sobre a Igreja. Sua interpretação se dá a partir de seu lugar eclesial, cultural e social, o que atribui um valor específico e distintivo aos resultados. Para muitos dos entrevistados, seu ponto de vista interpretativo é marcado também pelo seu lugar simbólico de periferia, seja em nível

²⁸ Cf. também SCHILLEBEECKX, 1994, p. 55: “A cultura concreta em que os crentes vivem é o elemento *segundo o qual* é modelada a fé cristã real, e também o elemento *pele qual* esta fé é assimilada vitalmente e enfim o elemento *no qual* a fé é praticada concretamente por homens em sua situação. Esta mediação cultural da fé acarreta que, no caso de modificações no padrão cultural da sociedade e nas categorias vivas de experiências e pensamento presentes nela, os crentes passam a ter dificuldades com as formas culturais, de fato pré-datadas, da fé transmitida”.

socioeconômico de excluído ou discriminado, seja em nível religioso. De fato, os migrantes muitas vezes se encontram às margens da Igreja, da qual não conseguem fazer parte efetivamente, por distância física, no caso da Igreja de origem, ou por distância histórico-cultural, senão também social, da Igreja onde a migração o fez chegar, mas ainda não pertencer.

As características da religião e da cultura que veicularam as primeiras formas e os primeiros passos na fé, para toda pessoa, e portanto também para os migrantes, são os únicos referenciais para a expressão e a vivência da fé, mesmo em terra estrangeira, ao menos até que iniciem a sentir-se em casa na nova terra. A emigração desafia a invenção de novas formas de expressão e vivência da fé, com o desenvolvimento do projeto migratório e as influências dos encontros e desencontros interculturais e inteleclesiais, que iniciam no momento em que a pessoa chega no país, mas que se consolidam somente quando a pessoa se sente parte da nova realidade. Esta, inferindo nas práticas religiosas em modo radical pelo fato que sobrevém sobre sua forma cultural, termina por incidir nos significados e na visão de Deus que tal forma veicula, através do confronto entre as diferenças e semelhanças que a religião praticada no lugar de origem revela, respeito àquela encontrada no lugar de chegada. Portanto, através das crises nas formas com que se vive a fé, a migração interpela o originário, não somente suas expressões; a migração questiona os sentidos e as metas que as manifestações religiosas veiculam, não somente suas práticas.

Entre os resultados da análise dos dados empíricos desta pesquisa emerge a possibilidade de perder a fé ou fortalecê-la. E isto não é uma consequência direta, rigorosamente, da experiência migratória. Entretanto, esta, como experiência humana profunda e específica, determina uma abertura da mente e do coração que favorece o cultivo da relação com o Senhor, a busca pela oração e a Palavra, o consolo e a iluminação do culto, entre outros percursos, a partir da influência da experiência migratória. Esta, por sua vez, comporta também riscos, pois pode constituir vulnerabilidades, que ao invés de levar à fé e à maturidade cristã, podem levar a relativismo, decepções e fraquezas, na vida e nas vivências religiosas.

As cinco (5) figuras da fé que a pesquisa de campo oferece como principais resultados dos dados empíricos recolhidos e estudados, utilizando a metodologia da GT, são pistas para a compreensão de como a experiência migratória incide na fé e na vivência religiosa em contexto de migração e abrem horizontes para a interpretação dos desafios e das respostas pastorais que a migração apresenta às Igrejas locais. Trata-se de uma formulação teórica em base à escuta das vivências e das interpretações de tais vivências que os protagonistas

migrantes oferecem, e como tais devem ser entendidos, como uma perspectiva sobre o fenômeno, que integra muitas outras, mas que se afirma pela peculiaridade da abordagem: o ponto de vista dos sujeitos migrantes, através de uma leitura empírica.

As migrações, pela riqueza da diversidade de sujeitos, contextos e desafios, tem a graça de desenvolver com particular perspicácia uma característica que é própria da lógica da encarnação e que pertence à forma histórica da fé cristã: um dinamismo que leva a uma multiforme configuração da fé. Variegada e diversificada em suas formas e em suas expressões, a fé assume figuras específicas pelas singularidades das expressões de sua vivência pelos crentes, mas todas tais ‘figuras do crer’ são igualmente evangélicas e importantes para o seguimento de Jesus Cristo. A análise dos dados empíricos levou à identificação de uma vasta gama de figuras do crer, entre as quais destacam-se: Fé que confere sentido; Fé que cria e transforma; Fé que atua; Fé que cuida e envia; Fé moral e de herança sociocultural. O espaço deste artigo não permite o aprofundamento de cada um, que foi desenvolvido em outros textos, de próxima publicação.

Conclusão. Uma circularidade virtuosa: fé e migrações / migrações e fé

Ao invés de uma conclusão, cabe apresentar, em breve, a intuição central a que a pesquisa com a metodologia da GT conduziu: a circularidade entre migrações e fé. Primeiramente faz-se necessário indicar o sentido atribuído ao termo circularidade neste estudo: a circularidade refere-se a dois tipos de movimentos: um movimento que é interno à fé, entendido como vitalidade, o qual é contemporaneamente um movimento intrínseco às migrações, que compreende a complexidade e é definido como dinamismo; e um outro movimento, que é inerente à relação de recíproca influência entre ambos. O conceito de circularidade cultural alarga tal compreensão, pois a circularidade entre fé e migrações além de referir-se à influência que os movimentos citados exercem dentro do fenômeno da mobilidade humana, por causa desta e por causa da fé, é também um processo de produção de significados, de reinterpretação e portanto, também, de circulação de saberes e produção de conhecimento.

A circularidade entre fé e migrações inclui um duplo significado: por uma lado a **circularidade entre a fé dos protagonistas do fato migratório e o desenvolvimento do projeto migratório dos mesmos**, que assume, no decorrer do tempo, um aspecto marcadamente pessoal e outro, decorrente, de natureza mais amplo, de tipo eclesial; por outro lado, **a circularidade entre um movimento de vitalidade interior na fé impulsionado pela**

experiência migratória, que interpela e influencia um dinamismo existencial, ultrapassando os limites do fato migratório, que, por sua vez, do mesmo modo, acontece seja a nível pessoal e interpessoal, como a nível eclesial, implicando assim as comunidades cristãs de origem e de destino, logo, a Igreja.

Os dados empíricos referentes à incidência da experiência migratória sobre a experiência religioso-espiritual, e vice-versa, mostrou que a fé incide na qualidade, nas modalidades e nos resultados do projeto migratório de seus protagonistas. Isto acontece, seja influenciando os êxitos e revelando e atribuindo sentido à experiência migratória, como no sentido do desenraizamento²⁹, referindo-se à partida do lugar de origem, às trajetórias durante o percurso e àquelas que acontecem no lugar de destino. Igualmente, o fato migratório interfere constantemente nas vivências religiosas, assim como nos significados que a fé determina na vida de seus protagonistas. A migração incide nas práticas, em suas modalidades e em sua relevância, mas também determina a abrangência e o sentido da fé na vida da pessoa, uma vez geograficamente e culturalmente distante do ambiente e das relações que a haviam gerado e configurado de primeira mão. Com as transformações que a migração acarreta à fé, acompanham-se outras mudanças intimamente conexas, como a visão de Deus, a mentalidade com respeito à função da religião no cotidiano e, inclusive, a escala de valores que orienta a vida, a estima de si e as escolhas, assim como as metas e as estratégias para alcançá-las.

A circularidade entre fé e migração, em seu aspecto individual, implica o encontro, constantemente reavaliado em sua importância e em seu modo de acontecer, entre a bagagem de fé que a pessoa possuía em sua partida e a experiência espiritual e religiosa das pessoas que veiculam a fé vivida no contexto de imigração. Trata-se de uma circularidade, que, por um lado, recebe significados, gestos, estilo de uma tradição, aquela vivida pela Igreja onde o projeto migratório levou a pessoa, cujas mensagens, informações, sentimentos, ideias e imagens, fatos e experiências provocam processos de reavaliação e reinterpretação da bagagem trazida na mala migrante. A mesma circularidade comporta que, por outro lado, a pessoa vai descobrindo que, para cada elemento que recebe, existem formas e significados relacionados, que mesmo diferentes, são oferecidos na lógica de uma reciprocidade, que pode e deve ser levada em consideração. De fato, os migrantes não chegam vazios, trazem consigo uma bagagem de fé, recebida e vivida na Igreja de origem, que se transforma no encontro com a Igreja do país de destino, além das mudanças que o simples fato migratório desencadeia desde seu início. A riqueza da experiência religiosa, espiritual e eclesial que chega nos países

²⁹ F.-V. Anthony refere-se à experiência migratória como de fenômeno de dúplice dimensão: a partida e a chegada. Cf. ANTHONY, 2010.

de imigração com os migrantes raramente perde significado no primeiro encontro com o novo contexto, mas uma resignificação torna-se indispensável, para que possa ser acolhida, legitimada e, conseqüentemente, reconhecida e possivelmente integrada, seja na vida da pessoa que migrou, seja na nova realidade eclesial em que vive sua fé. A não consideração da bagagem que a fé migrante traz consigo, além de sacrificar a circularidade virtuosa do encontro intercultural e intereclesial que as migrações promovem, tem um efeito perverso sobre a importância e a relevância que esta vai ter, com o passar do tempo, para os mesmos protagonistas. Os migrantes, no decorrer do percurso migratório, elaboram novas sínteses, que colocam e contextualizam eventuais mudanças na configuração da própria fé, ou, contrariamente, consolidam a própria bagagem, mesmo que seja na forma de uma alteridade que pede acolhida e direito de cidadania no novo contexto eclesial.

De fato, em seu aspecto eclesial, a circularidade entre fé e migrações é uma irrupção de alteridade que pode suscitar as mais diversas reações, mas nunca deixa inerte um contexto de imigração. Os processos existenciais de pessoas e de grupos migrantes incidem nos respectivos contextos, pois mesmo na singularidade de cada história migrante, existe uma influência dos processos coletivos, seja psicologicamente, seja culturalmente, seja socialmente, seja no ambiente, na mentalidade e nas formas da vida eclesial.

Superando, simbolicamente, os limites do fato migratório enquanto tal, as vivências da e na mobilidade humana introduzem, para sempre, em seus protagonistas, um movimento aberto e durável, que pode ser identificado simultaneamente como vitalidade e como dinamismo. Este, estabelece a circulação de um estilo de flexibilidade e fecundidade nas relações e na mentalidade, que marca em modo indelével a vida e o jeito de ser das pessoas, dos grupos e até mesmo das instituições que o fenômeno migratório envolveu, diretamente e, por vezes, até mesmo de quantos foram implicados só indiretamente. A circularidade entre fé e migrações como movimento interior de vitalidade e dinamismo transborda, passando de algo específico de quem vive na condição de migrante, para tornar-se um estilo de vida com fé, capaz de reinterpretar e reconfigurar a fé e as relações, aos valores e as práticas religiosas para toda pessoa que se deixa impulsionar por tal circularidade. Com o tempo, todo migrante tende a passar de estrangeiro a concidadão, de migrante a cidadão do novo país e do mundo, que aprende a sentir-se sempre menos hostil, e a circularidade entre fé e migração torna-se o estilo de interlocução e incidência recíproca e constante entre os fatos da vida e as razões e as figuras do crer. Por causa da vitalidade da fé, o dinamismo da vida não morre; e, por causa do dinamismo da existência humana, a fé se renova e se revigora constantemente. A migração dos cristãos revela ter esta pulsação intrínseca e a valorização de tais processos e de tal

riqueza abre-se a todo mundo que, da sua energia vital, pode ser inspirado, encorajado ou até impulsionado.

A circularidade entre dinamismo migratório e vitalidade na fé influencia diretamente as comunidades cristãs onde os migrantes se inserem, se tais migrantes vivem tal riqueza. Assim, se por um lado as Igrejas de origem são implicadas pelo dinamismo migratório no desafio da qualidade de vida cristã que seus membros levam ao mundo através das migrações, estas são duplamente interpeladas pelas migrações de retorno, de membros ou de recursos, de projetos ou de remessas que retornam, repartem e, com seus movimentos, incidem no contexto eclesial, oferecendo e solicitando. E, com estes, a circularidade das migrações põe em relação as Igrejas e em circularidade seus saberes, experiências e anseios.

REFERÊNCIAS

ALVES, R. *Filosofia da ciência*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

ANTHONY, F.-V. Fondamenti cristiani per una pastorale migratoria attuale. In: BENTOGGIO, G. (a cura di). *Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria*. Città Del Vaticano: Urbaniana University Press, 2010. p. 77-92.

ASMANN, H. Igreja popular. *Contacto*, Cidade do México, p. 29, dez. 1975.

BOFF, C. *Teologia e prática*. Teologia do político e suas implicações. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis. Vozes, 1998.

BOSCH, D. *A missão transformadora*. Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002.

CONGAR, Y. *La foi et la théologie*. Paris: Desclée, 1962.

DOS ANJOS, M. F. (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995

FUELLENBACH, J. *Igreja comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*. A virada hermêutica na teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, C. Du savoir à l'interprétation. In : INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS. *Le déplacement de la Théologie*. Actes du colloque méthodologique de Février 1976. Paris: Beauchesne, 1977. p. 51-64.

GLASER B. G., STRAUSS A. L. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago – New York: Aldine de Gruyter, 1967.

GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação. Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

HAIGHT, R. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

HEIMBROCK, H.-G. From Data to Theory: Elements of Methodology in Empirical Phenomenological Research in Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, Berlim, v. 9, n. 2, 2005.

HEIMBROCK, H.-G. Practical Theology as Empirical Theology. s/d, 15 p. Disponível em <<http://www.deepdyve.com/lp/de-gruyter/practical-theology-as-empirical-theology-vA1aGIfRmO>>. Acesso em: maio 2012.

HOCH, L. C. Reflexões em torno do método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Paulo; São Leopoldo: ASTE/Sinodal, 1998. p. 63-78.

ILUNGA MUYA, J. *L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique*. Bonn: Borengässer, 2000.

KASPER, W. *Per un rinnovamento del metodo teologico*. Brescia: Queriniana, 1969.

KASPER, W. *Fé e história*. Salamanca: Sígueme, 1974.

KASPER, W. *Renovação do método teológico*. São Paulo: Paulo, 1971.

LAFONT, G. *Imaginar a Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2008.

LIBANIO, J. B. Teologia e ciência. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 71, n. 281, p. 4-16, 2011.

MIRANDA, M. de F. *Inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

PAVIANI, J. *Interdisciplinaridade: conceitos e distinções*. Porto Alegre: PYR edições, 2005. p. 23, 41 e 51.

PILAR AQUINO, M. Theological Method in US Latino/a Theology. Toward a Intercultural Theology for the Third Millennium. In: ESPÍN, O. O.; DIAZ, M. H. (Eds.). *From the Heart of our People. Latino/a explorations in Catholic Systematic Theology*. New York: Orbis Books, 1999. p. 6-48.

RAHNER, K. *Missão e Graça*. Petrópolis: Vozes, 1965. t. II, p. 75-102.

RUARD GANZEVOORT, R. Van der Ven's empirical/practical theology and the theological encyclopaedia. In: HERMANS, C.A.M.; MOORE, M.E. (eds.), *Hermeneutics and empirical research in practical theology. The contribution of empirical theology by Johannes A. van der Ven*. Leiden: Brill, 2004, pp. 53-74.

SCHILLEBEECKX, E. *Rivelazione e teologia*. Roma: Paoline, 1966.

SCHILLEBEECKX, E. *Fede e interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1971.

SCHILLEBEECKX, E. *Interpretación de la fe*. Salamanca: Sígueme, 1973.

SCHILLEBEECKX, E. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo. Un breve bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985.

SCHILLEBEECKX, E. *História humana. Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SECKLER, M. L'ecclesiologia della *communio*. Il metodo teologico e la dottrina dei loci theologici di Melchior Cano. *Rivista Liturgica*, Padova, v. 95, n. 2, p. 227-252, 2008.

SEGUNDO, J. L. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, J. L. Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, p. 285-303. 1989.

SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, J. Teologia e realidade. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Terra prometida. Movimento social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 277-309.

SUSIN, L. C. Inculturação: implicações teológicas. In: DOS ANJOS, M. F. (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes; SOTER, 1995.

SUSIN, L. C. (Org.). *Terra prometida. Movimento social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 277-309.

SUSIN, L. C. A teologia na teia do conhecimento. Problemas de epistemologia e metodologia. In: TEPEDINO, A. M.; ROCHA, A. (Org.). *A teia do conhecimento. Fé, ciência, transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 75-96.

TAROZZI, M. *O que é a Grounded Theory? Metodologia de pesquisa e de teoria fundamentada nos dados*. Petrópolis: Vozes, 2011.

TEPEDINO, A. M.; ROCHA, A. (Org.) *A teia do conhecimento. Fé, ciência, transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

TEPEDINO, A. M. Passagem do lugar do “poder” ao lugar da “fragilidade” – Reflexões sobre o método teológico em tempos de pós-modernidade. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 71, n. 281, p. 200-208. 2011.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VELEZ CARO, O. C. *O método teológico: uma contribuição de Bernard Lonergan ao método da Teologia da Libertação*. Tese de doutorado em Teologia pela PUC-Rio de Janeiro, 1998.

VEN VAN DER, J. A. *Practical Theology: an empirical approach*. Leuven: Peeters, 1998.

YUN-KA TAN, J. Theologizing at the Service of Life. The Contextual Theological Methodology of the Federation of Asian Bishops Conference (FABC). *Gregorianum*, Roma, v. 81, n. 3, p. 541-575, 2000.

TEOLOGIA DESDE A AMÉRICA LATINA: EXPERIÊNCIA E INTERPRETAÇÃO

Fábio César Junges*

Resumo

Nesta pesquisa, por meio de uma inflexão de pensamento de Theodor Adorno, procura-se apontar elementos e condições de possibilidade da Teologia da Libertação (TdL) hoje. Articulada desde a contribuição de Adorno, a Teologia da Libertação se revela como o irromper do instante interpretativo em meio à realidade danificada. Isso significa, primeiro, que a realidade não poderá ser enclausurada em nenhum modelo interpretativo constituído e assegurado como válido e, segundo, que a chave hermenêutica que abre de golpe a realidade já terá cumprido a sua função quando esta for aberta e se esvai junto com a pergunta quando solucionada a questão.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Experiência. Interpretação.

Introdução

Duas pesquisas simultâneas realizadas, a saber, estudos sobre a Teologia da Libertação (TdL) e sobre o filósofo Theodor Adorno, deram origem ao objeto investigativo deste artigo. Tendo como foco a produção teológica latino-americana com pouco mais de meio século, a pesquisa pretende dar a sua contribuição específica a esta teologia, por meio de uma recepção do pensamento de Adorno. Neste sentido, o artigo tem como objeto a teologia latino-americana, mormente conhecida como TdL, refletida à luz do pensamento de Adorno.

A partir da análise do pensamento de Adorno, com fins elucidativos para a TdL, há de se encontrar novas condições e possibilidades para a mesma, contribuindo eficazmente na busca de articulações compatíveis com os modelos atuais de sociedade e de cultura. A TdL se revela, com Adorno, como o *irromper do instante* interpretativo da realidade. Trata-se do irromper do instante porque ao invés de querer desenvolver, a partir de si mesma, o conceito de realidade e de toda realidade, a tarefa da reflexão teológica consiste em interpretar os entrelaçamentos históricos, o que exige um olhar audacioso para as pequenas coisas, para dentro das brechas, das fissuras da realidade enclausurada e sufocada pelo sistema.

* Mestre em Teologia (EST); atualmente Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia (EST), com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contato: fabiocesarjunges@yahoo.com.br

Antes de desenvolver qualquer hipótese de trabalho, é preciso dizer duas coisas, com todas as palavras e conseqüências. Primeiro, o autor do artigo fala de dentro da TdL. Ou seja, o desenvolvimento é realizado na certeza de que a TdL tem uma contribuição fundamental no processo teológico como um todo. Segundo, Adorno não é teólogo. Adorno, por um lado, poderá ser importante para a TdL passando pelo longo desvio da não teologia. Passando por este longo desvio, a TdL será de novo colocada em discussão, revelando-a ou impossível ou exigida a realizar uma saudável revisão.

Na sequência, portanto, são tecidas algumas aproximações da noção de experiência na perspectiva da TdL com a noção de experiência espiritual/intelectual em Adorno. Esta articulação parte da convicção de que, mesmo não devidamente articulado, o pensar latino-americano da libertação, antes de mais nada, constitui-se como experiência espiritual/intelectual no sentido adorniano. Num segundo momento é desenvolvida a noção de hermenêutica nas obras de dois teólogos da libertação, a saber, J. Segundo e C. Boff e, a partir disso, é apresentada a noção de hermenêutica em Adorno, enquanto compreensão peculiar do autor no que diz respeito à discussão hermenêutica contemporânea, tanto na área da filosofia quanto da teologia.

1 A noção de experiência

A TdL testemunha a possibilidade de um pensamento teológico transformado pelas dores da exclusão e da pobreza dos povos e da realidade latino-americana. Ao lado das vítimas e em seu favor, a TdL se apresenta como exigência discursiva oriunda da indignação frente à pobreza que mata e rouba a dignidade das pessoas e da realidade como tal. Adorno, por sua vez, aponta para a necessidade de se realizar a *geistige Erfahrung* (experiência intelectual/espiritual), penetrando na vida da sociedade e nela procurando vestígios de esperança em meio às sombras que tudo cobrem.

A categoria *geistige Erfahrung* expressa, em Adorno, o movimento do pensamento que tem como ponto de partida o próprio mundo. Ocorre uma experiência espiritual/intelectual toda vez que o pensamento é capaz de interpretar as experiências concretas de mundo, seu sofrimento e sua desesperança. Nas palavras de Mueller, “é nas entranhas da indignação resultante da experiência do mundo que sua filosofia [de Adorno] tem suas raízes mais básicas” (MUELLER, 2009, p. 184).

J. Segundo compreende que o decisivo da TdL não se encontra num momento propriamente teórico, mas sim *vivencial*: “toda formulação de um problema somente é

possibilitada por uma experiência humana prévia e efetiva que envolve tal problema” (SEGUNDO, 1978, p. 12). Esta *experiência da realidade*, enquanto “percepção de realidades escandalosas” (BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 2), como “consciência dessa realidade”, que tem cativado a “sensibilidade dos teólogos” (ROLIM, 1978, p. 18), gera inquietações e perguntas a tal ponto de “mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral” (SEGUNDO, 1978, p. 11).

C. Boff e L. Boff entendem que a originalidade primeira da TdL não estaria no método propriamente dito, mas sim “na raiz do método: naquilo que lhe confere um ‘espírito’, uma ‘nova maneira’ de usá-lo. E essa raiz é a ‘experiência espiritual do pobre’” (BOFF, C. 1993, p. III). O fazer teológico não estaria tanto ligado à capacidade de manipular métodos, mas sim em estar verdadeiramente imbuído do espírito teológico: a *experiência espiritual do pobre* (BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 42). Decorre disso que para fazer TdL é preciso primeiro fazer libertação; caso contrário, permaneceria sem concretude e descaracterizada enquanto libertação (BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 41). Entendem também que “a teologia vem depois (não o teólogo); primeiro vem a prática libertadora” (BOFF, 1990, p. 100 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 42), configurando-se um necessário retorno dialético, isto é, do pobre a Deus e de Deus ao pobre.

Gutiérrez compreende que na perspectiva da TdL primeiro “Deus é contemplado e se põe em prática seu plano sobre a história, e só depois pensado” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 795). Trata-se, como em J. Segundo, do momento prévio espiritual da teologia: “nossa metodologia é nossa espiritualidade” (GUTIÉRREZ, 2003, p. 108). Da experiência espiritual/intelectual da realidade que se dará, como momento segundo, a articulação teológica enquanto tal. “Só partindo da mística e da prática se pode elaborar um discurso autêntico e respeitoso acerca de Deus. [...] Só depois essa vida pode inspirar um raciocínio, ato segundo” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 795).

A importância desse momento de experiência espiritual na TdL não deve ser subestimada. Contudo, “de tanto procurar influências ao nível teórico, pode-se esquecer este fato aparentemente simples, mas que para boa parte dos teólogos [...] é um dado fundamental” (MUELLER, 1996, p. 196). Para Mueller, “esta experiência fundante da TdL geralmente traz embutida em si o que se tem chamado de “indignação ética”, uma profunda indignação face às injustiças que sofre grande parte da população pobre do continente” (MUELLER, 1996, p. 196).

Em forma propositiva, as intuições da TdL, no que dizem respeito à experiência espiritual, indignação ética e experiência teológica vivencial, encontram em Adorno novas

relações possíveis. Esta experiência vivencial é descrita por Adorno em sua leitura de Bloch como “revolta contra a recusa que penetra no pensamento, até em sua natureza puramente formal, e nele se prolonga. Deste motivo, que precede todo conteúdo teórico anterior, eu me apropriei tanto que acho que nunca escrevi nada que de alguma forma, latente ou aberta, não o refletisse” (ADORNO, 2003a, p. 557).

A revolta e a indignação são, portanto, constituintes da teologia. Não há pensamento, seja teológico, filosófico, sociológico, etc. que se coloque como correto e justo que não parta, de um ou de outro modo, da experiência da indignação da realidade danificada. Nessa afirmação adorniana, Mueller vê se anunciar um tema de grande significação e que se apresenta com muita densidade neste contexto.

O pensamento não arranca de si próprio, por uma autodisciplina ou imposição metódica. Existe algo “que precede todo conteúdo teórico” e que Adorno em outros contextos atribui ao âmbito da *Erfahrung*, da experiência. Essa não é casual ou irrelevante [...] [para o pensamento], mas justamente o seu motor vivencial. Adorno dá grande importância a esse elemento. As coisas mais importantes do pensamento surgem, para ele, da experiência da indignação ou revolta, como aqui é o caso, ou do que ele vai chamar de “enervação” ou termos similares, mas sempre apontando para a origem corporal, para gestos corporais de base que desencadearão o pensamento e o sustentarão sempre de novo, e que finalmente representam também o ponto de chegada do pensamento “correto” (MUELLER, 2009, p. 87).

Trata-se de uma experiência que precede o conteúdo teórico e, inclusive, o possibilita e o sustenta. O pensamento não se dá no distanciamento para com a realidade, noção tão abrangente na história ocidental. O pensamento é possibilitado por situações determinadas, por contextos concretos e específicos que o impulsionam e o sustentam. É da indignação resultante de uma realidade danificada que se pode colocar a pergunta por um pensamento correto e justo.

O próprio Adorno se apropriou deste gesto corporal de base que desencadeia pensamentos, a tal ponto que tudo o que escreveu de algum modo reflete esta apropriação. Neste sentido, o pensamento de Adorno não reflete uma determinação metódica que o seguiu por toda sua vida, mas é reflexo da realidade que exige e sustenta a reflexão por ele realizada. A indignação, na interpretação de Mueller, não é apenas o motor vivencial do pensamento,

como canaliza a reflexão em determinadas direções. A leitura do livro de Bloch causou no jovem Adorno uma revolta contra o estado de coisas ali refletido. Essa revolta, que “precede todo conteúdo teórico”, gerou concomitantemente uma forma de apropriação das coisas que, nas palavras do próprio Adorno, se reflete latente ou abertamente em tudo que ele escreveu desde então (MUELLER, 2009, p. 94).

A experiência da indignação não é uma experiência qualquer, mas sim uma experiência corporal, visceral. “‘Conhecimento’ é bem mais que um processo mental, cognitivo. Ele é um processo corporal, que atinge outras dimensões do nosso ser antes de chegar à sua conformação racional” (MUELLER, 2010, p. 31). Esta é uma das razões pela qual Adorno sempre se recusou a elaborar suas reflexões em forma de sínteses acabadas, pois elas, antes de ser constituídas a partir de uma metódica reflexão e, como consequência, constituintes da realidade, são constituídas pelo momento histórico em que Adorno vivia.

2 A noção de hermenêutica

A relação de Adorno com a hermenêutica contemporânea do séc. XX não pode ser realizada de qualquer modo. Há nuances e exigências para que esta relação possa ser precisada. Há que se dizer, ainda, que a intenção não é de enquadrar Adorno dentro de determinada perspectiva ou vertente hermenêutica. Toda filosofia de Adorno é justamente uma rejeição às identificações, aos sistemas, às sínteses acabadas. Enquadrá-lo numa perspectiva seria uma violência com a filosofia de quem sempre resistiu ao sistema. Portanto, a tarefa é mais de apontar contribuições de seu pensamento para o debate hermenêutico. Esta, contudo, terá que ser desenvolvida com a resistência adorniana e na perspectiva de sua resistência.

Explicitamente, Adorno não denominou o seu pensamento filosófico como sendo hermenêutico. Inclusive faz pouco uso da própria terminologia hermenêutica. Sua recusa de se autocompreender dentro do moderno debate hermenêutico deve-se, em boa parte, à crítica que desenvolve a um dos maiores representantes da hermenêutica contemporânea, a saber, Heidegger. Na obra “Dialética negativa”, Adorno fala sobre “a hermenêutica heideggeriana” que se apropriou “da virada contra a teoria do conhecimento inaugurada por Hegel” (ADORNO, 2009, p. 71).

No que tange a questão teológica, pode-se afirmar que a hermenêutica contemporânea, em suas variações, teve sua recepção na TdL de vários modos. Dentre outras variações da hermenêutica contemporânea, a TdL privilegiou a noção heideggeriana de círculo hermenêutico e aquelas fundadas no exercício da suspeita, como descritas por Paul Ricoeur. Já a hermenêutica adorniana, pouco acessada e discutida no próprio âmbito filosófico, contém elementos que se aproxima da hermenêutica trabalhada na TdL.

A hermenêutica é um dos pressupostos e um dos elementos de base da TdL. Seus teólogos a tem trabalhado de modo significativo, nos mais diversos níveis e acepções. Dos

teólogos que trabalham com a epistemologia e metodologia teológica, talvez C. Boff e J. Segundo são os que modo mais articulado a trabalham dentro do processo teológico como um todo. Evidentemente, não será feita aqui uma abordagem dos pressupostos da hermenêutica na metodologia teológica em C. Boff e J. Segundo. O intento é muito mais modesto e tem um caráter muito mais indicativo.

Juan Luís Segundo é um dos primeiros teólogos da TdL a falar em hermenêutica, mas especificamente de círculo hermenêutico. J. Segundo trabalha a noção de círculo hermenêutico na tentativa de relacionar passado e presente. Uma primeira definição do autor precisa ser recordada: “hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa *interpretação* significa que cada *realidade* nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente” (SEGUNDO, 1978, p. 10, grifo do autor). Nesta definição de J. Segundo aparecem dois conceitos fundamentais para a temática em questão: interpretação e realidade.

C. Boff, por sua vez, “parte do modelo do círculo hermenêutico e descreve várias formas que este pode assumir no processo de relação entre a leitura da Bíblia e o presente” (MUELLER, 1996, p. 224). Para o autor, para que haja círculo hermenêutico tem que se colocar em relação circular passado e presente, estrutura e sentido. Desta maneira, se num momento primeiro, “procura-se o Sentido sob o sinal, a Palavra sob a escritura, o Espírito sob a letra”, num segundo, “procura-se o Sentido no presente, a Palavra no tempo, o Espírito na História, mas tudo isto por meio do próprio sentido da Escritura” (BOFF, 1993, p. 248), portanto, numa relação circular. É preciso conferir, no entanto, uma primazia do presente em relação ao passado, uma vez que “o trampolim do nosso mergulho no passado são as nossas perguntas e não as nossas respostas” (BOFF, C., 1971, p. 97). O presente, carregado de *pressupostos*, é a condição de possibilidade de toda leitura, numa *fidelidade criadora*.

A incorporação da discussão hermenêutica contemporânea na metodologia teológica latino-americana realizada por Juan Luís Segundo e Clodovis Boff, evidentemente, não pode ser desenvolvida de modo exaustiva, nem mesmo suficientemente. Daí que o intento tenha se reduzido a explicitar e a formular o núcleo teórico da recepção hermenêutica na metodologia teológica latino-americana: enquanto realidade e interpretação, passado e presente. A questão que se apresenta, no momento, diz respeito a possível contribuição de Adorno à questão hermenêutica da TdL.

Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: a filosofia deve proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação; que nas figuras-enigma do existente e em seus admiráveis entrelaçamentos não lhe sejam dados mais que fugazes indícios, que se esfumam (ADORNO, 2003b, p. 334).

Muitos são os elementos, numa perspectiva hermenêutica, que são colocados para a TdL a partir do pensamento filosófico de Adorno. A teologia, neste sentido, vive um “perpétuo paradoxo”. Não é um paradoxo instantâneo, mas este se perpetua ao longo de toda a sua articulação e desenvolvimento. Em que consiste este paradoxo? Primeiro, de que se deve proceder interpretando. A interpretação não é definitiva. A teologia está “condenada” a interpretar a realidade. Mas antes de chegar ao final do processo, com um resultado definitivo, a teologia “continuamente deve recomeçar” (ADORNO, 2003b, p. 334) e justamente onde tem encontrado algum resultado.

É por causa desta perspectiva, a saber, da interpretação, que se pode falar em hermenêutica em Adorno. Mas, neste caso, a tarefa teológica não se revelaria como um círculo vicioso ou um perspectivismo extremado? Se a tarefa teológica fosse se resumir à interpretação da realidade *ad infinitum*, então a resposta possivelmente seria positiva. A interpretação, no entanto, não é realizada de qualquer modo, mas com “pretensão de verdade”. Verdade aqui entendida como pretensão de se chegar à “realidade correta e justa”, enquanto questionadora das condições sociais injustas vigentes.

No dizer de Mueller, “aqui Adorno se afasta de um relativismo e de um pragmatismo que escamoteiam a pergunta pela verdade, que é parte da compreensão clássica da filosofia” (MUELLER, 2009, p. 34). Enquanto em não poucos pensamentos pós-modernos a questão da verdade tem sido relegada ao esquecimento, Adorno a coloca no centro. O que importa na interpretação é o assegurar das condições sociais vigentes ou a verdade? Para Adorno, o que importa é a verdade. Não se pode entender a pretensão de verdade como tentativa de se chegar à realidade mesma e definitiva, enquanto adequação do pensamento à realidade. Esta é justamente a crítica adorniana aos projetos ontológicos e idealistas que tem como pressuposto de que o ser é adequado e acessível ao pensamento.

A interpretação da realidade com pretensão de verdade se dará sem uma chave hermenêutica certa. Não há nenhuma chave hermenêutica segura para se chegar à verdade. É preciso, portanto, “fabricar uma chave que abra de golpe a realidade” (ADORNO, 2003b, p. 340). O não possuir a chave segura não é, contudo, privilégio somente da filosofia. Não adianta recorrer ao idealismo ou ao sociologismo filosófico, pois o primeiro “escolheu umas

grandes demais; não entraram de maneira alguma no olho da fechadura”, e o segundo “as escolhe muito pequenas; a chave entra, mas a porta não se abre” (ADORNO, 2003b, p. 325).

Interpretar a realidade não significa, de modo algum, chegar a um sentido oculto presente na mesma, mas sim a função interpretativa é antes de iluminar ao *modo de um relâmpago*, a um só golpe, a figura enigmática da realidade. Como se daria esta captação instantânea do procedimento interpretativo? Sua possibilidade estaria no suscitar de perguntas da própria realidade enigmática e rodeadas de tal modo com variantes de respostas que contivessem intenções de solução. A cada passo interpretativo, portanto, novas soluções, novas respostas e a necessidade de se construir novas chaves interpretativas que “abrem de golpe a realidade”, ao mesmo tempo em que elas, as chaves, se consomem.

Em “Dialética Negativa”, Adorno afirma que “enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados; não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica” (ADORNO, 2009, p. 142). A noção de constelação sugere que os elementos do real possam, a cada gesto interpretativo, combinar-se de modo a formar imagens do real em forma de centelha, de faísca, que ao mesmo tempo em que revela também se consome. No dizer de Benjamin, “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar como imagem que relampeja irrevesivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Ao invés de uma chave certa que abra a realidade, à TdL, na perspectiva de Adorno, são dados apenas indícios fugazes e evanescentes e, a partir destes, a tarefa de construir chaves hermenêuticas que abrem de golpe a realidade. A tarefa teológica é justamente a interpretação destes indícios fugazes e passageiros, no uso de uma chave hermenêutica própria e evanescente. Onde podem ser encontradas tais indicações? Adorno responde de vários modos esta pergunta, como é próprio do seu pensamento dialético negativo. Sua resposta na metáfora do tecelão que não ignora os menores dos fios da história.

A história do pensamento outra coisa não é que a história de tais entrelaçamentos; por isso lhe são atribuídos poucos “resultados”; por isso continuamente deve-se começar de novo; por isso não pode ela prescindir do mais insignificante fio que o tempo passado entrelaçou e, quem sabe, complete a trama que poderia transformar as cifras em um texto (ADORNO, 2003b, p. 334).

Não há, portanto, uma realidade ou um sentido por detrás da realidade que exige uma interpretação, mas entrelaçamentos, razão pela qual são dados poucos resultados ou quando estes se apresentam, continuamente é preciso recomeçar, uma vez que o primeiro achado é

apenas “um sinal que a desafia a decifrar”. Estendido à TdL, esta se configura, então, como interpretação destes entrelaçamentos e não poderá negar sequer o mais insignificante fio que o tempo entrelaçou, pois justamente o mais insignificante de todos pode ser aquele que completa a trama, pode ser a chave e a solução do problema. O que há, portanto, são cifras que desafiam a interpretação e configuram o pensamento de Adorno e, por extensão a TdL, como “interpretação do mundo das coisas em seu caráter de cifra” (MÜLLER-DOOHM, 2003, p. 223).

Quem interpreta, quando procura atrás do mundo dos fenômenos um mundo em si, que lhe serve de base e o sustenta, se comporta como alguém que quisesse procurar no enigma a reprodução de um ser que se encontra detrás, que o enigma reflete, em que se deixa sustentar; enquanto que a função para a solução do enigma é iluminar como um relâmpago a sua figura e fazê-la emergir, e não teimar em ir até o fundo do enigma e assemelhar-se a ele. A autêntica interpretação filosófica não aceita um sentido que já se encontra pronto e permanente por detrás da questão, e sim a ilumina repentina e instantaneamente e, ao mesmo tempo, a consome (ADORNO, 2003b, p. 335).

A história da teologia mostra que, não poucas vezes, procurou-se um mundo por detrás da realidade ou um sentido inerente aos processos históricos. Adorno rechaça para bem longe este tipo de pensamento. Tal tentativa se aproxima da atitude de querer encontrar um ser por detrás de um enigma que se exige ser solucionado, quando a função da solução de enigmas é justamente o contrário, ou seja, com o encaixe da menor das peças, fazer aparecer a figura a um só golpe, consumindo repentina e instantaneamente a questão que pedia solução. A autêntica interpretação não procura um sentido pronto e permanente, mas faz com que os sinais indecifráveis se transformem em texto, nunca se esquecendo de que o que é preciso ser interpretado “é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios” (ADORNO, 2003b, p. 334).

Conclusão

Se considerado em toda sua completude o que aqui foi desenvolvido, pode-se realizar a definição do processo teológico latino-americano como interpretação da realidade, em duas direções. Isto significa que a TdL, enquanto gesto interpretativo da realidade, terá que interpretá-la e ao mesmo tempo realizar uma reflexão crítica sobre o seu caráter interpretativo. Ou seja, a realidade não se apresenta tão facilmente aos olhos do sujeito interpretante. A mesma se encontra marcada por muitas camadas ideológicas que foram sendo sobrepostas ao longo da história. Por isso, talvez a primeira atitude teológica tenha que ser de “escovar a

história a contrapelo”, como sugere Benjamin (1994, p. 225). A realidade, portanto, é enigmática, o que elimina toda pretensão teológica de chegar a ela em si mesma.

Nisto, portanto, persiste o grande paradoxo do fazer teológico libertador, ou seja, proceder interpretando com pretensão de se chegar à realidade correta e justa, sem possuir as chaves interpretativas que sejam seguras. Tem-se, apenas, cifras, fios insignificantes que precisam ser considerados pelo processo teológico, pois estes poderão completar a figura enigmática da realidade, formando uma centelha hermenêutica. Deste modo, o processo teológico parece ser tornado fraco, mas justamente na sua fraqueza se encontra a sua força, a saber, na capacidade da não determinação e engessamento da realidade numa linguagem única. A construção de chaves interpretativas novas a cada procedimento é condição de possibilidade de se apreender, mais uma vez, a realidade diferente do que ela foi determinada a ser.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Noten zur Literatur: Henkel, Krug und frühe Erfahrung (1965)*. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003a. p. 556-566.

ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie (1931)*. In: ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek, 2003b. p. 325-344.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOFF, Clodovis. Foi Jesus um revolucionário?. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 97-118, mar. 1971.

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, Clodovis. *Espistemología y metodología de la teología de la liberación*. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (orgs.). *Mysterium liberationis*. Madrid: Trotta, 1990.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia e Ciências Sociais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 793-817, 1984.

MUELLER, Ênio R. *Caminhos de reconciliação: a mensagem da bíblia*. Joinville: Grafar, 2010.

MUELLER, Ênio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

MUELLER, Ênio R. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *En tierra de nadie*. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual. Barcelona: Herder, 2003.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Diálogo sobre a “Ferramenta”. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 25, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO A PARTIR DE PERSPECTIVAS ÉTNICAS E CULTURAIS: PROVOCAÇÕES E DESAFIOS

*Luiza Etsuko Tomita**

Resumo

Ao se comemorar os 40 anos da Teologia da Libertação latino-americana, ou melhor, das teologias da libertação latino-americanas, somos levados a refletir sobre o que significa exatamente uma teologia “da libertação”. Assim, questões epistemológicas nos desafiam a discutir o significado desta expressão. Nos últimos anos, teólogos adeptos de teologias contextuais, como as indígenas (de todo o planeta), a teologia *minjung* (da Coreia), a teologia *Dalit* (da Índia), a afro-americana, etc estão afirmando que a teologia da libertação não contempla suas aspirações, pois há indícios de que se tenha transformado em uma teologia acadêmica, que discrimina as teologias étnicas e populares. No nosso entender, existem diferentes modalidades de teologias da libertação, pois partem dos mesmos pressupostos que nortearam a elaboração da teologia da libertação latino-americana nos anos setenta: a opção pelos pobres, partir da realidade/contexto de opressão e marginalização, utilizar mediações sócio-analíticas, e, em sua maioria, usar uma mediação hermenêutica a partir da Escritura e das fontes da tradição cristã. Queremos abrir um espaço de provocações e debate: por que algumas teologias de cunho étnico não se sentem contempladas enquanto teologia da libertação? Propõe-se aqui um debate sobre questões epistemológicas de cunho ideológico, tais como preconceitos, pertenças, opções, mediações, entre outras.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Mediações analíticas. Pluralismo religioso. Sincretismo. Múltipla pertença

Introdução

Esta Comunicação pretende refletir sobre as novas articulações teológicas que pretendem ser “da libertação”, quando refletem sobre a “opção pelos pobres”, seus novos sujeitos teológicos e sobre a (in)suficiência de suas mediações analíticas. A reflexão pluralista parece iluminar questões até então não resolvidas pelas mediações usadas pela TdL¹ latino-americana.

* Doutora em Teologia, professora da UNISAL – Centro Universitário Salesiano de São Paulo. Presidente da EATWOT/ASETT – Associação das teólogas e teólogos do terceiro mundo. E-mail: luizatomita@uol.com.br

¹ Usaremos a forma TdL para “Teologia da Libertação”, neste texto.

1 A Teologia da Libertação

No final dos anos sessenta do século XX, o aparecimento de uma teologia latino-americana no contexto das teologias progressistas européias chamou a atenção do mundo teológico. Afastando-se da teologia política, mostrou-se diametralmente diferente, ao deixar de lado o interesse da burguesia na crítica ao individualismo positivista, ao iniciar uma interlocução com os marginalizados, os ausentes da história, agora considerados sujeitos históricos de um processo de libertação popular.

A TdL, como um novo modo de fazer teologia, pressupunha uma prévia opção política, ética e evangélica em favor dos marginalizados/pobres. A realidade social foi avaliada a partir dos pobres, a partir da causa dos pobres e de uma ação em prol da libertação dos pobres. Esta mudança de interlocução que fez surgir novos sujeitos é, a nosso ver, a característica marcante da TdL latino-americana.

Do ponto de vista metodológico, a análise da experiência social com vistas a uma práxis social, levou aTdL a buscar nas ciências sociais uma mediação sócio-analítica. Além dessa mediação, também utilizava uma mediação hermenêutica, isto é, interpretava a Escritura e as fontes da tradição cristã a partir da vida e práticas das comunidades cristãs. Juan Luis Segundo afirmou que o novo método de interpretação (círculo hermenêutico) significava que “cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar com ela a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente” (1975: 10).

É oportuno lembrar que a TdL não constituiu uma única teologia, um bloco compacto, mas nela existiam várias correntes. Já em 1970 James Cone, teólogo afro-americano, havia escrito o livro *Teologia Negra da Libertação*, quase ao mesmo tempo que Gustavo Gutiérrez e sua *Teologia da Libertação* (1971)². Vale lembrar também que, antes de completar dez anos, em 1976, a TdL latino-americana encontrou-se com teologias do Terceiro Mundo, em Dar-es-Salaam, na Tanzânia, onde estavam representados teólogos da Ásia, da África e da A.Latina³. Deste encontro surgiu uma profícua produção de teologias da libertação com diferentes caras e vozes. Por exemplo, na Ásia floresceu uma importante teologia da libertação asiática, incluindo a teologia minjung, a teologia dalit, com uma considerável produção de livros e coletâneas.

² Em 1968, Gutiérrez já havia produzido o ensaio *Para uma teologia da Libertação*, de forma que seu livro de 1971 foi uma afirmação do que já estava dizendo e escrevendo anteriormente.

³ Este foi o encontro que deu origem a EATWOT: *Ecumenical Association of Third World Theologians*.

Na América Latina, a TdL deu vez e voz também aos marginalizados por suas culturas, suas etnias, suas crenças, seu gênero. Assim surgiram as teologias índias latino-americanas, as afro-americanas, assim como a teologia feminista latino-americana. Até mesmo a teologia feminista do hemisfério norte sentiu a influência da TdL, como o afirmaram influentes teólogas como Elisabeth Shussler Fiorenza, Rosemary Ruether e outras.

2 Teologia da libertação e pluralismo religioso

Na América Latina a produção de escritos de teólogos indígenas e afro-descendentes ficou bastante restrita e não teve repercussão. Talvez por esse motivo até hoje parte deles não considerem a TdL como apoio e sustentação de sua produção teológica, mas uma teologia branca, acadêmica.

Foi no início deste século que uma nova teologia, a do pluralismo religioso, deu-nos luz para melhor entendermos esta situação, de não-integração, de aparente segregação, de alguns sujeitos teológicos.

O debate do pluralismo religioso, ao assumir uma visão para além do inclusivismo religioso, aceitando todas as religiões como válidas e verdadeiras⁴, assumiu as culturas e as tradições religiosas de muitos cristãos que não abandonaram suas tradições originárias e se encontram num mundo de dupla ou múltipla pertença. É sobre isto que queremos refletir.

Embora a teologia da libertação latino-americana tivesse aberto um espaço de debates para as teologias étnicas, algumas questões avançavam pouco quando se falava em sincretismo ou dupla pertença. A inclusão de novos sujeitos era considerada de forma tranqüila, mas como superar essa mescla de cristianismo com as religiões originárias ou com as religiões de matriz africana? Dever-se-ia fechar os olhos para essas polêmicas espiritualidades ou exóticas celebrações que misturavam as culturas, os mitos, os símbolos? Setores da Igreja chegaram a considerá-las heréticas e até demoníacas. A questão parecia girar ao redor da identidade e protagonismo desses novos sujeitos: assim como o mundo acadêmico entendia que a teologia feminista era aquela feita por mulheres, também a teologia indígena e a teologia afro-americana deveriam ser feitas pelos indígenas e pelos afro-descendentes. Estas

⁴ O exclusivismo é a perspectiva teológica que vigorou até meados do século XX, em que se afirmava que havia apenas uma igreja verdadeira e que apenas o cristianismo era portador da salvação, resumida pela expressão *Extra ecclesiam nulla salus*. A partir do Concílio Vaticano II foi sendo elaborada uma nova perspectiva, o inclusivismo, que afirma que a Verdade e a Salvação estão no cristianismo, mas existe a possibilidade de salvação a todas as criaturas, através da redenção de Jesus Cristo. A perspectiva pluralista, por seu lado, afirma que todas as religiões são válidas e portadoras da salvação, pois participam da salvação de Deus, cada uma a seu modo e de forma autônoma.

teologias eram entendidas como teologias do genitivo, setoriais, alternativas. As feministas reagiram e afirmaram que estas teologias deveriam ser consideradas e respeitadas como teologias autênticas, acadêmicas, e integrantes da Tdl, com novas categorias de análise como gênero, raça/etnia, sexualidade, ao lado da já conhecida classe social.

3 O Outro Religioso é o Outro Sofredor

Paul Knitter, conhecido teólogo norte-americano da teologia pluralista, tem defendido o encontro desta teologia com a teologia da libertação, desde o final dos anos 90 do século passado. Para ele, existem dois sinais dos tempos: os muitos pobres e as muitas religiões. Dentro de um mercado globalizado complexo e diversificado, ele considera a questão dos “muitos pobres” como um desafio que demanda uma resposta universal, coordenada, das religiões, como tarefa multi-religiosa (2003, p.13). Para Knitter, não apenas a pobreza fala alto, mas também o encontro com novas formas de celebrar, novos ritos, novos símbolos, novas formas de entender o Sagrado a partir da relação com a Terra e todos os seus habitantes. Desta forma, as vozes do Outro Religioso e do Outro Sofredor unem-se para falar com urgência e esperança (2010, p.30) quando se tem contato com a triste realidade dos refugiados políticos, dos indígenas massacrados, dos migrantes, dos afro-descendentes na diáspora, em várias partes do mundo.

Ao fazer a opção pelos pobres e marginalizados, Knitter afirma estar respondendo aos desafios colocados pelas teologias da libertação latino-americana e asiática sobre a pobreza, a marginalização, a discriminação pelas questões étnicas, como a dupla e múltipla pertença e outras questões fundamentais para os povos do Terceiro Mundo. Para ele, uma teologia da libertação somente cristã correria o risco de se desenvolver para dentro, de se enriquecer com uma visão unilateral, exclusiva do Reino.

4 O Outro Sofredor: sincretismo ou múltipla pertença

As religiões não cristãs, como as religiões originárias, foram durante séculos tratadas como meras crenças ou religiosidades. Hoje, no debate travado pelo pluralismo religioso, os povos originários se sentem contemplados, na medida em que suas culturas, suas linguagens e seus universos simbólicos são plenamente respeitados e podem emergir com a mesma dignidade ao lado das tradições e dos símbolos cristãos. A teologia feminista também se sente estimulada, no contexto deste debate, ao denunciar com liberdade as estruturas clericais,

patriarcais, manifestamente androcêntricas e hierarquizantes das religiões hegemônicas, num contexto de maior abertura para novas reflexões, menos monolíticas, propondo novas estruturas de poder, novas relações de solidariedade e de mútua ajuda e apoio.

4.1 A Teologia Afro-americana e o sincretismo⁵

Os cristãos afro-americanos compartilham culturas e tradições religiosas aparentemente incompatíveis, como o cristianismo e as religiões de matriz africana. Nos anos 80 do século passado, o teólogo Antonio Aparecido da Silva, criador da pastoral afro-brasileira, fundador do grupo Atabaque, foi um grande defensor da teologia afro-americana. Ele afirmava que “[...] não há possibilidade de diálogo enquanto a teologia cristã for considerada 'a teologia' e a teologia das heranças africanas continuar sendo considerada 'mera crendice’” (2003, p. 99).

Conforme denunciou Silva (2003), a realidade do sincretismo e da suposta dupla pertença religiosa continuava sendo um dos pontos mais delicados e controversos do diálogo inter e intra-religioso, tanto para os teólogos católicos mais afinados com o paradigma romano como para os mais sensibilizados pelas Comunidades Eclesiais de Base. Milhares de comunidades latino-americanas vivem seu cristianismo popular sem abrir mão de suas milenares tradições espirituais, de norte a sul do continente.

Afonso Soares (2008) afirma que muitas das práticas sincréticas vividas por nossa gente são frutos da maneira violenta com que o cristianismo foi imposto por toda a América Latina, só restando às pessoas a alternativa de cultivar hábitos enviesados, camuflados e fragmentares de suas tradições⁶. O autor dá alvissaras aos movimentos atuais de retomada dessas tradições ancestrais que se recusam a “pagar pedágio” a rituais cristãos/católicos⁷. Exemplificando, informa-nos que nesse movimento de reafrikanização, algumas ialorixás brasileiras dizem: “nossa religião não é uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo [...]” (Soares: 2008, p. 120).

⁵ O sincretismo seria a mistura ou mescla de crenças antigas com a fé cristã, sem chegar a uma síntese.

⁶ Desde os anos 90 do século passado, existem pastorais católicas afro-brasileiras, como o Atabaque, em São Paulo. A missa que pretendeu realizar uma síntese na celebração e foi chamada de Zumbi dos Quilombos, foi duramente atacada como incentivo à feitiçaria, à idolatria, à macumba e proibida de ser celebrada.

⁷ A Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) tem uma comissão de Teologia Negra que está produzindo interessantes debates para o desenvolvimento de uma epistemologia de teologia afro-americana.

4.2 A Teologia Índia e a síntese religiosa

Dentre os novos sujeitos teológicos, destacamos os povos originários, cujas sabedorias enraizadas na vida cotidiana em diferentes regiões do continente se destacam contra o verde profundo de nossas florestas. Sua cidadania e até sua identidade humana haviam sido negadas pelo colonialismo europeu.

O período da conquista foi um tempo de desarticulação cataclísmica para os povos indígenas, os quais passaram a conformar o grupo dos “vencidos”. Eles resistiram à violência do europeu com uma atitude rebelde e de reivindicação das divindades próprias, em alguns casos com conotações messiânicas e, finalmente, com submissão parcial, aceitando o cristianismo, mas assegurando a manutenção de crenças ancestrais por meio do sincretismo.

Para os teólogos Gonzalez, Iglesias e Aquirre (2006, p.63), o sincretismo define-se como um processo complexo, no qual entram em contato dois sistemas, mas sem que se produza uma síntese, nem mesmo uma mera justaposição de elementos. Antes, um novo significado é agregado. Alguns exemplos de sincretismo seriam: a aceitação do rito cristão, dando-lhe um significado indígena; a manutenção do rito indígena, dando-lhe um significado cristão; a aceitação do rito cristão, dando-se novos significados a seu sentido original. Segundo esses teólogos, no mundo indígena houve uma tendência a aceitar a religião cristã de uma forma relativamente “harmônica”, uma vez que se interpretam os novos significados à luz dos próprios códigos ancestrais (2006, pp. 64-65).

Esses teólogos concluem que, desde a vivência da espiritualidade como povo *kolla* (dos altiplanos andinos), eles vão descobrindo e reafirmando o sentido forte que expressam suas vivências. Esses povos fizeram uma justaposição de elementos cristãos católicos com os andinos, que a sabedoria de seus avós souberam sintetizar, com a simplicidade e a sabedoria da vida cotidiana, na constante presença de Deus. Esse processo de aculturação foi para resistir e, assim, sobreviver. Sua espiritualidade está se recriando, transformando a lógica da negação para uma lógica da afirmação de sua identidade (2006, p. 75).

A lógica de afirmação da identidade, a partir das duas culturas, chega a um profundo processo de *síntese vital* em cada uma delas, de acordo com esses teólogos. São duas experiências religiosas que parecem se unir numa só, após séculos de desencontros, sabedoria e diálogo, dentro do coração do povo: “A experiência religiosa de um Deus que sentimos durante milênios em nossa Pachamama (“tudo o que vive e nos dá vida”) e em nossos seres protetores recria-se com a contribuição do cristianismo, neste estar a caminho constante do homem e da mulher andina.” (2006, p. 75).

Esta “síntese vital” é perceptível na linguagem de várias outras culturas indígenas. No México, nas línguas *náhuatl* e *tonaco*, segundo nos informa Pérez, Perez (2005, pp. 189-192) Jesus Cristo é Totlaixpa, como Jesus Cristo à nossa frente ou como o Sol que nasce do alto. Jesus, Maria e os santos adquirem rostos próprios, cor de pele própria; são chamados carinhosamente pelos nomes nas línguas originárias. Quetzalcóatl, para os povos da Mesoamérica (América Central), é um profeta e homem de Deus, que floresceu nos costumes e tradições desses povos e não compete com Jesus – é como um santo católico. Esses povos são extremamente fervorosos e toda a sua vida acontece ao redor da religião, das festas, das comidas e dos bailes, segundo Pérez, Pérez.

A Teologia índia dos povos originários da América Latina parece mais integrada ao cristianismo, num processo de inculturação da fé cristã a partir das suas próprias crenças, mitos e rituais, abrangendo toda a realidade indígena. E, ao contrário da teologia afro-americana, a rejeição e o preconceito, no último século, não despertaram uma reação agressiva por parte das autoridades do Vaticano. Ao contrário dos povos africanos trazidos como escravos, eles parecem ter sofrido um processo menos traumático, no que se refere à prática das religiões originárias, o que parece ter lhes permitido uma forma diferente de síntese.

5 A dupla ou múltipla pertença

Como pudemos verificar, a palavra “sincretismo” está sendo rejeitada até pelos próprios fiéis. Por outro lado, estamos ouvindo falar, agora, em “dupla pertença”, “múltipla pertença”, que é, na verdade, uma postura que revela afirmação, cidadania, dignidade. Quando se fala em “dupla pertença”, percebe-se que não existe mais uma identidade a ser disfarçada, mas uma identidade a ser reconhecida, como algo digno, valorizado.

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

Além de ser cristão, preciso ser hindu, budista, jainista, zoroastrista, sique, muçulmano e judeu. Só desta maneira poderei conhecer a verdade e encontrar o ponto de reconciliação de todas as religiões. Esta é a revolução que se deve processar na mente do ser humano ocidental. Há séculos, ele vem se voltando para fora, perdendo-se no espaço exterior. Agora, precisa voltar-se para dentro e descobrir o seu ser; empreender a longa e difícil caminhada ao Centro, profundo interior do Ser. (GRIFFITHS, 1992, p. 9 *apud* BARROS, 2008, p. 41).

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

O autor prossegue relatando que:

O que a pertença dupla ou múltipla revela é a consciência sempre mais clara de que as grandes sínteses religiosas, seja o cristianismo, seja uma religião afro, indígena (ou poderíamos pensar em uma das grandes religiões orientais) são como lógicas secretamente presentes no íntimo de cada pessoa ou em determinada cultura comunitária e chegam a definir identidades, mas não geram necessariamente uma adesão fundamentalista e reiterativa a verdades pretensamente imutáveis. Ao contrário, a pessoa ou comunidade que vive essa forma de pertença religiosa faz (ou pode fazer) a descoberta de que, tanto no âmago da sua religião de origem como em outra tradição que a atrai e à qual adere, encontra-se um valor fundamental e insubstituível – a ser reconhecido e espiritualmente acolhido, e que se encontra na união de dois ou mais caminhos comumente irreconciliáveis (BARROS, 2008, p. 54-55).

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

5.1 A Múltipla Pertença a partir da Teologia Pluralista Asiática

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

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

A questão da múltipla pertença pode ser exemplificada pelo fato de vários teólogos importantes terem vivido isso em sua própria pele: Raimon Panikkar, filho de pai hindu e mãe espanhola católica romana, vê sua própria vida como uma peregrinação intercultural-inter-religiosa. Da experiência de ser cristão, hindu e budista, ele diz: “Eu ‘fui’ como cristão, ‘encontrei-me como hindu’, e ‘volto’ como budista, sem ter deixado de ser cristão” (PANIKKAR, 1978, p. 2 apud ABRAHAM, 2008, p. 188).

O testemunho do teólogo indiano Michael Amaladoss é elucidativo. A partir de sua infância em aldeias hindus e sua conversão ao cristianismo, seu interesse pela cultura e espiritualidade hindus, mesmo após sua adesão à Cia de Jesus, o levaram a pesquisar os monastérios hindus e o levaram a fundar um grupo de diálogo inter-religioso na Índia. Ele informa que social e institucionalmente é um cristão, um padre, um jesuíta (2011, p.50), mas não sente sua identidade como híbrida. Para ele o hinduísmo não é uma “outra” religião, mas é parte de sua identidade. É a religião de seus antepassados, pois Deus falou a seus antepassados e essa mensagem tem sentido para ele, mesmo agora. Ele se sente feliz em integrar perspectivas hindus como parte de sua visão e práticas espirituais; não se sente obrigado a acreditar nas histórias mitológicas do Hinduísmo ou honrar os deuses hindus, participar de rituais hindus, mas utiliza-se de algumas práticas e técnicas hindus, que o ajudam espiritualmente, como a música, o ioga etc. (2011: pp.51-52).

6 Por uma espiritualidade libertadora

A hermenêutica bíblica tem fortes nuances na espiritualidade libertadora asiática. “Eu não seria cristão se Deus não se irasse...” afirmou há vinte anos atrás o teólogo de Sri Lanka, Aloysius Pieris, Esta afirmação causou perplexidade em Paul Knitter, acostumado à atitude submissa dos asiáticos e à costumeira simbologia de docilidade, de acolhimento, de conciliação, atribuída a Jesus. Esta declaração polêmica nos leva a uma profunda reflexão. Quem é o Deus dos cristãos, uma vez que estamos falando de religiões e deuses? Será o Deus Abba de Jesus um Deus que se cala ou será um Deus capaz de ira?

Façamos um retrospecto: Nos anos 80 teólogos da libertação como Jorge Pixley trabalharam o tema do juízo de Deus (1982, pp 67-92) como forma de libertar o povo oprimido. Deus é o libertador da escravidão, como aparece em Exodo 3, 7-9, é o Deus vingador (2Rs9,7); é o Deus que se vinga com ira (Is 63,3-6). A situação de exploração, de injustiça social, que causava fome, pobreza marginalização, em muitas regiões da A. Latina , inspiraram a esses teólogos da libertação a pensar num Deus irado que exigia a conversão dos

exploradores. Mas não se aprofundaram para dentro dessa hermenêutica bíblica. Foi o teólogo asiático Aloysius Pieris⁸ que escreveu ter concluído que a ira de Deus era uma ira sagrada, a qual não tinha a finalidade de destruir, mas de provocar a conversão (2011, p.198).

Pieris retomou essa metáfora da ira de Deus dos teólogos latino-americanos para aplicá-la à pobreza e exploração na Ásia, principalmente em relação aos povos autóctones. Ele surpreendeu a teólogos acostumados à paciência asiática e explicou que queria mostrar a diferença entre ira e ódio, especificando que o ódio é um sentimento negativo, que destrói, mata, mas que a “ira profética” é uma expressão do amor redentor, que cura, que reconstrói.

O tema da opção pelos pobres, ganhou um enfoque contundente, quando Pieris escreveu sobre a singularidade do cristianismo em Jesus como “pacto de defesa com os pobres”. Para ele, a singularidade do cristianismo no Antigo Testamento é a capacidade de Deus se irar contra os opressores do povo.

Pieris defende:

A “estratégia de defesa de Deus” ilustrada pela Palavra encarnada, crucificada e elevada, em quem Deus e as vítimas de injustiça constituem um único pacto e, portanto, uma realidade salvífica. Assim, em Jesus nós encontramos ambos os parceiros do pacto, Deus e o Pobre, demonstrando duas espécies de resistência à violência: se de um lado se exerce a ira de Deus contra aqueles que exploram os outros, de outro se perdoam seus próprios perseguidores. Em sua vida e obra, vemos a ira de Deus sendo desencadeada contra os violadores dos vulneráveis, porém, em sua paixão e morte, vemos Deus identificando-se com os oprimidos de forma tão indistinta que se torna um deles, ousando desafiar seus opressores ao enfrentar corajosamente as atrocidades da tortura até a morte e, assim, gravando nos anais da história humana que roubar a vida aos pobres é um deicídio! (PIERIS, 2011, p. 198).

À guisa de conclusão

A TdL tem, na reflexão pluralista, uma perspectiva de diálogo com as demais religiões que nos parece, torna-se a cada dia mais urgente. Pieris nos lembra que “a irrupção do Terceiro Mundo (que clama pela libertação) é também a irrupção do mundo não-cristão”, uma vez que a maior parte dos pobres encontra-se fora das religiões e culturas não-cristãs. A teologia que despreza o diálogo com o mundo não-cristão e suas religiões “seria um luxo da minoria cristã” (1983, pp.113-114).

Ao que tudo indica, o debate sobre o pluralismo religioso não só abriu novos horizontes para uma visão mais crítica da realidade religiosa e cultural dos novos sujeitos, mas também se abriu para o protagonismo integral desses sujeitos ao aceitar as religiões não-

⁸ Nascido e educado num lar cristão, Aloysius Pieris teve sólida formação cristã em país predominantemente budista. É sacerdote católico e faz suas peregrinações espirituais entre o budismo e o cristianismo.

cristãs como verdadeiras, ao abraçar as culturas não-ocidentais e não cristãs, como válidas, derrubando assim os valores patriarcais que discriminaram durante mais de vinte séculos as culturas marginais às filosofias positivistas ocidentais.

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

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

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, K.C. Pluralismo Religioso e Teologia Asiática. In VIGIL, José M., TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo (Org.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 185-207.

AMALADOSS, Michael. Ser um Cristão-Hindu. In VIGIL, José Maria (org). *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 47-54.

BARROS, Marcelo. Múltipla pertença, o pluralismo vindouro. In VIGIL, José M., TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo (orgs). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas 2008. p. 41-60.

GONZALEZ, R.E., IGLESIAS, P.L., AGUIRRE, F.B. A conversão de Jesus à fé originária andina: processos de síntese vital no encontro de duas revelações. In TOMITA, Luiza E., VIGIL, José M., BARROS, Marcelo (Org.). *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 61 –78.

KNITTER, Paul F. *Jesus e os Outros Nomes*. Missão Cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

KNITTER, Paul. Para uma teologia da libertação das religiões. In: DAMEN, Franz et al. *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003. p. 13-44.

PÉREZ, PÉREZ, Mario. Uma revelação índia de Deus Mãe. TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo, VIGIL, José M. (Org.). *Pluralismo e Libertação*. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: Loyola, 2005. p.189-192.

PIERIS, Aloysius. Fidelidade e Imparcialidade na Comunidade Interconfessional: rumo a uma Teologia de Pluralismo Religioso. In VIGIL, José Maria (Org.). *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas 2011. p. 191-199.

PIERIS, Aloysius. The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology. In: FABELLA, Virginia & TORRES, Sergio (Ed.). *Irruption of the Third world: Challenge to Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983. p. 113-114.

PIXLEY, Jorge. Deus julga os idólatras na história. In: RICHARD, Pablo et al. *A Luta dos Deuses*. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. Trad. Por Alvaro Cunha. DEI. Costa Rica. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 67-92.

SEGUNDO, J. L., *Libertação da Teologia*. Trad. Benno Brod. São Paulo: Loyola, 1978.

SILVA, Antonio Aparecido. Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afroamericanas. In: DAMEN, Franz et al. *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003. p. 97-107.

SOARES, Afonso M. L. Valor Teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. In VIGIL, José M., TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo (Org.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas 2008. p. 113-135.

CRISTOLOGIA E LIBERTAÇÃO: A HUMANIZAÇÃO DE DEUS-HUMANIZAÇÃO DO SER HUMANO

Rosana Araújo Viveiros*

Resumo

A comunicação propõe, a partir da leitura das obras de Gabino Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo*, e de José Maria Castillo, *La humanización de Dios*; uma reflexão cristológica como caminho de libertação. O percurso consistirá em refletir a pessoa de Jesus como destinatário do Espírito e, ao mesmo tempo, como remetente do Espírito. Pretende-se, assim, refletir a integração dos dois movimentos da cristologia: o ascendente e o descendente. Demonstrar-se-á que, o caminho da humanização de Deus torna possível a humanização do ser humano no seguimento de Jesus, pelo Espírito, isto é, num processo de libertação. Segue-se daí a necessidade de auferir as consequências para a vida cristã, vivida no interior de sua tradição, numa perspectiva de abertura e acolhida diante da pluralidade e da multiculturalidade na qual o cristão vive hoje.

Palavras chave: libertação, Jesus Cristo, Espírito, humanização.

Introdução

“No princípio era a Palavra e a Palavra se encarnou e nós vimos sua glória, seu amor nos libertou” (Jo 1,1-2.14). Que quer dizer que a Palavra se encarnou? Em que sentido entender que vimos a glória de Deus? Do que fomos libertados? Com essas perguntas, apresentamos o escopo deste trabalho: uma reflexão cristológica como caminho de libertação para a humanidade, na humanização de Deus-humanização do ser humano.

Em que sentido falar da humanização de Deus? A partir de quem ou do que é possível fazer tal reflexão se “a Deus ninguém jamais o viu, Jesus, o Filho Unigênito, o viu e nos revelou” (Jo 1,18)? Se for Jesus quem nos revela quem é Deus, nosso acesso a Deus e à sua humanização se dá em Jesus. Na história e na vida de Jesus, lidas teologicamente, alcança-se o horizonte da humanização visto de forma integrada nos dois movimentos: descendente e ascendente.

A unilateralidade dos dois aspectos descendente/ascendente leva, respectivamente, ao desconhecimento da divindade/humanidade de Jesus. Somos conscientes de que é necessário

* Mestranda em Teologia, FAJE / BH como bolsista da CAPES e integrante do Grupo de Pesquisa “Interfaces da Cristologia e Antropologia”. Graduada em pedagogia pela UEMG / Lavras – MG, 1998. Graduada em teologia pela FAJE / BH - MG, 2009. E-mail: irav07@yahoo.com.br

conjugar os dois movimentos. Não aprofundaremos a reflexão sobre essa conjugação, mas arriscamos, a partir da leitura das obras de Gabino Uríbarri¹, *La singular humanidad de Jesucristo*, e de José Maria Castillo², *La humanización de Dios*, a apresentar um ponto de partida, entre outros possíveis, que nos permita conciliar a iniciativa gratuita de Deus com a narração da vida de Jesus, acesso à humanização de Deus e, conseqüentemente a humanização do ser humano.

O percurso será feito tendo como base que Jesus é o destinatário do Espírito e, ao mesmo tempo, Ele é o remetente do Espírito, ou seja, Ele recebe, age pelo Espírito de Deus e é também o doador do Espírito. Após percorrer o itinerário sobre a lógica da humanização de Deus, procuraremos auferir dela as conseqüências para a nossa vida cristã, vivida no interior de nossa tradição, numa perspectiva de abertura e acolhimento diante da pluralidade e da multiculturalidade na qual estamos inseridos.

1. Jesus é o destinatário do Espírito

1.1 Aspecto bíblico

No NT, encontramos uma pluralidade de cristologias e, ao mesmo tempo, uma unidade, quando lido em seu conjunto. Há diversos caminhos para se fazer cristologia. Esta é a linguagem, discurso sobre aquele do qual, nós cristãos tiramos o nosso nome (At 11,26), portanto, Jesus Cristo é o centro da fé cristã. Que caminho escolher para proferir tal discurso? Uma coisa é clara: sabemos quem é Deus por meio de Jesus Cristo que é o revelador e a revelação de Deus. Ele é a imagem do Deus invisível (Cl 1,15). O perfeito Deus expressa-se, revela-se, na perfeita humanidade. Ele falou-nos em seu Filho (Hb 1,2), que é Jesus, o Cristo.

Nos Evangelhos sinópticos percebemos que, na narração da história de Jesus, sua vida é marcada pela presença e atuação constante do Espírito de Deus, mesmo que em alguns momentos não o seja dito explicitamente. Sabemos que os evangelhos não foram escritos por

¹ Gabino Uríbarri Bilbao nasceu em Madrid, em 2 de outubro de 1959. Ingressou na Companhia de Jesus em 1977. Realizou seus estudos de filosofia e letras em Madrid até a obtenção da licenciatura pela Universidade Pontifícia Comillas, 1983. Ordenou sacerdote em 1988. Licenciado em teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule de Sankt Georgen, em Francfort, Alemanha, 1993. É doutor em teologia pela Universidade Pontifícia Comillas de Madrid (1994), na qual lecionou desde 1994. Atualmente é professor ordinário e desde fevereiro de 2009 é decano da Faculdade de Teologia e da Faculdade de Direito Canônico da Universidade Pontifícia Comillas de Madrid.

² É um dos teólogos espanhóis mais críticos. Nasceu em Puebla de Don Fabrique, Granada, Espanha, em 1929. Doutor em teologia. Foi jesuíta até maio de 2007, quando abandonou a Companhia de Jesus. Ele sustenta uma visão muito crítica sobre a hierarquia da Igreja. *La humanidad de Dios* é sua obra mais recente na qual expõe algumas de suas reflexões centradas sobre a pessoa humana de Jesus de Nazaré.

historiadores e que, portanto, não relatam a história de Jesus tal qual ela aconteceu. Não é uma reportagem sobre a vida dele. Por isso, já no início de nossa reflexão, é pertinente recordar o que afirma Castillo:

[O]s evangelhos foram escritos por crentes em Jesus e para crentes em Jesus... os evangelistas foram, antes de tudo, crentes que nos transmitiram uma fé. Eles nos apresentam uma série de convicções que determinam nossa vida... o que conhecemos de Jesus, não o sabemos por informações que nos proporcionaram os historiadores do século I, mas sim pelos testemunhos que nos transmitiram os crentes daquele tempo (CASTILLO, 2009, p. 21-22).

A Sagrada Escritura é a Palavra de Deus escrita em palavra humana. É preciso então, como diz Clemente de Alexandria, dela nos aproximar com o Espírito com o qual ela foi escrita. É fazer uma leitura espiritual, indo ao coração da letra. Assim, a água da leitura do evangelho se transformará em vinho, isto é, descobriremos o sentido da letra, ou melhor, vamos lê-la com o Espírito com o qual ela foi escrita. Posto isto, nosso intuito é aproximarmos-nos de alguns textos que nos apontam Jesus como o destinatário do Espírito e, dessa forma, perceber como Ele nos revela a humanização de Deus.

O Espírito Santo estava ativo em conexão com o mistério e a vida de Jesus. Esse fato remonta até a concepção original (Lc 1,35). Quando Jesus estava para começar seu ministério, há várias referências ao Espírito Santo (Lc 3,16 João Batista profetizara que Jesus batizaria no Espírito Santo e com fogo). No seu batismo (Lc 3,22 o Espírito Santo desceu sobre Ele), no deserto (Lc 4,1 Ele é conduzido no Espírito e, na volta do deserto para a Galiléia, é o Espírito que o conduz Lc 4,14). Quando pregou na sinagoga (Lc 4,18 o Espírito do Senhor está sobre mim). Quando exultou no Espírito (Lc 10,21 Jesus realiza sua oração inspirada pelo Espírito e proclama que seu Pai é o Senhor do céu e da terra). Ele age impulsionado pelo Espírito e afirma aos discípulos que, nas emergências, o Espírito ensinará as coisas que deverão dizer (Lc 12,12). E Jesus ensina, ainda, que o Pai dá o Espírito a quem lhe pede (Lc 11,13).

Em todas essas passagens percebemos a ação do Espírito na pessoa e na vida de Jesus. Tal ação o possibilitou viver como Filho obediente ao Pai na realização do Reino de Deus. E, ao mesmo tempo, temos acesso a um Deus humanizado, ou seja, um Deus que se revela no humano, na condição de nossa carnalidade com tudo o que ela implica. Jesus não vive sob a ação do Espírito de forma a se retirar daquilo que é próprio de quem vive inserido no tempo e num espaço concreto. Ao contrário, revela-nos como Deus atua na história e qual é o seu modo de realizar o Reino: servindo, amando, perdoadando, sendo pessoa com os outros etc. Reino encarnado em opções concretas, na história.

Jesus é o destinatário por excelência do Espírito, por isso sua vida é totalmente filial, obediente. Daí que Jesus age pelo dedo de Deus, na força do Espírito. Nesse sentido, nossa devoção à pessoa de Jesus impele-nos a celebrá-lo para entrar na dinâmica de sua própria vida. É “na história humana de Jesus que se revela o rosto de Deus Pai. [...] A devoção exige a compreensão de que a humanidade de Jesus de Nazaré é a humanidade do Filho de Deus feito carne, homem, por nós e para nossa salvação” (URÍBARRI, 2008, p. 65).

Portanto, a humanização de Deus tem a ver com a nossa salvação e com a nossa libertação. Do que somos salvos? Do que somos libertados? Talvez seja do modo de não viver humanamente, ou seja, de nossa inumanidade. Do ponto de vista cristão, a salvação é a realização do sentido da vida humana (Jo 10,10b). É o cumprimento da vida, isto é, que ela chegue à plenitude, realização da criação (Ef 1,3-6). Enfim, é nossa humanização. Falar de nossa humanização é falar de nossa salvação que só é possível na correspondência livre ao amor gratuito de Deus. Deus se auto-oferece, se dá, se autocomunica. E o ser humano só pode corresponder ao que foi ofertado no amor e na fé, pois “é nosso dever e salvação dar graças”.

A salvação e a libertação implicam o conjunto da vida de Jesus e não somente a cruz. Salvífico e libertador é o itinerário total da vida de Jesus. Ele nos revela a humanização de Deus participando de tudo que os humanos fazem: come, reza, convive, sofre, chora, alegra-se etc. Conforme ressalta Castillo,

[...] mediante sua encarnação em Jesus, Deus se identificou e se fundiu com o que é mais basicamente humano, com o mais elementalmente humano, com o que por isso mesmo é comum a todos os seres humanos sem distinção possível. Ou seja, Deus se encarnou e se identificou com o que é comum a todos os seres humanos sem distinção alguma (CASTILLO, 2009, p. 139).

Deus, humanizado em Jesus, participa da vida das pessoas, concretamente, num convívio cheio de solidariedade e partilha, possibilitando, assim, que essas pessoas se humanizem, humanizando o mundo para que nele o Reino aconteça. Daí a pertinência da presença e atuação do Espírito de Deus em Jesus, na qual vemos a manifestação da glória de Deus, nossa humanização, realizada plenamente em Jesus. Seguindo essa perspectiva, Lucas evoca, no Evangelho, a profecia de Isaías na qual o Espírito do Senhor, ao repousar em Jesus, consagra-o, unguendo-o para evangelizar os pobres, proclamar a libertação aos presos, recuperar a vista aos cegos e restituir a liberdade aos que estão oprimidos (cf. Lc 4,18-19).

1.2 Aspecto histórico

Os primeiros concílios lutaram para defender a divindade de Jesus, pois, nas primeiras comunidades cristãs, a figura humana de Jesus era evidente. Porém, com o passar dos séculos, não é mais a divindade que está em questão, mas a humanidade. A afirmação da humanidade de Jesus foi a grande tarefa do séc. XX e continua sendo, neste século, um desafio: recuperar o Jesus histórico conjugando-o com o Cristo da fé. Ou seja, dar razão de nossa fé de que Jesus é o Cristo (cf. Jo 11,27).

Não explicitaremos detalhadamente as questões conciliares dos primeiros séculos, mas apenas acenamos que cada vez que se deu preferência a um aspecto do modo de Deus se revelar em Jesus, nota-se que a reflexão cristológica correu e corre riscos seja de monofisismo, a absorção da natureza humana de Jesus na natureza divina, seja de um neonestorianismo, acento na humanidade separando-a da divindade, entre outros. É um risco que permanece real em razão da predileção de um dos caminhos descendente/ascendente presente, ao nosso ver, na dinâmica da revelação de Deus e, conseqüentemente, da humanização de Deus em Jesus Cristo.

2 Jesus é o remetente do Espírito

Após a ressurreição, Jesus afirma que enviaria sobre os discípulos a promessa do Pai (Lc 24,49), eles seriam revestidos do poder do alto. João afirma que Jesus soprou o Espírito sobre os discípulos no dia da Páscoa: “depois de ter dito isto, soprou sobre eles e disse: recebam o Espírito Santo...” (Jo 20,22). Lucas diz ainda que, enquanto Jesus estava na mesa com os apóstolos, ordenou-lhes que não se afastassem de Jerusalém, mas que ali permanecessem esperando o cumprimento da promessa do Pai, ou seja, o envio do Espírito, do qual ele já lhes havia dito: “João batizou com água, mas vós ao invés sereis batizados no Espírito Santo, dentro de poucos dias” (At 1,4-5). E, mais adiante, acrescenta “tereis a força do Espírito Santo que descerá sobre vós e sereis testemunhas de mim em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria até os extremos da terra” (At 1,8).

Na ressurreição, segundo o NT, Jesus é aquele que infunde o Espírito. Ele é o doador do Espírito. Espírito que possibilitou a Jesus viver a obediência filial até a morte como um evento de liberdade. Foi esse Espírito que, agindo em Jesus, tornou a humanização de Deus mais clara e evidente para nós. Portanto, é o Espírito quem terá parte em nossa própria

humanização. Esta não se dá de forma automática, mas passa pela nossa livre adesão à Pessoa de Jesus, em nossa história e na incorporação ao Seu Corpo, que é a Igreja.

A incorporação nos remete à vida sacramental e espiritual. É nesse âmbito que, sob a ação do Espírito, temos a possibilidade de nos conformar a Jesus Cristo e, dessa forma, humanizarmo-nos. Entre a humanização e a divinização não há mudança de rota e sim uma nova qualidade de vida em nós. A graça com que amamos é a vida de Deus em nós. Pela força da criação em Cristo, a única vocação humana é a humanização aberta à vida divina (cf. Ef 1,4). Faz parte de nosso ser na medida em que a nossa liberdade lhe abre as portas.

Portanto, movidos pelo Espírito de Jesus, entraremos na dinâmica da vida de Deus que se humaniza por amor. Esse processo não é algo abstrato, mas pontual na medida em que cada pessoa acolhe a presença de Deus e, juntos, acolhemos o seu reinado. Nos menores gestos feitos aos outros, estaremos prestando um serviço a Jesus: “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). Ou seja, cada vez que formos mais humanos e colaborarmos com a humanização dos outros, aí acontece o Reino, a manifestação da glória de Deus.

3 Integração dos movimentos descendente/ascendente

Ver o conjunto do NT de forma a integrar os elementos que revelam a transcendência e a manifestação de Deus em Jesus Cristo é o caminho da integração dos movimentos descendente/ascendente na reflexão cristológica que acreditamos e propomos. Segundo Uríbarri o desafio da cristologia é o de:

combinar o eixo dinâmico da história do homem Jesus de Nazaré até a culminação de sua vida na entrega obediente na cruz, recolhendo tudo teologicamente significativo; com o eixo ontológico da compreensão de que Jesus Cristo é o Filho de Deus, em seu nascimento, em seu caminhar histórico, em sua morte e em sua ressurreição revela o rosto de Deus que só ele conhece (URÍBARRI, 2008, p. 45).

É o próprio Jesus quem afirma que “ninguém conhece o Filho senão o Pai e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar (Mt 11,27 e Lc 10,22). Portanto, somente em Jesus conhecemos a Deus e sua humanização, que ao nosso ver é possibilitada pela ação do Espírito. É com todo o mistério da vida de Jesus Cristo que se dá a revelação de Deus, sua humanização e que, por conseguinte, justifica-se o valor dos dois caminhos (descendente e ascendente) para que a integração de ambos corrobore não só a reflexão, mas, sobretudo, o inferir histórico do nosso modo de viver a fé que abraçamos. Por

isso é fundamental, o que nos recorda Uríbarri sobre a necessidade da “atenção à totalidade da Escritura para ascender à integralidade da cristologia” (URÍBARRI, 2008, p. 196).

Ainda reforçamos que a relação do Espírito em Jesus, que é a graça, dá-se de forma circular na qual Jesus é aquele que dá o Espírito, sendo o remetente do Espírito (Cristo pascal – tradição paulina e joanina), e, ao mesmo tempo, Jesus é cheio do Espírito, sendo o destinatário do Espírito (Jesus pré pascal – tradição dos sinóticos). Por isso, acreditamos que “a reflexão cristológica e as doutrinas não devem ser formuladas em cima de uma única passagem, mas, ao contrário, devem resumir tudo o que as Escrituras afirmam sobre o tema em questão” (OSBORNE, 2009, p. 35).

4 Implicações da humanização de Deus para a vida cristã

Nós somos incorporados ao Corpo de Cristo, a Igreja, por meio do batismo. Nele recebemos o Espírito de Jesus para viver, por meio do seguimento, o mistério de Jesus em nós. Isto só é possível quando na liberdade, acolhemos o Espírito de Jesus para vencer as tentações de não assumir nossa condição humana. Assim como Jesus, após seu batismo foi tentado sobre a confirmação de sua filiação (Mt 4,3.6), nós também vivemos constantemente tentados a nos desviar do caminho da filiação, no Filho. Porém, pela graça do Espírito de Jesus, somos fortalecidos para permanecer no caminho filial que, no nosso modo de entender aqui, é não cair na inumanidade, já que foi de lá que a graça nos tirou (OSBORNE, 2009, p. 35).

A humanização de Deus, na encarnação de Jesus, abre-nos a possibilidade de uma participação efetiva na comunhão da vida divina. Pelo que refletimos até agora, vemos dois modos de participação: pela inabitação do Espírito em nós e pela categoria do seguimento.

4.1 Inabitação do Espírito

Uríbarri diz que “segundo o bispo de Lyon, assim começou o Espírito a habituar-se a morar em nossa carne, habitando na carne do Filho de Deus... a unção então contém um sentido soteriológico e divinizador, segundo a qual a humanidade de Cristo é precursora da nossa também neste caso concreto” (URÍBARRI, 2008, p. 406). Portanto, a encarnação pertence ao plano original de Deus, que nos quer configurar com seu Filho para que alcancemos a filiação que nos assemelha ao novo Adão (URÍBARRI, 2008, p. 408).

Conformados, pelo Espírito, à forma filial e livre de Jesus, humanizamo-nos, uns com os outros, no mundo. Esse processo de conformação supõe um caminho espiritual no qual a pessoa se aproxima cada vez mais da humanidade revelada em Jesus e por Jesus. Dessa forma, aproxima-se também de Deus, do Deus revelado por Jesus e em Jesus. Porém, “a vida espiritual não é um programa meramente humano e ascético no exercício das virtudes, mas sim uma vida em comunhão com Deus deixando de lado todo moralismo” (URÍBARRI, 2008, p. 59). Essa vida espiritual é a ação da graça de Deus em nós, acolhida na atualização de nossa liberdade.

4.2 Seguimento

O saber sobre Jesus só se dá no viver como Ele viveu, pois só se conhece Jesus, seguindo-o. No cristianismo, o conhecimento supõe o seguimento de uma Pessoa: Jesus Cristo. Nossos caminhos convergem em Jesus Cristo, pois seu evento está incrustado em nossa história, no tempo e em nossa condição carnal.

O Espírito, dom de Jesus, tende a reproduzir em nós a imagem do Filho fazendo em nós o que fez em Jesus. É o dom desse Espírito que nos abre a possibilidade do seguimento e da realização de nossa humanidade em plenitude, de nossa libertação.

Considerar a vida de Jesus é uma busca de “sentir-se com Ele”, que é o único caminho (Jo 14,6) para encontrarmos o rosto do Pai, já que Jesus Cristo é, nos limites humanos, a epifania da divindade (Col 1,19; 2,9)³. E a graça não é outra coisa senão o dom de Deus por excelência, isto é, o próprio Deus feito nossa existência. A graça é “o Espírito que habita em nós. E tratamos, com a ajuda da Revelação e da nossa experiência, de situar esse grande Vento que se apodera da nossa existência e a leva muito além de onde sua gravidade inata lhe permitia chegar...” (SEGUNDO, 1977, p. 56).

À guisa de conclusão

No princípio era a Palavra e a Palavra se encarnou e nós vimos sua glória, seu amor nos libertou (Jo 1,1-2.4). Vimos a glória de Deus manifestada na saída de si mesmo, em sua humanização em Jesus que, com todo o seu mistério, tornou-se para o ser humano o entendimento do que é verdadeiramente ser humano (GS 22) e nos libertou da nossa

³ O teólogo da libertação SEGUNDO (1977, p. 56), diria que Jesus é a transcrição, nos limites humanos, da divindade.

inumanidade. Na ação do Espírito de Deus em Jesus, vimos que a humanização se dá no convívio com os outros, quando se possibilita ao outro viver plenamente sua condição humana. Pela ação do Espírito de Jesus em nós, acolhemos a graça de Deus para realizar nossa vocação e, ao mesmo tempo, pelo seguimento a Jesus, anunciamos, com nosso modo de viver, a boa nova do Reino, a fim de que todos vivam humanamente entre si e em comunhão com Deus.

A encarnação de Jesus teve um momento pontual num processo cujo cume é a cruz, mas seu ponto final se dá quando o Espírito de Jesus habitar em nós. Quando somos configurados a Ele, pelo Espírito, podendo dizer como Paulo que “já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Ou seja, quando, no mundo, seguirmos o estilo do viver de Jesus, quando formos outros cristos. Assim, participaremos da vida de Deus, ou seja, de sua humanização e, por conseguinte, entraremos no processo de nossa divinização por meio de uma caminhada espiritual, que no fundo é nossa humanização vivida na e com liberdade.

O caminho de acesso à humanização de Deus, conforme foi demonstrado é em Jesus Cristo. Portanto, o acesso a Jesus nos convoca a entrar na lógica de toda trajetória de seu mistério que comporta o duplo movimento: descendente e ascendente, não um em detrimento do outro, mas ambos num movimento circular.

Inabitados pelo Espírito de Jesus somos interpelados a acolher os outros na diversidade de culturas e pluralidade de religiões, não no sentido de mesclar, mas de respeitar a alteridade de cada um, percorrendo a dinâmica da humanização de Deus, *kênose*, humildade, entrega, solidariedade e, sobretudo, amor comunhão. Portanto, o caminho da humanização de Deus torna possível a humanização do ser humano no seguimento de Jesus, pelo Espírito, isto é, num processo de libertação.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição. rev. amp. São Paulo: Paulus, 2002.

CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios: ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.

CONCÍLIO VATICANO. *Gaudium et spes*. 10. ed. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo, 1998

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto: graça e condição humana*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1977.

URÍBARRI, Gabino. *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: Comillas, 2008.

GT 8: RELIGIÃO, ECOLOGIA E CIDADANIA PLANETÁRIA

Coordenadores

Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE. MG

Prof. Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira – PUC Minas. MG

Ementa

O GT terá por objetivo dar continuidade ao trabalho realizado no GT 8 do 24º Congresso (2011), priorizando as questões teóricas e experiências relevantes na relação entre Religião, ecologia e cidadania planetária. Será dada prioridade a comunicações que (i) abordem problemas teóricos envolvidos no debate atual, (ii) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, ou (iii) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o tema. Os temas deverão favorecer uma discussão sobre a contribuição religião para a educação ambiental, a consciência ecológica e a cidadania planetária, bem como os obstáculos por ela colocados para seu desenvolvimento.

ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE: O TESTEMUNHO DE UM SERINGUEIRO

*José Rocha Cavalcanti Filho**

Resumo

Temas ecológicos não podem somente ser abordados sob a ótica polêmica das catástrofes, naturais ou promovidas pelo homem, com possível geração de violência à vida e ao equilíbrio planetário. Ecologia, ciência do *Oikos*, estuda as relações dos seres vivos entre si e destes com a matéria não viva do planeta Terra. A temática ‘Ecologia e Espiritualidade’ reflete a interação de todo o meio vivo e não vivo que se comunicam e se completam sem excluir ou autoexcluir. Espiritualidade, como Espírito maior, diz respeito à integração de tudo e de todos em um grande elo; para entender essa relação há que perceber-se e perceber-nos como parte, sem perder a consciência do todo. O homem tem consciência dos sérios problemas que cria e também tem consciência de ser capaz de buscar meios para evitar a destruição do meio ambiente e encontrar saída com justiça social para superar: pobreza, analfabetismo, fome, miséria, – tudo o que possa subtrair a dignidade humana. Na discussão de Ecologia e Espiritualidade é preciso levantar questões: que sociedade desejamos construir? que valores e virtudes devem reger as relações e interações do homem com os demais seres vivos e com a matéria não viva do planeta? como suplantar a condição homicida, fraticida, infanticida e suicida no homem frente ao ter? como recuperar o ser, ou seja, tornar-se à imagem e semelhança de Deus. A reflexão deste trabalho busca aliar a espiritualidade à ecologia, pois a espiritualidade pode e deve contribuir muito com essa e outras problemáticas da atualidade.

Palavras-chave: Ecologia. Espiritualidade. Meio Ambiente.

[A ecologia na Igreja] “surge a partir dos pobres. O mesmo sistema que exclui os pobres é o que destrói a natureza. As pessoas excluídas e os restos da natureza se encontram na opção pelos pobres”.

Irmão Antonio Cechin

Introdução

Os temas da ciência Ecologia não podem ser tratados apenas como um conteúdo polêmico diante das catástrofes e mudanças que certas atitudes humanas promovem e que, por consequência, geram violência à vida e ao equilíbrio planetário. A ciência ecologia trata das relações dos seres vivos entre si e destes com a matéria não viva do ambiente que habitam. Por isso existem muitas “ecologias”: agrária, comparada, de comunidades, de

* O autor é sacerdote religioso da Congregação da Paixão de Jesus Cristo. Doutorando em Ciências da Religião (PUC – SP); Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente (UNIARA – SP); Especialista em Educação Ambiental (USP - São Carlos-SP); Graduado em Comunicação Social / Jornalismo (UEPB–PB) e em Teologia (ITESP-SP). Atualmente é pároco na Paróquia Imaculada Conceição – Osasco – SP. E-mail: rocha-cp@uol.com.br; paroquiaic@uol.com.br

populações, evolutiva, genética, humana e tantas outras, como ecologia comportamental. É preciso refletir que a ecologia trata do *Oikos* do *habitat*, *habitat que é mais* que a nossa casa; casa entendida mais como ambiente, como lar, como local onde todos os seres vivos moram e se relacionam – vale dizer, o planeta Terra.

Assim, falar de Ecologia e Espiritualidade é refletir a relação, interação de todas as coisas que se comunicam, se completam sem excluir ou auto-excluir. Espiritualidade como Espírito maior, do qual todas as coisas fazem parte, em que a vida se revela mais ainda na sua totalidade e não só no entorno de um momento ou de um lugar; pois tudo faz parte e está integrado em um grande elo. Para tratar esta temática é preciso entender-nos como parte, sem perder a consciência do todo.

Pensar em Ecologia e Espiritualidade é buscar um entendimento planetário através das lentes das relações de todos os seres. É ver a vida como relação de complementaridade. Todos os dias cada um de nós se sente submerso pelas notícias preocupantes e apocalípticas de catástrofes: cataclismo, tsunamis, maremoto, poluição, crise ambiental, fome, guerras, aquecimento global, contaminação e outras palavras assustadoras que revelam uma crise planetária. O homem, como parte desta história, deve ser responsabilizado, mas também deve buscar meios para superar a realidade de morte, em vista de uma cultura na qual a pessoa humana possa desenvolver sua capacidade de criar caminhos para superar a destruição do meio ambiente integrada a caminhos com justiça social para a superação da pobreza, do analfabetismo, da fome, da miséria e de todas as realidades que subtraíam a dignidade humana.

Somos chamados a refletir que tipo de pessoa e valores orientam nossa vida, e isso nos leva a pensar: qual é o anseio maior e último da vida humana?; o que caracteriza o lugar mais profundo do mistério da pessoa humana?; a que veio a humanidade?; qual é o lugar maior da vida que se revela no planeta?; o que significa a diversidade de vidas para essa humanidade?; comidas?; bebidas?; bens?; dominação?; abrigo?; recursos?; matéria-prima?; lazer?; conquista?; ou dom maior da qual faz parte de um único corpo? É possível e acredito na necessidade de um outro olhar, de um outro sonho e um outro desejo, do qual todos nós fazemos parte da mesma e única vida.

Para discutirmos Ecologia e Espiritualidade é preciso levantar mais algumas questões: qual sociedade que desejamos construir?; quais valores e virtudes devem reger as relações e interações entre nós seres humanos e entre nós e as outras vidas do planeta?; como preservar a vida fragilizada e indefesa das espécies que não são capazes de defender-se e enfrentar a ganância e a ambição humana?; como suplantar a condição homicida, fratricida, infanticida e

suicida no homem frente ao ter? como recuperar o ser, ou seja, o tornar-se à imagem e semelhança de Deus? Beozzo (2006,p. 115) afirma: “há milhões de pessoas excluídas de qualquer sistema econômico neoliberal informatizado. Estas relações de injustiça construídas num mundo sem alma (Marx) coexistem e contribuem para o crescimento de problemas ambientais: o mundo sem alma estende suas garras sobre a alma de toda criação!”

É preciso haver uma consciência universal através de uma educação ambiental que supere as consequências, tanto macro como micro, em suas causas e efeitos da destruição ambiental (MARTINEZ, 2006, p.51). É preciso haver uma consciência não só local, mas também universal da degradação ambiental, da injustiça social, do abismo entre ricos e pobres, do acúmulo de bens em detrimento de uma massa de miseráveis. Os frutos da questão causa-efeito provocados pelo dito “progresso” devem ser tratados e combatidos tanto no particular (local) como no geral (universal).

1 Ecologia

O termo Ecologia foi criado por Ernest Haeckl (1834-1919), em seu livro *Morfologia Geral dos Organismos* (1868). Derivado do grego *oikos*, significa o lugar onde se vive, a casa. O fundador da ecologia como ramo do saber é creditado a Eugene Warming. A Ecologia é hoje assunto de preocupação global, dadas as dimensões universais das transformações, como as mudanças climáticas (efeito estufa e destruição da camada de ozônio); deterioração dos sistemas biológicos; redução da produção de alimentos e a insegurança que a fome poderá ter sobre o mundo; o problema do estoque e do manejo dos resíduos tóxicos, além da expansão dos níveis de pobreza em todo o mundo.

Aqui cabe muito bem a ótima definição para ecologia sob o ponto de vista de um não profissional da área, apresentada por Boff (2008, p. 21): “ecologia é relação, inter-ação e diálogo de todas as coisas existentes (viventes ou não) entre si e com tudo o que existe, real ou potencial. A ecologia não tem que ver apenas com a natureza (ecologia natural), mas principalmente com a sociedade e a cultura (ecologia humana, social etc.)”. O termo ecologia tornou-se tema da moda; *Moda* com a *conotação estatística* do termo: valor que ocorre mais vezes em uma distribuição de frequência; e moda com o sentido do linguajar corrente: classe ou *ramo do saber* que com maior frequência ocupa lugar nos meios de comunicação. É o *assunto* que com maior frequência é tema de conferências, palestras, reuniões, simpósios e congressos e, por isso utilizam seu prefixo em quase tudo como: Eco-economia; Eco-desenvolvimento; Eco-Psicologia; Eco-educação; Eco-Política e podemos pensar neste

prefixo em tantas outras áreas: ciências, filosofias, religiões ou até mesmo na própria arte. Leonardo Boff também definiu quatro tipos de Ecologia presentes na humanidade: ecologia ambiental, ecologia social, ecologia mental e ecologia integral. Porém a reflexão deste trabalho busca a espiritualidade aliada à ecologia, pois a espiritualidade tem muito a contribuir com esta problemática tão atual.

Podemos refletir a ecologia e o modelo de capitalismo da época que vivemos na qual tudo tornou-se bem econômico, bem de consumo e matéria-prima; visto principalmente pela indústria e o comércio como se tudo existisse só para ser manipulado pela realidade do sistema técnico-científico, como se a vida não existisse e não tivesse seu valor em si mesma – mas tudo não é e não pode ser determinado apenas pelo capital.

Por conta dessa materialidade, os homens dos últimos séculos promoveram em nosso planeta uma constante e feroz destruição da biodiversidade. Um destes exemplos são as florestas, ecossistemas que queimamos, destruimos e aniquilamos. Parte de nossas florestas tornaram-se latifúndios, agro-negócios, empresas madeireiras ou pecuárias, com o objetivo de derrubar as árvores para exportar a madeira e ali plantar mato no lugar da floresta, para o lugar ser lucrativamente utilizado na criação de gado para exportação. Essa é a realidade de muitos lugares que antes eram florestas, afirma Lowy (2005, p. 45).

O pensador Nikos Kazantzakis (1883-1957) deixou um texto que direciona a reflexão a respeito do que estamos fazendo com as nossas vidas: *“Viemos de um caos onipotente, de um denso e indissolúvel abismo de luz e trevas. E pelejamos todos – plantas, animais, homens e ideias – na brevíssima passagem da nossa vida individual, para ordenar o caos dentro de nós, para iluminar o abismo, para converter em luz, dentro de nossos corpos, toda a treva possível”*.

2 Espiritualidade

2.1 Espiritualidade: Criação e Bíblia

Para pensar em uma espiritualidade da criação segundo a tradição Judaico-cristã faz-se necessário, antes de tudo, um exercício de uma leitura ecumênica, ou, mais ainda, de uma leitura inter-religiosa. Devido à própria complexidade e subjetividade, este tempo atual - início deste século XXI -, provoca em todos nós uma releitura de tradições, dogmas, ritos, paradigmas que – durante milênios – determinaram o caminho da humanidade. As escrituras Judaico-Cristãs têm influenciado boa parte da humanidade: de ontem e de hoje; elas

favoreceram milhões de homens e mulheres no Oriente médio e fora dele; fundamentaram várias religiões como Judaísmo, Cristianismo e Islamismo; proporcionaram centenas de espiritualidades, das quais algumas permanecem até os dias atuais. Estes fatos nos levam a compreender a riqueza da inesgotável fonte de sabedoria dos escritos Judaico-Cristãos.

Hoje, diante de uma agenda na qual é colocada a temática ecologia e espiritualidade somos chamados a buscar as fontes destas tradições e procurar novos caminhos para uma nova humanidade. Somos desafiados a dar uma parada para refletir quanto ao modo de civilização e o eixo do sistema a que estamos submersos para dar uma inflexão a um novo estilo de vida, de relação e cuidado para com a nossa pátria mãe-terra.

No dizer da teóloga Ivoni Richter Reimer, in Beozzo (2006, p.19) “Um dos primeiros blocos que necessitam passar por um prisma ecológico na leitura são os textos iniciais de Gênesis, nos quais se fala do lugar do ser humano na criação. Trata-se de textos místicos, nos quais se estabelecem valores que pretendem ser fundantes na comunidade que aceita e vive estes textos. Na ótica comunicativa dos textos, há uma mensagem fundamental a ser passada: o mundo é uma criação do Deus Yahveh e a partir das ordenanças (Torá) deste Deus a vida alcança o seu verdadeiro sentido. Na leitura destes textos é importante destacar o lugar adequado aos humanos dentro de toda a casa da criação, levando a sério que o relato não culmina na criação dos seres humanos, mas no shabbat da criação e de Deus (Gn 2, 1-3). As atribuições de domínio dos humanos na criação (Gn 1, 28) devem ser relativizadas em favor de uma leitura que destaca a tarefa de trabalho e cuidado na criação (Gn 2, 15), bem como a relação intrínseca entre o ser humano (adam) e a mãe-terra (adamah)”. Dentro da tradição Judaico-Cristã somos desafiados a reinterpretar tradições sabáticas e, para tanto, são necessárias novas lentes para ser possível rever, reconsiderar, repensar que a tradição e a existência humanas não podem estar voltadas para a servidão do trabalho, do consumo, do hedonismo e de outras realidades que constantemente subtraem a vida. O próprio Jesus de Nazaré conferiu dignidade e esta tradição em Mc 2, 27-28, que refere que a pessoa humana não foi feita para o sábado, mas o sábado para o ser humano. Nesta tradição encontramos uma realidade que engloba toda pessoa. A condição do perdão das dívidas e a liberdade dos escravos são fundamentais para a plenificação da vida. Liberdade e perdão são fontes fundamentais para a reconciliação da comunidade humana em todo tempo da nossa existência.

Em Nazaré e nas primeiras comunidades cristãs encontramos a gratuidade da vida. Na teologia da criação, o sofrimento social e político, as perseguições e o domínio do Império Romano, levaram ao pressuposto da criação como obra de Deus, perpassando o novo testamento. Isto é, torna-se visível nos evangelhos e nos textos Paulinos também se nota novo

enfoque através de uma nova hermenêutica atribuída pelos textos da criação, pelos textos apocalípticos que releem e traduzem para um contexto de novos céus e nova terra.

Nos vários temas da criação encontramos: liberdade, terra, água e justiça; vale dizer, um recriar de significados atua em tradições na nova aliança, buscando novos paradigmas e pontuação de posturas mais corretas no atual contexto.

Pensar e aprofundar a questão da ecologia nas escrituras Judaico-Cristãs, não é uma atividade tão clara ou direta. Estes textos são de cunho religioso e interpretações de situações diversas já vivenciadas pelo povo, provenientes de uma tradição oral, com fundo moral, que migra para uma tradição escrita. Estes textos não podem ser lidos unilateralmente. Eles levam a uma reflexão mais holística, que proporciona capacidade de entendimento de maior alcance diante da realidade dos empobrecidos e da destruição da criação.

Ao estudarmos a pessoa de Chico Mendes, percebemos a existência de Eco-espiritualidade pragmática nesse homem na sua luta e na ação política, preocupado com grandes questões reais e concretas – o analfabetismo; a formação de cooperativas, busca de alternativas viáveis e o cuidado com a biodiversidade das florestas. Ele lutou por melhores condições de vida para os povos da floresta; Chico tinha uma espiritualidade que refletia todas as condições de uma possível cultura de justiça e paz. Chico Mendes foi assassinado junto com seus sonhos aos 22 de dezembro de 1988 quando saía da porta de sua casa.

2.2 Novo Testamento: Criação e Recriação

Quando deparamos, no novo testamento, com as tradições Judaico-Cristã, o texto traz um dado novo: o Espírito que antes pairava sobre as águas agora se encarna na condição humana; não mais o homem criado do pó da terra. “O Espírito do Senhor está sobre mim, Ele me criou” (Lc 4,16-21).

Percebe-se no novo testamento que a criação tem outro parâmetro no velho testamento. Ele está vinculado a uma participação de Deus na história como evento Crístico. Essa história é libertadora para uma integração entre o grito dos fracos, empobrecidos e os gemidos da criação.

Percebemos a ação dentro de uma espiritualidade da criação de um Deus criador que busca recuperar a criação. É muito relevante lembrar que o contexto do novo testamento é o de uma sociedade, tanto escravagista como uma sociedade Imperialista. A sociedade romana foi de exploração econômica social e de ocupação cultural, religiosa, política e militar. A leitura bíblica e os escritos do novo testamento serviram para a resistência e sobrevivência em

busca da dignidade do povo que nas escrituras e na experiência de Jesus - Jesus o novo Abrão - buscava, a nova humanidade que recupera a criação e resgata toda a vida e obra do criador, cujo ideal para a humanidade sempre foi o Amor: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

2.3 Espiritualidade: Ecologia e Teologia da Libertação

Na carta de São Paulo aos Romanos encontramos a busca profunda pela libertação. Essa comunidade é convocada – pelo apóstolo diante de uma realidade interna social, política e também religiosa – a buscar uma adesão ao grupo de cristãos através da fé. Esta comunidade enche-se de esperança para novas possibilidades. É através da centralidade no projeto cristocêntrico, com o princípio de uma nova criação, na qual não mais prevalece o homem velho – o Adão; agora há o novo homem – o Cristo, presente na nova criação.

Nestes escritos Paulinos no cap. 8 encontramos uma condição histórica e real do sofrimento nas várias esferas comunitárias ou individuais. O apóstolo dos gentios propõem um lançar além do sofrimento nadinâmica cristológica processualmente que seja recriadora.

Segundo Ivoni R. Reimer, in Beozzo (2006, p.139) em Rm 8, 20 dá a resposta: “a criação está submetida à futilidade. Essa submissão existe não porque ela não o queria, mas por causa de quem a sujeitou! Temos aqui um midrash, uma interpretação crítica dos resultados advindos do mandato divino desrespeitado pelos seres humanos (Gn 1-3). A queda dos seres humanos tem por consequência a queda de toda a criação. O desencantamento da criação já é interpretado assim no judaísmo contemporâneo de Paulo: “Quando Adão infringiu os meus mandamentos, a criação foi julgada. Então, os caminhos deste mundo tornaram-se estreitos, tristes e penosos, lastimosos e ruins, cheios de perigos e a mercê de grandes necessidades”. A ‘futilidade’ da criação, portanto, é consequência do pecado humano (Gn 3, 17); a criação perdeu seus encantos, e a relação para com ela passa a ser de exploração, fadiga e indiferença. Nada tem a ver com trabalho criador, cuidado e descanso”.

Também nos lembra Ivoni R. Reimer, in Beozzo (2006, p.139): “Neste tempo de sofrimento, o primeiro anseio, a primeira expectativa expressa por libertação é manifestada pela criação. A passagem de Rm8,20 para 8,21 é profunda e central. Ali está expresso que a expectativa por libertação da criação baseia-se “na esperança”. Esta esperança não é apenas a revelação dos filhos e das filhas de Deus, isto é, e sua justificação que condena toda espécie de dominação e opressão, mas é também a libertação da própria criação: “pois também a criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos e

filhas de Deus” (8, 21). Há, portanto, aqui, uma visão holística da libertação, da revelação através da graça de Deus: o acento recai sobre toda a criação”.

Encontramos no texto de Romanos que a criação será libertada da “escravidão da corrupção” e que também essa realidade terá a liberdade da glória dos filhos de Deus. Paulo coloca um buscar de vida; porém diante do sofrimento, o apóstolo Paulo expressa a existência de vida na profunda relação entre a futilidade da criação e o cativo da corrupção, na qual ela está sofrendo. Para o apóstolo dos gentios a condição do pecado, as várias formas de injustiças, a omissão que perpassa toda a violência, corrompem a obra do criador, ou seja, a criação. Refletindo a temática da ecologia pode-se chegar à conclusão que a ganância e o consumismo destroem, burlam a obra da criação. Diante dessa realidade do pecado, toda a criação anseia por libertação, libertação total, que abranja toda a criação.

2.4. A imagem da libertação

Toda a criação tem um profundo anseio por libertação. Vejamos na carta aos Rm 8,22 “pois sabemos que toda a criação geme conjuntamente e conjuntamente tem dores de parto até agora”. Fica visível dentro deste texto de Paulo a ânsia profunda de toda a criação por libertação. Paulo apresenta uma criação em dores de parto. Aliás, em trabalho de parto.

Os escritos Paulinos são extraordinários em sua totalidade no conjunto da criação. Quando ele apresenta os gemidos e dores de parto da criação, estão presentes os gemidos e dores de parto da humanidade, nos quais se fazem presente as premissas do espírito (8,23). O todo dele está incluído neste caminho. Para Paulo, no sofrimento e na esperança, há possibilidade de todo o ser vivente fazer parte do corpo com a divindade. Esse corpo se constitui através do parto. O gemer tem um contexto, no qual toda a criatura busca a filiação divina que significa a redenção do nosso corpo (18,22).

O apóstolo Paulo apresenta o fundamento da libertação da criação que se fundamenta na salvação ocorrida através da esperança que se apresenta em Cristo. Paulo lembra que, no Gólgota, Cristo remete aos gemidos de parto, e que o túmulo vazio representa a concretização do parto. Temos aí uma criação, criação já iniciada.

Para Ivani: “A criação toda geme em trabalho de parto”. Gemer e gritar, fazer força eram necessariamente (até há pouco tempo) características para o trabalho de parto “natural”. Penso que Paulo utiliza esta imagem para refletir a necessidade de fazer força, de trabalhar para que a nova vida aconteça. Nós participamos da construção, da gestação deste novo! É Cristo quearduamente conquista nossa redenção-libertação, mas nós devemos vivenciar esse

processo em nosso corpo. Interessa a salvação do corpo. Interessa a salvação do todo. Nós participamos desse processo, vivendo como pessoas justificadas que realizam o projeto de justiça e cuidado de Deus. Também esse é o nosso gemido de parto.

Em Beozzo (2006, p.141), na imagem de parto, que Jesus transpira, transparece a esperança da vida, da nova criação isenta de corrupção, de escravidão, de futilidade. “Esta é a imagem de esperança viva, que nos faz trabalhar, trabalhar com muita força, porque sabemos que vale a pena, porque já sentimos o nosso corpo. E trabalhamos, mesmo que a morte esteja pairando nesse momento das dores do parto”.

Paulo nos mostra que não precisamos ter medo e insegurança em meio às situações de sofrimento para as pessoas que buscam a Deus. Pois, todas as coisas cooperam para o bem (Rm8, 28-30). Percebe-se em seus escritos, se todas as coisas estão sofrendo conjuntamente elas irão trabalhar para o bem. A ideia deste texto está baseada na certeza da superação dos filhos e filhas de Deus, onde eles serão a própria ‘imagem do filho’ (Rm8, 28-30), assim como já somos de Deus.

Segundo Ivani, Paulo em Rm 8 testemunha a experiência da opressão sob as condições sócio-econômicas do império Romano. Os sistemas e os instrumentos dessa opressão corrupta e violenta estão descritos em 8, 31-39. Ali é mostrado quem transforma a criação em futilidade, quem escraviza as pessoas, quem planeja e realiza a corrupção. Dentro deste contexto, as pessoas que creem em Deus são acusadas de não serem fiéis ao Império e à sua política (8,33). Diante dessas acusações, Paulo reforça a justiça de Deus. Deus não abandona ninguém em meio à perseguição. Para quem é fiel a Deus, o sofrimento e a condenação não vêm de Cristo, mas dos poderes representativos de uma sociedade injustamente construída (8,35).

Dentro desse contexto de corrupção e escravidão, Rm 8 testemunha a resistência através da construção da esperança e da certeza da vitória, que se baseiam na fé e na salvação já vivenciadas (8, 38-39).

Ainda In Beozzo (2006, p.141,1º e 2º §), este trabalho acontece conjuntamente com toda a criação. Para Paulo, esta nova criação não é apenas um discurso, mas é realidade por ele vivida junto às comunidades. Igualmente não se trata de intelectuais religiosos tecerem um novo discurso sobre a criação, mas de viverem outras formas de relações que vão sendo introduzidas no cotidiano, como proposta de “redenção” para todos os corpos.

Paulo apresenta um trabalho de recriação no qual existe comprometimento com a vida, o qual está simbolizado na imagem do trabalho de parto. Para Paulo o outro gemido pode ser entendido como a antecipação e pressupõe o cuidado, a saudade daquilo que ainda não está aí,

mas que já é sentido. Paulo expressa a expectativa do abraço e da alegria à glória que pode ser sentida em meio a dor.

2.5 Teologia da libertação

A teologia da libertação representa a reflexão de diversos setores das igrejas que assumiram as lutas populares em busca de mudanças sociais que possibilitassem a satisfação das necessidades urgentes e básicas de cada pessoa humana. Ela tem como objetivo o resgate da dignidade da pessoa e seus direitos fundamentais. Ela nasceu e continuamente nasce do confronto entre miséria e evangelho, entre situação coletiva de pobreza e sede de justiça, a partir de uma prática de libertação real que tem os próprios pobres como sujeito das transformações.

Esta reflexão teológica veio da experiência concreta que grupos organizados tiveram a partir da década de 1960. Foi uma experiência compartilhada por muitos cristãos (entre eles bispos, padres, teólogos e agentes de pastoral), a qual era: a dinâmica do sistema sócio econômico vigente objetivamente contraria e continua a contrariar a satisfação das necessidades básicas e a implementação dos direitos pessoais e sociais da grande maioria.

Segundo Boff (2008, p.162)

Hoje, na América Latina, o problema mais desafiante não é constituído pelos pobres dentro do sistema imperante, mas pelos 30% a 40 % dos excluídos e destituídos que compõem vasto lumpesinato. Economicamente são zeros, pois sua produção e seu consumo são irrelevantes para a contabilidade nacional. Politicamente contam, pois podem votar e decidir eleições. Votam em candidatos que lhes falam à subjetividade profunda; que conseguem articular as carências básicas com o mito de um grande pai (que tem as características da mãe protetora) ou de um herói, salvador da pátria, que lhes pode conceder pão, teto, saúde, lazer. Por isso surge o novo populismo moderno, hábil em manejar tais desejos e fraco em poder concretizá-los politicamente. A não-satisfação das necessidades básicas é vivida com opressão. Não somente parece improvável, mas concretamente mostra ser impossível que o sistema sócio econômico dominante, em sua realização no Terceiro Mundo, atenda aos requerimentos básicos de vida e reprodução de vida da grande maioria da população.

Diante da realidade Neo-Colonial da América Latina – na qual, nestes 500 anos de exploração e exclusão de negros escravizados durante quatro séculos milhares de grupos indígenas foram exterminados e expulsos de suas terras; houve também o empobrecimento cada vez maior do homem do campo, a marginalização das mulheres e os preconceitos para com os homossexuais – jovens pobres, crianças abandonadas, idosos e outros grupos excluídos do sistema vigente. Todos os grupos foram incorporados à teologia da libertação.

Ainda de acordo com Boff (2008, p.163)“Em face desse quadro sinistro para os pobres busca-se a libertação. A libertação só é real quando se criam as condições políticas para a realização da justiça societária. E a justiça societária pressupõe o poder e uma qualidade nova de seu exercício. Portanto, busca-se o poder popular para a justiça societária a fim de, com eficácia e eficiência, alcançar a satisfação das necessidades básicas. Sem a satisfação dessas necessidades, que tipo de liberdade societária podemos realizar?”.

3 Uma experiência de eco-espiritualidade de um socialista brasileiro

No começo pensei que estivesse lutando para salvar seringueiras, depois pensei que estivesse lutando para salvar a floresta amazônica. Agora, percebi que estava lutando pela humanidade. Chico Mendes (1944-1988).

Para falarmos em ecologia e espiritualidade é preciso citar um grande militante na pessoa de Francisco Alves Mendes Filho (Chico Mendes), nascido em 15 de novembro de 1944, no Estado do Acre, no Município de Xapuri. Ele era seringueiro, formado na cultura Cristã Libertadora das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e tornou-se uma voz que ecoa até os dias de hoje. O seringueiro Chico Mendes teve também formação política na própria floresta, onde descobriu o Marxismo através do Tenente Euclides Fernando Távora – antigo comunista, tenente do partido de Luis Carlos Prestes –, Euclides, depois de sua prisão em Fernando de Noronha, se exilou na Bolívia, e, como participante dos confrontos populares, foi perseguido, por isso foi morar na selva Amazônica, na região entre o estado do Acre e Bolívia.

O contato com o tenente Euclides exerceu grande importância na formação política de Chico Mendes que iniciou militância ao lado de outro seringueiro Wilson Pinheiro; ambos fundam o sindicato dos trabalhadores rurais na cidade Brasiléia. A partir de 1977, também fundou o sindicato dos trabalhadores rurais de Xapuri e, nesse mesmo ano, foi eleito vereador pelo PMB em Xapuri. Porém, logo vivenciou a tomada de consciência que esse partido não era solidário com suas lutas nem com os conflitos existentes na floresta. Neste período, Chico e seus companheiros do sindicato iniciaram uma luta não violenta e inédita: eram centenas de seringueiros – homens, mulheres e crianças – unidos para, sem armas, – enfrentarem os Buldôzers, na derrubada das árvores. Esses conflitos tiveram momentos vitoriosos e de derrotas. Geralmente, eles conseguiam parar os tratores e as motosserras dos destruidores da mata e, algumas vezes, tinham a adesão dos peões do desmatamento. Essa união de classes é refletida também em termos de religiosidade.

Diante dessa pungente realidade, como pensar em uma espiritualidade para enfrentar tal situação apresentada pelo capitalismo (neste final de século XX e início de século XXI), que causou tanta destruição na natureza? A presença do homem transformou os ecossistemas, antes intocáveis, em lugares de profunda destruição e caos. Diante desse panorama é que desejamos resgatar o testemunho de Chico Mendes.

Pessoas como Chico Mendes, cheias de lucidez fazem – da espiritualidade libertadora das comunidades eclesiais e do amor à vida pelas florestas da Amazônia –, juntamente com o conhecimento e a reflexão Marxista –, uma mística para um enfrentamento de forças opostas que alimentam-se da destruição das florestas a exemplo dos latifúndios, agronegócios, madeireiras e, em grande escala, a pecuária. Um perigoso inimigo a ser enfrentado na política é a poderosa UDR, na qual estão mancomunadas a força das armas e seus fiéis jagunços e pistoleiros, além das várias cumplicidades na política, na justiça e nos poderes econômicos das diversas esferas se coadunam.

A figura do leigo Chico Mendes, que a partir das comunidades eclesiais de base experimenta uma espiritualidade evangélica libertadora e comprometida na história, nos motiva para que não nos conformemos com este mundo, e nos insta para que o transformemos. Chico Mendes é, sem dúvida, um homem de espiritualidade que luta pela justiça e começa a receber ameaças de morte porque ele não se deixou levar, nem mesmo com o assassinato de seu companheiro Wilson Pinheiro, em 1980. Esse doloroso fato o levou a erguer um grito por justiça diante da impunidade – e acabou enquadrado, pelo regime militar, na lei de segurança nacional.

Ao refletirmos a história deste seringueiro e pensarmos em ecologia e espiritualidade, vemos em Chico Mendes um militante cheio de vigor e ternura, que empunha a bandeira da vida e tenta superar as constantes dificuldades da sua caminhada; ele dá de si mesmo pelos homens e mulheres marginalizados dos seringais - todos em defesa das florestas.

Em 1985, Chico Mendes – junto com os povos da floresta e através dos sindicatos, alguns fundados por ele – organizou o encontro nacional dos seringueiros. Naquele momento, teve a participação de várias entidades como o Partido dos Trabalhadores - PT, a Pastoral da Terra, a Central Única dos Trabalhadores - CUT e o Movimento dos Trabalhadores sem Terra - MST.

Os homens e as mulheres da floresta vivem uma economia de coletores em grande harmonia com seu ecossistema em seu laborioso trabalho na extração de castanhas, babaçu, juta e borracha. Além disso, as comunidades indígenas e grupos de camponeses diversos propiciam valiosa aliança dos povos das florestas. Estes homens são capazes de superar suas

diferenças do passado e se juntarem diante do inimigo comum: o agro-negócio, o capitalismo agrícola destruidor da floresta, a violência, o desrespeito ao homem e à mulher da floresta, a exclusão dos empobrecidos, e a própria injustiça legitimada pelos poderes dominantes.

Nesta realidade, o próprio Chico Mendes definiu esta aliança: “nunca mais um companheiro nosso vai derramar o sangue de outro; juntos podemos proteger a natureza, que é o lugar onde nossa gente aprendeu a viver, a criar os filhos e a desenvolver suas capacidades dentro de um pensamento harmonioso com a natureza, com o meio ambiente e com os seres que habitam aqui” (discurso de Chico Mendes, citado por Ailton Krenak, coordenador da União das Nações Indígenas, *in Chico Mendes*, Sindicato dos Trabalhadores de Xapuri, Central Única dos Trabalhadores, São Paulo, janeiro de 1989, p. 26).

Podemos entender que Chico Mendes era um ecólogo e um homem de profunda espiritualidade, consciente de uma luta dinâmica, não especificamente de uma classe ou de um grupo social dos povos da Amazônia, mas uma luta planetária, de todos nós, pelo fato de a Amazônia possuir a mais rica e mais complexa biodiversidade do planeta. Este homem foi capaz de recuperar uma espiritualidade da criação; ou seja, espiritualidade ecológica, na qual Deus e criação –, embora diferentes – ambos se aproximam da Criação. A criação é um dos meios em que podemos experimentar a presença de Deus. Cada um como parte de uma totalidade, não existindo rei ou súdito, escravo ou livre, racional ou irracional: todos são igualmente importantes. Não há poder piramidal, pois as relações entre vivos são circulares, uma vez que todos sabem do Desejo e das Mãos de Deus. Aprendemos desta realidade, como refere o teólogo Leonardo Boff: “O magistério cósmico ensina, infalivelmente sobre humildade, a ternura e a bondade, princípio que tudo sustenta Deus”.

Chico Mendes intuiu esta eco-espiritualidade da libertação quando disse: “Descobri que para garantir o futuro da Amazônia era necessário criar a figura da reserva extrativista, como forma de preservar a Amazônia [...] Nós entendemos, os seringueiros entendem que a Amazônia não pode se transformar num santuário intocável. Por outro lado, entendemos, também, que há uma necessidade muito urgente de se evitar o desmatamento que está ameaçando a Amazônia; isto está ameaçando até a vida de todos os povos do planeta [...]. O que nós queremos com a reserva extrativista? Que as terras sejam da União e que sejam de usufrutos dos seringueiros ou dos trabalhadores que nela habitam, pois não são extrativistas só os seringueiros” (*Chico Mendes* por ele mesmo, Rio de Janeiro, FASE, 1989, p.24. O título deste capítulo da entrevista autobiográfica é “A criação de reservas extrativistas na Amazônia como alternativa ecológica e econômica”).

Conclusão

A figura de Chico Mendes, homem e construtor de outro reino, tem uma espiritualidade de olhos abertos, sensível ao clamor das vítimas como um outro Chico, não o Mendes, mas o de Assis. São Francisco de Assis sente o sol como seu irmão, a lua como sua irmã, as florestas, os animais, insetos, peixes, águas, rios, ar, índios, camponeses, seringueiros etc, como irmãos e irmãs, membros de uma mesma totalidade. Os olhos abertos dos dois “Chicos” estimulam homens e mulheres sensíveis – de ontem, de hoje e provavelmente do amanhã – com seus ricos e valiosos testemunhos, eco-espirituais, diante de uma realidade de profunda violência e morte. Chico Mendes semeia a cultura do enfrentamento através da não violência, usando a cultura da paz, da reconciliação entre os povos da floresta; e seu grito chega como a voz de um verdadeiro profeta a denunciar o mal e anunciar outra forma de ser e de olhar entorno de si e dos outros. Francisco Alves Mendes deixa um legado para todos nós do qual é impossível sairmos ilesos com seu testemunho de uma espiritualidade que tem a ver com a necessidade de profundas mudanças interiores em cada pessoa humana, legado que nos leva à consciência de superarmos a competitividade por uma cultura de cooperação. Estas mudanças devem ser capazes de superar os abismos criados entre o homem e a natureza, criando uma cultura do diálogo, da tolerância e do cuidado com a vida. Vida que é expressa em cada criatura que habita um lugar comum onde somos desafiados a fazer desse mesmo lugar o berço, ou seja, um lar capaz de abrigar todas as espécies vivas do planeta. Este é nosso grande desafio: criar através do saber humano uma relação possível e harmoniosa entre todas as criaturas; isto requer que sejamos portadores de profundo espírito de entendimento, consolo, piedade, fortaleza, temor, sabedoria e ciência.

No que tange à produção sustentável, Gallo(2007, p. 83) afirmou que o aumento do consumo dos pobres é necessário e será possível com o crescimento econômico dos seus países e eles não precisam importar hábitos de consumo dos países ricos. Os habitantes dos países ricos precisam tomar consciência do seu consumo predatório. A gigantesca máquina de comunicação montada em todo o planeta, que hoje está a serviço do movimento consumista, também pode colocar-se a serviço da mudança dos padrões de consumo e de estilos de vida, focando a responsabilidade ambiental do consumidor.

Para finalizar, nada melhor que este texto retirado de Vieira (1999, p. 88): “Precisamos construir nova cultura, uma Cultura de Vida, de Amor, de Comunhão: a Cultura da Solidariedade. Isto não é um sonho ou quimera, nem, muito menos, utopia irrealizável, mas a certeza de que podemos somar forças, unir, ser-comunhão, na defesa, promoção e geração da

Vida, pois Deus nos concedeu a grande graça e a missão de sermos, no mundo, a expressão do seu Amor-relação, Criação, Redenção...”

Também em Pelizzoli (1999, pp. 39-43), há um roteiro a ser seguido para que essas metas possam ser alcançadas— trata-se das diretrizes do Ecossocialismo que devem ser defendidas por um autêntico ecossocialista:

1. a sociedade não pode se estruturar às cegas a partir da globalização econômica;
2. há que se repensar os valores e modos de vida que se baliza apenas pelas relações mercantis;
3. os impactos sobre o meio ambiente estão baseados numa noção de progresso e de ciência que vêm da revolução científica e industrial.
4. a democracia não pode ser só político-eleitoral, mas também econômica e cultural;
5. é preciso questionar firmemente as relações norte-sul, as dívidas externas do terceiro mundo, a dependência econômica dos países pobres e o sistema financeiro internacional;
6. é preciso questionar a intocabilidade da propriedade privada, do falso livre mercado, do lucro como principal motivo da produção e da sobrevalorização do individualismo;
7. é necessário apoiar as trocas de experiências entre os movimentos sociais espalhados pelo mundo;
8. é preciso defender as minorias, os movimentos e as organizações não governamentais contra o racismo e os preconceitos;
9. é necessário lutar contra o patenteamento da vida e da propriedade intelectual privada, particularmente em relação à biodiversidade;
10. é preciso lutar pela reforma agrária e por uma política agrícola ambientalmente correta;
11. é necessário questionar as privatizações no terceiro mundo, pois estão envolvidas em escândalos e tem diminuído o poder dos estados - Nações;
12. o novo socialismo deve buscar a real democracia, a participação popular, a descentralização do poder, a solidariedade e o respeito à diferença;
13. é necessário impor regras à atuação do capital internacional, diminuir a má distribuição das riquezas e também é necessário criar formas de participação social nas empresas e na economia.

Nossa esperança para a humanidade é esta, conforme profetizado por Isaías:

O lobo será hóspede do cordeiro, a pantera se deitará ao lado do cabrito, o bezerro e o leãozinho pastarão juntos, e um menino os guiará; pastarão juntos o urso e a vaca, e suas crias ficarão deitadas lado a lado, e o leão comerá capim como boi. O bebê brincará no buraco da serpente. Ninguém agirá mal nem provocará destruição em meu monte santo pois a terra estará cheia do conhecimento de Javé, como as águas enchem o mar. (Isaías 11, 6-9).

Ou seja, a criação voltará para a sua harmonia inicial, como planejada pelo Criador!

REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar (org). *Ecologia: cuidar da vida e da integridade da criação*. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GALLO, Zildo. *Ethos: a grande morada humana: economia, ecologia e ética*. Ituí: Editora Ottoni, 2007.

LOWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005. (Coleção questões da nossa época; v. 125).

MARTINEZ, Paulo Henrique. *História ambiental no Brasil: pesquisa e ensino*. São Paulo: Cortez, 2006. (Coleção questões da nossa época; v.130)

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A emergência do Paradigma Ecológico*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1999.

PNUMA. *Perspectiva do meio ambiente na Amazônia*. Publicado pelo programa das nações unidas para o meio ambiente (PNUMA), pela Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA) e em colaboração com o Centro de pesquisa da Universidad Del Pacífico (CIUP), 2008.

VIEIRA, Tarcísio Pedro. *O nosso Deus: um DEUS ecológico. Por uma compreensão ético-teológica da ecologia*. São Paulo: Paulus, 1999.

EDGAR MORIN: PENSAMENTO PARA TEMPOS DE CRISE.

*Thiago Tuna Franco**

Resumo

O autor ilustra a situação de crise como se a Terra fosse um avião quadrimotor, sendo seus motores a ciência, a técnica, a economia e o lucro; entretanto esta aeronave encontra-se sem piloto vagando rumo a catástrofes. O autor então nos questiona sobre qual seria nosso caminho. A metáfora do veículo movido por um quadrimotor que, de maneira desordenada, nos aponta ao abismo, traz dois possíveis futuros: a catástrofe ou um processo de metamorfose. Podemos perceber, através do autor, que a busca desenfreada das sociedades por progresso, desenvolvimento científico e técnico, ou seja, a exaltação da razão culminou no que o mesmo denomina crise planetária. Uma policrise, algo que seria generalizado entre as civilizações, presente em todas as áreas do saber, em todos os domínios da ciência. Assim compreendemos melhor o que Morin chama de crise planetária. Tal questão é o ponto principal desta comunicação, buscar no pensamento de Edgar Morin o papel e lugar da religião em meio a essa crise planetária, tentar compreender o que ele chama de evangelho da perdição ou dos homens perdidos na crise planetária. Assim o evangelho dos homens perdidos nos diz para sermos irmãos não porque seremos salvos, mas porque estamos perdidos. Deveríamos mergulhar na nossa humanidade para viver autenticamente nossa comunidade de destino de vida e morte terrestre. Ser então irmãos por solidariedade um com o outro.

Palavras chave: Pensamento complexo; Edgar Morin; Crise planetária.

Introdução

Crise, inicialmente um termo vindo à luz na medicina de Hipócrates, que indicava a transformação ocorrida no curso de uma doença em sentido favorável ou não. (ABBAGNANO, 2003, p.222).

Edgar Morin é um pensador que se viu em meio a crises de várias naturezas, como familiares, políticas e de pensamento. Sua obra segue essa mesma trajetória, ou seja, através da análise de crises, como a da modernidade, do pensamento científico e do que o mesmo denomina crise planetária.

Nasce em 8 de julho de 1921, filho de Vidal Nahoum e Luna Beressi. De origem judaica é descendente dos judeus marranos; porém, jamais se sentiu judeu, embora portador do sofrimento deste povo, na universalidade dos sem pátria.

* Mestrando em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC MINAS.

Meus pais não haviam abandonado uma pátria. Haviam abandonado uma cidade, Salônica, que forjou sua civilização no seio de um império, o otomano. De origem livornesa, minha família havia recebido a nacionalidade italiana no século passado, e meus pais estavam em processo de afrancesamento na época de meu nascimento. (MORIN, 2003, p.15).

A dificuldade de Morin em se definir por uma área do conhecimento começa na dificuldade de definir sua origem, mais especificamente a origem de seus pais (ALMEIDA, 2004). Como eles, torna-se um apátrida. Entretanto, na sua infância, por meio da escola começa a se reconhecer na França, absorvendo sua história e integrando-se como filho desta (MORIN, 2003). O que ele absorveu porém de sua família, principalmente de seu pai?

meu pai não me ensinou uma tradição e um saber, normas e crenças. Não me entregou nenhuma verdade religiosa, nenhum princípio político. Ele possuía e era possuído, entretanto, pela religião da família, que compreendia o culto dos ancestrais e a ética espontânea da solidariedade familiar. Eu não herdei esta cultura, muito antiga e profunda. Primeiramente, porque era filho único no seio de uma geração que viu operar-se a desintegração da grande família; mas, sobretudo, porque após a morte de minha mãe, a partir de meus dez anos, afastei-me, separei-me psicologicamente de meus parentes. (MORIN, 2003, p.13).

A perda da mãe, em 1931, é algo irreparável na trajetória de Morin. Corinne Beressi, irmã da mãe, torna-se a segunda esposa de Vidal. Problema crucial de sua identidade, sua crise primeira a familiar será o ponto de partida de sua caminhada. Morin nos relata: “Mas o que aprendi, não de minha família, mas na minha família, foi o mais importante de tudo: aprendi, aos nove anos, o que é a morte” (MORIN, 2003, p.14).

A questão da morte passa então desde muito cedo, a ser um problema que vai permear sua obra, gerando o livro “O homem e a morte”; trata-se de um trabalho que traz o embrião do que viria a ser a teoria do pensamento complexo moriniano, para o qual ele utiliza diversas áreas do saber, visando pesquisar o tema proposto. Para dar conta desse pressuposto, a religião da cultura científica e da cultura das humanidades, mais a presença de um viés lúdico, convertem-se em exigências fundamentais dessa ciência do homem transdisciplinar. A antropologia do pensamento complexo, que vai se iniciar com o Homem e a morte, escrito em 1951, configurar-se-á, todavia, através do colóquio pluridisciplinar.

Ao ser questionado pela entrevistadora Djénane Kareh Tager, no livro Meu Caminho, sobre como teria sido sua vida se Luna, sua mãe, não tivesse morrido, ele próprio se questiona, enquanto responde:

Quem teria sido eu? Teria em mim tudo o que hoje em dia me impulsiona e que denominei meus “demônios”? A busca de minhas verdades foi desperta, estimulada pelo fato de que meu pai, que me criou, não me transmitiu cultura? Teria eu desenvolvido, mesmo que parcialmente, o que se tornou meu eu? Não sei. Meu destino cristalizou-se com essa morte. Não posso imaginá-lo de forma diferente. (MORIN, 2010, p.21)

1 A Crise moriniana

O autor nos diz que “A crise não é o contrário do desenvolvimento, mas a própria forma deste” (MORIN, 2010). Ilustra a situação de crise como se a Terra fosse um avião quadrimotor, sendo seus motores a ciência, a técnica, a economia e o lucro; entretanto, esta aeronave encontra-se sem piloto, vagando rumo a catástrofes. (MORIN, 2010, p.265)

Assim, o antagonismo que se afirma e se estende, sem reações nem ações para o combate, contribui para agravar a crise do político, a crise da consciência, a crise do pensamento, a crise da civilização, e essas crises se combinam com todas as outras crises para constituir a gigantesca crise planetária que se aprofunda e se agrava. A crise que se aprofunda e se amplifica conduz ao desastre ou a superação? (MORIN, 2011, p.187).

Morin não nos traz nenhuma proposta de conduta para tempos de crise. Afinal, para ele a própria crise pode nos trazer “desvios saudáveis” (MORIN, 2010, P.267); exemplo disso é a morte de sua mãe e que, em verdade, e segundo sua própria visão, encaminhou-o para percursos de maiores perplexidades e mais questionamentos e que seria a vida de tons nós, um rumo ao abismo. (MORIN, 2010, p.265) A metáfora do veículo movido por um quadrimotor que, de maneira desordenada, direciona para o abismo, traz dois possíveis futuros: a catástrofe ou um processo de metamorfose.

Essas idéias nos trazem a noção mais de uma metamorfose que de uma reforma ou revolução, já que tais ações são consideradas pelo autor como insuficientes, pois nos encontramos no início de um caos (MORIN, 2011, p.188). “O caos pode ser destruidor, pode ser genésico, trata-se, talvez, da última oportunidade no último risco” (MORIN, 2011, p.188).

Já lhe citei o outono de 1941, no qual a muito provável queda da União Soviética e a muito provável dominação nazista sobre toda a Europa começaram a perder sua probabilidade em dezembro daquele ano. Poderia citar-lhes as guerras médicas, há vinte e cinco séculos: era mais do que provável que o imenso Império Persa absorvesse a pequena cidade que era Atenas. Ora, uma primeira vez, o exército ateniense repele o exército persa, em Maratona; uma segunda vez, a Pérsia ocupa, incendia e destrói Atenas. Mas a frota prepara uma armadilha para a frota persa e, lá, o improvável acontece. A dupla consequência desses dois acontecimentos improváveis foi, cinquenta anos mais tarde, o nascimento da democracia e o nascimento da filosofia. (MORIN, 2010, p.265-266).

Desse modo, a crise, através do olhar moriniano, seria um gancho para o processo de metamorfose, mas, aquela que traz um “desvio saudável” (MORIN, 2010, P.267), abrindo possibilidades diferentes da catástrofe planetária, para a qual Morin nos chama a atenção.

Através do autor, percebemos que a busca desenfreada por progresso, desenvolvimento científico e técnico, pelas sociedades, ou seja, a exaltação da razão, culminou no que o mesmo denomina crise planetária. Uma policrise, algo generalizado entre as civilizações, presente em todas as áreas do saber, em todos os domínios da ciência. (PETRAGLIA, 1995, p. 63-64). Neste momento metamórfico de uma policrise “há uma busca da unidade do verdadeiro, do bem, do belo, da restauração da comunhão e do sagrado. Nas ruínas de tudo o que o progresso destruiu, ele próprio doravante em ruína, há uma busca de verdades perdidas...” (MORIN, 1995, p. 87).

E prossegue:

Estamos inseridos mais e mais profundamente na crise da humanidade. Mas a própria profundidade da crise indica a esperança improvável. Quando um sistema é incapaz de tratar seus problemas vitais, ou ele se desintegra ou suscita nele mesmo um metassistema mais rico, capaz de tratar seus problemas, ou seja, de metamorfosear-se. Ora, o sistema Terra não pode tratar seus problemas fundamentais, os da fome, da miséria, das migrações, da degradação ecológica, da difusão e multiplicação de armas de destruição em massa e da eclosão de ódios ideológico-religiosos. Ele está condenado a se desintegrar ou a metamorfosear-se. (MORIN, 2010, p.268).

Assim chegamos à grande crise da corrida pelo desenvolvimento, lembra-nos ele, pela supremacia da razão:

Este desenvolvimento permitiu o desafogo individual, a intimidade no amor e na amizade, a comunicação do teu e do meu, a telecomunicação entre cada um e nós; mas este mesmo desenvolvimento trouxe também a automatização dos indivíduos, que perdem as solidariedades antigas sem adquirirem novas, a não ser anônimas e administrativas. (MORIN, 1995, p. 68).

Tornarmo-nos, por fim, moldados por nossas formações (não importando qual seja a área do saber), perdendo assim, aquela bela ingenuidade de olhar. Um olhar que não conhece os obstáculos que as teorias existentes levantam contra a elaboração de uma nova visão. È quando Morin nos convida a um abrir dos olhos:

Daí decorre a necessidade de destacar, em qualquer educação, as grandes interrogações sobre nossas possibilidades de conhecer. Pôr em prática essas interrogações constitui o oxigênio de qualquer proposta de conhecimento. Assim como o oxigênio matava os seres vivos primitivos até que a vida utilizasse esse corruptor como desintoxicante, da mesma forma a incerteza, que mata o conhecimento simplista, é o desintoxicante do conhecimento complexo. De qualquer forma, o conhecimento permanece como uma aventura para a qual a educação deve fornecer o apoio indispensável. (MORIN, 2004, p.31).

Não nos esqueçamos que, mesmo neste momento metamórfico de uma policrise, “há uma busca da unidade do verdadeiro, do bem, do belo, da restauração da comunhão e do sagrado. Nas ruínas de tudo o que o progresso destruiu, ele próprio doravante em ruína, há uma busca de verdades perdidas...” (MORIN, 1995, p. 87).

2 Pensamento complexo

Morin embasa a necessidade e a urgência de um modo de pensamento que seja complexo, em todas as sociedades e nas diversas áreas do saber, para que se assimile que os limites e as insuficiências de um pensamento simplificador não expressam as idéias de unidade e diversidade presentes no todo. Considera ele que a humanidade está vivendo um momento crítico, a que chama de agonia planetária, e adverte-nos para a necessária tomada de consciência de que a ética está associada á solidariedade. Referindo-se ao conceito de crise que utiliza, nos esclarece que “a crise não é o contrário do desenvolvimento, mas a própria forma deste” (MORIN, 1981). Eis, pois o pensamento complexo, forma de pensar em que baseia seu método, e que configuraria o pensamento desse tempo de crise. Em outras palavras, se a crise é um processo complexo, para sobrevivermos a um momento gerado por fatores complexos devemos, outrossim, pensar de maneira complexa.

Assim, a ciência não é somente uma acumulação de verdades verdadeiras. Digamos mais, continuando Popper: é um campo sempre aberto onde se combatem não só as teorias mas também os princípios de explicação, isto é, também as visões do mundo e os postulados metafísicos. Mas este combate tem e mantém as suas regras do jogo: o respeito a obediência dos dados, por um lado; a obediência a critérios de coerência, por outro lado. È a obediência a esta regra do jogo por debatentes-combatentes que aceitam sem equivoco esta regra que constitui a superioridade da ciência sobre qualquer outra forma de conhecimento. (MORIN, 1982, p. 32).

Podemos perceber que a ciência avança para caminhos antes destinados apenas a temas de cinema, em filmes de ficção científica. Com o passar do tempo, o homem chega mais perto da descrição de Francis Bacon (1561-1626) sobre a dominação da natureza e, por vezes, realmente procurando subjugar-la, para que esta siga a vontade humana e não o curso que seguiria sem tal intervenção.

A natureza, em um exercício catártico, revira-se e se refaz, lutando para manter seu curso. Encontramos vulcões acordando de uma longa hibernação, geleiras derretendo, placas tectônicas se movendo, proporcionando terremotos e tsunamis. Enquanto isso, marcamos nossas vidas olhando para aquele velho relógio de pêndulo que dá um número de badaladas

conforme o número de horas do dia que passa. Aquele que tanto fascinou Descartes, em uma visão mecanicista do mundo. Tal máquina, que ditava nossos afazeres diários, a hora do trabalho, a hora de comer, a hora de dormir, a hora de levantar e até quanto tempo nos restaria para diversão, está antiquado, mesmo que ainda realize sua função. Sua função, entretanto, não revela o tempo presente.

Nós, insistindo em usar nossas roupas da infância, negamos abrir os olhos para as mudanças que os anos trazem, negamos o fato de estarmos dentro do rio heraclitiano. Estamos em uma eterna e acelerada mudança. É como se estivéssemos nesse rio e víssemos chegar uma forte correnteza. Devemos decidir como sobreviver nessas águas. Não podemos tomar o relógio cartesiano como base; pode até funcionar, mas a correnteza do rio de que nos falou Heráclito, não pode ser dividida em partes. Ela é um todo, diferente do relógio.

Na visão mecanicista, o mundo acaba configurando uma coleção de objetos. Sendo assim, naturalmente interagem uns com os outros, a relação entre eles, todavia, acabando por ser secundária. Uma máquina não pode funcionar bem dessa forma, pois ela não é apenas uma junção de peças, é a interação de uma com a outra. Aquilo que denominamos parte é apenas um padrão numa teia inseparável de relações, e esse padrão e essas relações é que permitem a máquina, funcionar.

Às vezes, ou quase sempre, nos esquecemos de que havia um todo; a parte parece tornar-se algo enorme e que existe fora de qualquer conjunto ou contexto, as nada está fora de nada, tudo está relacionado, tudo está em um contexto que se liga a outro.

Como seríamos, como seria nossa sociedade, nossa história, se nossa forma cultural de encarar o mundo não fosse tão unilateral, se não olhássemos apenas para frente, se conseguíssemos olhar em volta, se conseguíssemos olhar o que há ao nosso redor verdadeiramente dispostos a ver o que nos cerca? Teríamos chegado aonde chegamos? E, aonde chegamos, afinal?

O pensamento científico é, pois um campo aberto de hipóteses e não de certezas. Não a promessa inicial do século XIX de responder a uma série de questões medievais e encontrar solução para grandes mazelas da humanidade, como cura e explicação das doenças, solução para fome e a pobreza. Obviamente que tais promessas não se concretizaram na sua completude, entretanto, um notável desenvolvimento científico e tecnológico ocorreu.

O desenvolvimento tem dois aspectos. Por um lado, é o mito global em que as sociedades industriais atingem o bem-estar, reduzem as suas desigualdades extremas e proporcionam aos indivíduos o máximo de felicidade que uma sociedade pode dispensar. Por outro lado, é uma concepção redutora, em que o crescimento econômico é o motor necessário e suficiente de todos os desenvolvimentos sociais, psíquicos e morais. Essa concepção técnico-econômica ignora os problemas humanos da identidade, da comunidade, da solidariedade e da cultura. Assim, a noção de desenvolvimento continua gravemente subdesenvolvida. A noção de subdesenvolvimento é um produto pobre e abstracto da noção pobre e abstracta de desenvolvimento. (MORIN, 1995, p. 64)

Morin afirma que a máquina artificial se sobrepôs a máquina viva (MORIN, 1993, p.72-73), sendo esse o efeito do desenvolvimento cego e descontrolado da tecnociência que gerou o que o autor chama de agonia planetária:

A agonia planetária não é só a soma de conflitos tradicionais de todos contra todos, mais as crises de diversas espécies, mais os surgimentos de problemas novos sem solução, é um todo que se nutre desses ingredientes conflituosos, críticos, problemáticos, os engloba, os ultrapassa e torna a alimentá-los. (MORIN, 1993, p. 98).

Heráclito nos adverte para o fato de que o homem não pode entrar num rio mais de uma vez, não apenas porque tal rio já não é o mesmo, mas porque ele, o homem, também mudou. Hoje, mudanças parecem ocorrer em uma velocidade bem mais acelerada, mas mesmo assim não notamos o tempo em que estamos inseridos e, desta forma, continuamos apegados a nossas vestimentas pueris. De tal modo igualmente pensamos que tudo permanece, que não há mudança. Estamos tão atarefados com a correria diária que nem sequer paramos para observar os fenômenos que nos cercam. Ou então, se os enxergamos, estamos tão assustados com o quê se mostra, diferentemente do habitual, que preferimos não pensar neles, fingindo que não ocorrem. Deixamos que “especialistas” se preocupem. Na contra-mão do pensamento usual, Morin esclarece:

A abertura, portanto, é necessária. Acontece que um olhar ingênuo de amador, alheio à disciplina, mesmo a qualquer disciplina, resolve um problema cuja solução era invisível dentro da disciplina. O olhar ingênuo - que não conhece, é obvio, os obstáculos que a teoria existente levanta contra a elaboração de uma nova visão - pode, em geral erradamente, mas às vezes com acerto, permitir-se essa visão. Assim, Darwin, por exemplo, era um amador esclarecido; Lewis Mumford tirou partido de sua falta de formação universitária especializada e até de sua falta de educação biológica, salvo por sua paixão pelos animais e sua coleção de coleópteros. E Mumford conclui: “Devido a essa ausência de fixação e inibição escolares, nada impedia o alerta de Darwin a cada manifestação do ambiente vivo”. Assim também, o meteorologista Wegener, ao olhar ingenuamente o mapa do Atlântico Sul, observou que o oeste da África e o Brasil ajustavam-se um ao outro. Retirando similares de fauna e de flora, fósseis e atuais, de ambos os lados do oceano, ele elaborou em 1912, a teoria do desvio dos continentes; por muito tempo refutada pelos especialistas, por ser “teoricamente impossível”, *undenkbar*, foi admitida cinquenta anos depois, principalmente com a descoberta da tectônica de placas. (MORIN, 2004, p. 106, - 107).

3 Lugar da religião

Em um mundo que tem se “planetarizado” qual seria o papel da religião em meio a tal crise? Podemos partir do princípio que esta crise é real e nos afeta?

Percebemos que a busca desenfreada das sociedades por progresso, desenvolvimento científico e técnico, ou seja, a exaltação da razão culminou numa grande crise que o autor considera planetária. Uma policrise, algo que seria generalizado entre as civilizações, presente em todas as áreas do saber, em todos os domínios da ciência. (PETRAGLIA, 1995, p. 63-64)

A falta de solidariedade, a glorificação da individualidade num processo de troca de valores que ainda não se deu, onde algo foi retirado, mas ainda não substituído de forma satisfatória frustra e torna os seres humanos envolvidos nesse momento cada vez mais infelizes. A felicidade não está efetivamente nas coisas que podemos ter, mas nas que fazemos e vivemos a partir do que somos e conseguimos nos tornar. Mas a religião não é mais entendida como uma instância sobrenatural que revelou a presença de deuses, rituais e crenças, não como uma instância de salvação, terreno orientado e marcado por ideologias que foram feitas no início da modernidade. A idéia de salvação choca-se com a ciência e esta por sua vez não consegue responder as questões que herda do período histórico anterior.

Morin nos mostra uma proposta de encarar tal “autêntico colapso” (Panasiewicz 2011) religioso através de outra forma de pensamento dentro de uma policrise, uma época em construção onde se busca uma nova relação com o sagrado, onde a religião busca encontrar seu papel. Assim, o esvaziar-se, a negação do desejo ou o silenciar-se interiormente em uma sociedade de consumo pode nos parecer algo extremamente difícil, às vezes até impossível, entretanto a problemática levantada pelo autor nos traz essa perspectiva.

Assim o evangelho dos homens perdidos nos diz (MORIN, 2005.) para sermos irmãos, não porque seremos salvos, mas porque estamos perdidos. Deveríamos mergulhar na nossa humanidade para viver autenticamente nossa comunidade de destino de vida e morte terrestre. Ser então irmãos por solidariedade um com o outro.

O pensamento complexo nos traz a relação da sociedade que se metamorfoseia em meio a uma crise generalizada onde o papel do sagrado, da busca por uma espiritualidade em um mundo onde nem a ciência nem as religiões resolveram nossas incertezas.

Entretanto mesmo neste momento metamórfico de uma policrise “há uma busca da unidade do verdadeiro, do bem, do belo, da restauração da comunhão e do sagrado. Nas ruínas de tudo o que o progresso destruiu, ele próprio doravante em ruína, há uma busca de verdades pedidas...” (MORIN, 1995, p. 87).

Complexo é aquilo que é tecido em conjunto, que se entrelaça, como os fios da teia de uma aranha, como o maquinário de um antigo tear ao engendrar uma rede.

A complexidade é um desafio ao conhecimento, não uma solução. O pensamento complexo procura situar seu objeto na rede em que está conectado, como no caso de nos depararmos com uma palavra desconhecida dentro de um texto. Mesmo sem saber seu significado exato, podemos inferir sobre o que esta quer nos dizer. É muito comum observarmos isso quando aprendemos uma língua estrangeira: compreendemos as palavras através do contexto em que essas se encontram; isoladas não nos dizem tanto, mas dentro de suas redes de conexões podem se expor, desnudar-se. (MORIN, CIURANA, MOTTA, 2003)

A idéia de redes, ou teia é muito antiga e atribuída a uma famosa carta escrita em 1854 pelo Chefe Seattle ao presidente dos EUA, Franklin Pierce, quando este propôs comprar as terras de sua tribo, concedendo a eles uma outra reserva em troca.

Em tal discurso Chefe Seattle dá grande enfoque à idéia de que tudo na natureza está ligado. Através dessa concepção podemos perceber os sistemas vivos como redes que interagem com outros sistemas vivos, dentro dessa teia. Cada organismo nesse contexto representaria um nó e cada nó, visto de perto, seria também uma rede, e assim sucessivamente. (*apud* F. CAPRA, 1996.)

Em busca de uma melhor compreensão do pensamento moriniano, somos levados a pergunta: Qual a proposta do autor em sua principal obra, os 6 livros do *Método*?

Morin nos define que:

O método consiste em elaborar os instrumentos conceituais que permitem religar os conhecimentos e elucidar os problemas lógicos. É claro que esse método deveria mostrar sua plena utilidade para os problemas fundamentais e globais, que são fragmentados e desintegrados por nosso modo dominante de conhecimento. (MORIN, 2010, p. 209).

No último livro do Método, *Ética*, percebemos um retorno às idéias da complexidade que aparecem nos volumes anteriores para uma revitalização da ética dentro do pensamento complexo. Tal ética, sobretudo, também é complexa, pois traz em si incertezas e contradições. Assim “qualquer ação ética comporta um desafio e supõe o entendimento das condições nas quais ela se produz” (MORIN, 2010).

As contradições éticas podem surgir quando dois imperativos contrários se impõem numa mesma consciência. A ética tribal dos beduínos comporta, assim, dois imperativos: um é o da hospitalidade, o outro, o da vingança pela morte de um dos seus. Dei o exemplo, fornecido por Louis Massignon, da mulher beduína cujo marido foi assassinado no decorrer de uma vendeta tribal. No crepúsculo, o assassino de seu marido chega a sua tenda e lhe pede abrigo. Ela tem dois deveres

imperiosos, o da hospitalidade e o da vingança. Ela encontra um meio de resolver essa contradição concedendo ao assassino a hospitalidade durante a noite e, no dia seguinte, com seus cunhados, parte para matá-lo. (MORIN, 2010, p.238).

Neste último volume do método, Morin nos fala do que denomina de “fé ética”:

A fé ética é amor. Mas é um dever ético salvaguardar a racionalidade no coração do amor. A relação amor/racionalidade deve ser como o yin/yang, um sempre ligado ao outro e sempre contendo em si o outro em estado original. Esse amor nos ensina a resistir à crueldade do mundo, ele nos ensina a aceitar/recusar este mundo. Amor é também coragem. Ele nos permite viver na incerteza e na inquietude. Ele é o remédio para a angústia e a resposta para a morte, ele é a consolação. É o Doutor Love que pode salvar Mister Hyde. Paracelso afirmava: ‘Toda medicina é amor’. Digamos também e sobretudo: ‘Todo amor é medicina’. O amor médico nos diz: ame para viver, viva para amar. Ame o frágil e o efêmero, pois o mais precioso, o melhor, aí compreendidas a consciência, a beleza, a alma são frágeis e efêmeros. (MORIN, 2010, p. 240).

Se algum objetivo deve ser buscado nos seis volumes de *O Método*, ele se localiza na profunda insatisfação com o paradigma do Ocidente que, dualiza e separa, degenera o saber em concepções fragmentadas. Segundo Assis:

Esse método não é um conjunto de regras e procedimentos, mas uma estratégia apta a relacionar, dialogar e relacionar disciplinas que foram separadas pela visão cartesiana. Busca-se estabelecer pontos de confluência entre as singularidades da matéria e do espírito que permitam a construção de uma visão integrada e policêntrica do homem. (ASSIS, 2011).

O método convive e dialoga com a incerteza. Podemos entender como suas operações ou instrumentos a dialogia que religa o que foi separado, a recursividade que põe causa e efeito, determinante e determinado em circuito permanente; o holograma que indissocia parte e todo, local e global. Estimula, igualmente, a percepção da unidade na diversidade e da diversidade na unidade, trata o paradoxo como expressão de resistência ao dualismo e introduz o sujeito no conhecimento, o observador na realidade; religando ciência, arte, filosofia e espiritualidade.

Conclusão

Longe de configurar um modelo universal e prescritivo que reafirma a distinção entre áreas disciplinares, a complexidade trabalha com o diálogo e a circulação entre disciplinas e especializações, criando uma nova imagem do que seria o intelectual.

Morin diz que o intelectual é aquele que ousa transgredir as fronteiras disciplinares para estabelecer pontos de vista diversos sobre o mundo e vários temas como os trabalhados pelo pensador em questão em seus livros do Método.

Enfim, Morin nos indica com seu Método exigências a serem satisfeitas para tratar as complexidades (MORIN, 2010). Um método que nada tem a ver com uma metodologia, e sim com um caminho no qual se elabora estratégias para enfrentar as complexidades.

REFERÊNCIAS

- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 1982. 447p.
- CAPRA, Fritjof. *O tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1991. 260 p.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1996. 256p.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 128 p.
- MORIN, Edgar. *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 588 p.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 344 p.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005. 120 p.
- MORIN, Edgar. KAREH TAGER, Djénane. *Meu caminho: entrevistas com Djénane Kareh Tager*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. 377 p.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 10. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2005. 118 p.
- MORIN, Edgar. *Para onde vai o mundo?* Petrópolis: Vozes, 2010. 70 p.
- MORIN, Edgar. *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 361p.
- MORIN, Edgar. *Rumo ao abismo?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 190 p.
- MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995. 189 p.
- PETRAGLIA, Izabel Cristina. *Edgar Morin: a educação e a complexidade do ser e do saber*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 115 p.

O PENSAMENTO COMPLEXO DIANTE DO ANTROPOCENTRISMO CRISTÃO

*Luiz Eduardo Souza Pinto**

Resumo

A religião cristã apresenta características antropocêntricas. Desde o século XX observam-se críticas ao paradigma cartesiano que coloca a espécie humana em um patamar diferenciado das demais espécies. Diante da sociedade integrada e da inter-relação global dos elementos naturais que sustentam a vida no planeta, há uma nova perspectiva em emersão, o biocentrismo. Este fato impõe à Igreja Católica Apostólica Romana a necessidade de repensar os aspectos antropocêntricos que norteiam sua doutrina e seus valores religiosos. Em todo o planeta, movimentos ecológicos ganham destaque e gradativamente novos elementos colaboram para a constituição da cidadania planetária fruto da interação harmônica entre humanos e meio ambiente. A questão da cidadania planetária se sustenta na visão unificadora do planeta e de uma sociedade mundial ecologicamente sustentável. Este panorama abarca um conjunto de princípios, valores, atitudes e comportamentos e demonstra percepção da Terra como uma comunidade universal o que traz implicações ao cristianismo, e em especial, para a sua maior instituição, a Igreja Católica Apostólica Romana.

Palavras-chave: Antropocentrismo – Igreja Católica – consciência planetária – pensamento complexo

Introdução

O termo consciência define a humanidade do ser humano, evoca a ideia de um sentimento interior que pode ser compartilhado com um grupo social. É um sentimento de si que pode ser compreendido e assimilado por outros, daí seu caráter individual e, ao mesmo tempo, coletivo. Em todas as sociedades, existem padrões de comportamentos que são próprios de cada organização social e estes padrões regem comportamentos da comunidade.

De acordo com Malebranche, na perspectiva da Bíblia cristã, a consciência nasce da lei proveniente da divindade suprema, que é Deus, pois, segundo a tradição cristã, ninguém poderá julgar a si mesmo. Cabe ao “Ser Supremo” esta prerrogativa, assim como também é função desta divindade absoluta estabelecer valores que são por Ele revelados e transformados em dogmas religiosos. Através da lógica do cristianismo, pode-se inferir que a consciência ocorre a partir de uma relação entre as entidades sobrenaturais e os seres humanos. Malebranche cita como exemplo o Apóstolo Paulo quando este observa que sua

* Mestrando em Ciências da Religião – PUC-Minas, Professor na UNIMONTES – Montes Claros- MG - eduardosouzait@yahoo.it

consciência pessoal de nada o acusa, mas a consciência suprema de Deus faz Dele o único juiz de todas as coisas.

Na análise sociológica, em especial na perspectiva de Durkheim, a consciência se forma através do conjunto das crenças e dos sentimentos comuns dos membros de uma mesma sociedade. Assim Durkheim entende que a formação de uma sociedade se dá através de uma coesão entre indivíduos que são capazes de assimilar valores, hábitos e costumes no processo comum. O que dá a um determinado grupo humano uma consciência própria. Durkheim cita que a consciência coletiva é capaz de coagir ou constranger pessoas a se comportarem de acordo com as regras de conduta pré-determinadas coletivamente. Para o sociólogo a consciência surge na coletividade e é transmitida às mentes individuais, determinando, assim, a conduta de cada indivíduo na sociedade.

Em Marx, a consciência também é um produto social, uma vez que os seres humanos coletivamente são os produtores de suas representações, de seus valores e de suas ideias. Para Marx, a consciência não pode ser separada do ser consciente e o ser se forma através do seu processo de vida real. Ao contrário do pensamento de matriz cristã, a percepção grega acerca do termo consciência ignora a noção de transcendência. Difere-se ainda do raciocínio de Durkheim e Marx quando estes tratam a ideia de consciência como algo prioritariamente coletivo. Os gregos pensaram a consciência a partir do foro íntimo, uma espécie de consulta ou conselho interior. Ao tratar a consciência como produto do indivíduo, Montaigne considera que ela é uma força interior que não cessa de testemunhar dentro de nós, contra nós, em nosso mundo interior.

A consciência é um juízo de valor que traz em si a gênese do sujeito e sua identidade no grupo social. Esta questão corresponde à emergência da noção moderna de indivíduo cuja essência é livre e responsável pelos seus atos. Esta concepção não deixa de dar uma significação às novas noções sociológicas e filosóficas de consciência e identidade. É neste contexto contemporâneo que surge a ideia de consciência planetária, este termo que no entendimento de Boff é a consciência que se forma através do entendimento que todos em conjunto fazem parte da família terrenal e humana. É uma consciência de que somos uma aldeia global, interdependentes e que toda a vida se liga entre si, em uma cadeia.

1 Consciência planetária

Este conjunto de valores que se propôs chamar de consciência planetária ainda é embrionário se comparado ao pensamento clássico de consciência idealizado pelos gregos.

Porém, está mais adaptado às necessidades do século XXI e aos desafios enfrentados pelos seres humanos na contemporaneidade. Se os gregos ignoravam a noção de transcendência do termo consciência, pode-se dizer que a consciência planetária vai muito além do indivíduo, pois se trata de um modelo que busca a universalidade e não o individualismo. Esta nova compreensão se justifica pela necessidade de uma convivência harmoniosa entre os seres humanos dotados de inteligência racional e os demais seres vivos que habitam e comungam no mesmo planeta em uma comunidade de vida.

Boff apresenta que a “carta da terra pressupõe uma consciência planetária como um dado indiscutível” (Boff, 2009, p.20). A Carta da Terra é uma declaração de princípios que visa à construção de uma sociedade global mais justa, sustentável e pacífica. Leva ao entendimento de que existe uma interdependência entre os seres vivos e exorta a necessidade de uma responsabilidade compartilhada, na qual todos têm sua parcela de obrigação nas ações. Ela é composta por 77 princípios, 16 títulos e quatro capítulos. É também um chamado à práxis, propõe atitudes concretas para a realização do modo sustentável de vida. A Carta da Terra apresenta eixos principais que são: respeito à comunidade de vida; integridade ecológica; justiça social e econômica; democracia, não-violência e paz.

Oliveira observa que, em termos sociológicos, “o conceito de consciência articula o autoconhecimento (quem somos), o conhecimento experiencial da realidade (o que é o mundo) e o critério ético para o agir transformador (no que esse mundo deve ser mudado). (Oliveira, 2009, p. 30). Oliveira também considera que a consciência planetária é um movimento social em defesa da vida. O sociólogo francês Alain Touraine (1999) pondera que os movimentos sociais são fruto da ação conflitante dos agentes das classes sociais. Evidentemente, a ideia de consciência planetária enfrenta resistências, em especial dos grupos capitalistas conservadores, das elites econômicas que praticam a exploração predatória de recursos naturais, dos grupos políticos interessados em defender assuntos econômicos que movimentam o ciclo contínuo e progressivo do consumismo/produtivismo, e, até mesmo, de algumas religiões que criam empecilhos para a formação da consciência planetária ao apresentar como natural o domínio e a exploração dos seres humanos sobre as demais criaturas. É justamente neste contexto de desafios que surge a consciência planetária.

Rocha considera que “não se pode negar que a convocação para a construção de uma ética universal e de uma consciência planetária capaz de garantir o futuro da humanidade parece proporcionalmente correspondente ao discurso da globalização.” (Rocha, 2009, p. 64). A socióloga holandesa Saskia Sassen aponta que, em um cenário globalizado como o vivenciado no século XXI, vários atores políticos entram em cena, em um espaço que antes

era reservado apenas aos Estados nacionais e seus legítimos representantes. Isto nos leva a entender que, em um cenário de globalização, a responsabilidade é compartilhada por todos, fundada em bases coletivas em que cada indivíduo tem sua parcela de obrigação social a cumprir. Sassen observa que, nas novas estruturas organizacionais, a ideia de consciência de classe, e da própria consciência, foi bastante aberta, extrapolando as análises dos gregos e as de Durkheim e Marx acerca da consciência. Isto porque, segundo ela, existem, no universo contemporâneo, novas necessidades de se conceber a sociedade e o mundo como uma aldeia global.

Da mesma forma, McLuhan considera que o desenvolvimento tecnológico transforma o planeta em uma aldeia única. Esta interligação entre as pessoas em todas as regiões do planeta deu origem a uma teia de dependências mútuas e, desse modo, todos são capazes de promover a solidariedade e a luta pelos mesmos ideais. Assim, bandeiras como a ecologia e a economia em prol do desenvolvimento sustentável da Terra ganham unicidade na aldeia global. Está aí a gênese da consciência planetária. Se o processo de globalização favoreceu o encadeamento de ideias em defesa de toda esfera de vida no planeta, Mota observa que “se o ecossistema representa hoje uma questão incômoda para a humanidade é somente porque os seus limites foram expostos, colocados diante de nós como algo frágil” (Mota, 2009, p. 123). Diante do domínio e da constante exploração dos recursos naturais por parte dos seres humanos, o frágil equilíbrio do planeta ficou evidente. E, em um contexto de globalização, a ideia de exploração para a produção capitalista entrou em rota de coalização com a necessidade de preservação da comunidade de vida planetária. Diante desta realidade, governos, sociedade civil, organizações sociais e instituições despertaram para uma nova consciência e passaram a dar mais atenção à defesa da vida.

No final do século XX, os danos ao meio ambiente provocados pela ação dos seres humanos despertaram a consciência entre os religiosos de que era necessária uma mudança de atitude em relação aos recursos naturais, já que a natureza se encontrava bastante agredida pela interferência humana. Fischer observa que “contra uma desenfreada exploração dos recursos naturais surgiu uma nova compreensão da dominação do homem sobre a terra, em que é sublinhada a responsabilidade sobre a criação de Deus e pela preservação da vida terrena”. (Fischer, 2005, p. 132). Era necessário uma reinterpretação do trecho bíblico do livro de Gênesis em seu primeiro capítulo, que cita sobre o processo de criação e dominação dos seres humanos sobre toda a forma de vida no planeta.

Para adequar-se à nova realidade que a vida planetária exige, o termo dominação, usado no primeiro capítulo do primeiro livro da Bíblia, precisa ser entendido como

convivência, coexistência, sendo que esta ideia é mais adequada para enfrentar a crise ambiental. A dominação promove destruição, repressão e interferência nos ciclos de vida, além de criar uma espécie de hierarquia entre os seres vivos. Já a consciência planetária considera os seres vivos em seu conjunto total em uma só comunidade.

O ser humano, visto como ser dominador e obra prima da criação, passa a ser compreendido apenas como parte de um todo. Com isto a proteção ao mundo e ao meio ambiente se transforma em preocupação de não destruir, consciente ou inconscientemente, nenhum ser vivo. É uma profunda mudança de paradigmas. O Catecismo da Igreja Católica, conjunto de textos que servem como principal referência para o ensino da doutrina do catolicismo, concluído na última década de 90, já traz uma nova perspectiva. Em seu texto, ao tratar sobre os seres vivos, observa-se a necessidade de se respeitar a integridade de toda a natureza.

Este conjunto de textos sugere que exemplos como os de São Francisco de Assis e de São Filipe de Neri, que se tornaram notórios pela defesa da natureza e de todos os seres vivos, devam ser seguidos por todos, e completa afirmando que é contrário à dignidade humana fazer os animais sofrerem inutilmente e desperdiçar suas vidas. Entretanto, o Catecismo traz pontos polêmicos. Tal descrição sugere que os seres humanos estão em uma escala superior à dos demais seres vivos, contrariando os princípios da consciência planetária, na medida em que esta considera que todos os seres vivos estão em um mesmo patamar de igualdade. O Catecismo também promove distinção de dignidade entre seres humanos e outros seres quando aponta que experimentos médicos e científicos em animais são práticas admissíveis se contribuírem para curar ou salvar vidas humanas.

Se, na Bíblia, o capítulo 1º de Gênesis afirma que os seres humanos devem dominar toda a Terra, o Catecismo registra que o domínio concedido pelo Criador sobre os recursos minerais, vegetais e animais do universo não pode ser separado do respeito às obrigações morais, inclusive para com as gerações futuras. Outro aspecto há ser considerado está no parágrafo 2426 do Catecismo. Nele é descrito que as atividades econômicas e a produção estão destinadas a servir os seres humanos. “A vida econômica não visa somente multiplicar os bens produzidos e aumentar o lucro ou o poder; antes de tudo, ela está ordenada ao serviço das pessoas, do homem em sua totalidade e de toda a comunidade humana”. (Catecismo da Igreja Católica, parágrafo 2426). Embora o Catecismo, assim como a Bíblia, ainda possa ser classificado como antropocêntrico, nele é inegável a mudança de perspectiva em favor de um posicionamento mais biocentrista.

No Compêndio da Doutrina Social da Igreja também há indícios de aspectos que apontam para o surgimento da consciência planetária na maior instituição religiosa cristã. No capítulo IX, que trata da comunidade internacional, o documento cita que “o livro do Gênesis mostra, que o ser humano não foi criado isolado, mas no seio de um contexto do qual fazem parte integral, o espaço vital que lhe assegura a liberdade (o jardim), a disponibilidade de alimentos (as árvores do jardim), o trabalho (o mandato para cultivar) e, sobretudo a comunidade (o dom de um colaborador semelhante a ele)” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2005, p. 241). Embora o Compêndio da Doutrina Social da Igreja reafirme que o ser humano é o centro da criação, demonstrando mais uma vez o caráter antropocêntrico da Igreja, é inegável que este documento, que foi consolidado no início do terceiro milênio sob o papado de João Paulo II, aponta também indícios da emergência da consciência planetária. No capítulo IX, a Doutrina Social da Igreja trata da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento abordando a necessidade de se combater a pobreza e a miséria internacionalmente através de colaboração universal, e no capítulo seguinte, X, traz à tona questões ambientais.

A Doutrina Social da Igreja reconhece que a tendência à exploração dos recursos naturais é resultado de um longo processo histórico e cultural, e aponta a necessidade dos seres humanos terem uma correta relação com o meio ambiente, que é fonte de vida para todos. Contrariando sua tendência antropocêntrica, o documento registra em seu parágrafo 463 que não há primazia dos humanos sobre todos os outros seres vivos. Mais adiante afirma que “considerando a biosfera como uma unidade biótica de valor indiferenciado, chega-se a eliminar a superior responsabilidade do homem em favor de uma consideração igualitária da dignidade de todos os seres vivos” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2005, p. 261).

Esta condição de equiparar o valor da vida humana com a dos demais seres que povoam o planeta é o âmago da consciência planetária, e também uma prova inequívoca de que está emergindo este novo modelo de consciência em uma instituição caracterizada por ser altamente conservadora. Na Carta Encíclica *Spe salvi*, sobre a Esperança Cristã, publicada em 2007, pelo Papa Bento XVI, o texto exorta para a necessidade de comunhão entre todos os seres humanos. Alerta que todos vivem em uma grande rede de relações e que nossas vidas estão concatenadas umas às outras. Portanto, leva-nos a supor que devemos compactuar de uma responsabilidade compartilhada em nossa jornada existencial.

Também na Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, há outra manifestação da emergência da consciência planetária no seio da Igreja Católica. Neste documento, concluído no ano de 2009, o Sumo Pontífice descreve que a natureza é expressão

de um desígnio de amor e de verdade. E completa dizendo que “a comunidade internacional tem o imperioso dever de encontrar as vias institucionais para regular a exploração dos recursos não renováveis, com a participação também dos países pobres, de modo a planificar em conjunto o futuro” (Bento XVI, *Caritas in Veritate*, pág. 117). A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Santo Domingo, no ano de 2002, trouxe a temática meio ambiente para a discussão, sendo, pela primeira vez, tratada nestas conferências e requerendo, desde o início, uma Comissão especial para ser abordada. Mas foi na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, ou Conferência de Aparecida, ocorrida cinco anos mais tarde, que o tema Ecologia e Meio Ambiente tiveram maior destaque. No documento dessa Conferência são apresentadas as questões da biodiversidade, ecologia, Amazônia e Antártida. Como observa Valentini “misturando enfoques diferentes, alguns claramente de ordem geográfica, como Amazônia e Antártida, outros de ordem de valores, como biodiversidade e ecologia” (Valentini, 2008, p. 14).

O Documento de Aparecida dá apontamentos claros de que a preocupação da Igreja não recai apenas sobre os seres humanos, mas sobre toda a cadeia da vida, tal qual propõe a consciência planetária. O documento descreve que “nossa irmã a mãe terra é nossa casa comum e o lugar da aliança com os seres humanos e com toda a criação” (DAp, nº 125).

A consciência planetária também ganhou espaço na Igreja Católica no Brasil. Nas últimas décadas questões como ecologia, meio ambiente, defesa da vida em todas as suas dimensões ganharam espaço na instituição, principalmente através dos movimentos sociais e das Comunidades Eclesiais de Base, a CEBs. Neste ano de 2001, a Campanha da Fraternidade, que é coordenada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tem como tema “Fraternidade e a Vida no Planeta”, cujo lema é “A criação geme em dores de parto”, um trecho extraído do livro bíblico de Romanos. Este despertar sobre a importância da defesa, da manutenção dos recursos naturais e da vida de todos os seres que compõem o planeta ainda é incipiente na religião cristã, e em especial na sua maior instituição, a Igreja Católica, mas sinais neste sentido têm sido dados, isto pode significar uma mudança na forma como o cristianismo foi percebido até o século XX, é uma quebra de paradigma que pode contribuir para a manutenção da vida no planeta.

2 O pensamento complexo

O sistema de formação do conhecimento produzido por boa parte da sociedade não fomenta apenas conhecimento, mas também ignorância e cegueira. Essa é a concepção de Edgar Morin (2008), sociólogo, antropólogo e filósofo francês.

De acordo com Morin (2002), a educação dominante separa o todo da parte, separa os objetos do conhecimento de seu contexto, fragmentando o mundo e impedindo as pessoas de terem uma compreensão total da realidade. Para Morin (2011) a reforma do pensamento é uma necessidade básica para a sobrevivência da humanidade, somente através dessa reforma, na qual teremos de aprender a integrar nossos múltiplos saberes, é que poderemos ter noção mais exata da complexidade dos problemas que afligem a sociedade contemporânea. É a ideia de um pensamento não fragmentado. O ser humano deve observar tudo o que está a sua volta para construir uma compreensão melhor de sua própria realidade, além de ampliar seus horizontes de percepção sobre o mundo no qual o próprio humano está envolvido e faz parte. Destaca, ainda, que muitas organizações não governamentais, como ONGs ou movimentos sociais, são a vanguarda do que ele define como cidadania terrestre. Isso ocorre porque a tomada de consciência sobre os problemas universais é uma necessidade que se impõem cada vez mais, especialmente no momento em que há uma nítida tendência de fechamento, de não integração das cidades, dos países e de seus governos. Morin aponta que as ONGs e os movimentos sociais apresentam uma perspectiva transnacional, que rompe fronteiras. Organizações como, por exemplo, o Greenpeace, defendem a biosfera em toda a parte do planeta e não somente em um local específico ou dentro de determinado território. Nessa perspectiva existem várias outras organizações que pensam globalmente, o que contribui para forjar a cidadania planetária. Morin defende a ideia de uma consciência planetária que se torna mais necessária diante do fato de que todos nós compartilhamos de um destino comum. Questões como a fome, a escassez de água, a poluição, a degradação ambiental, não têm fronteiras nacionais, pois afetam o todo, universalmente.

Diante da complexidade da nossa sociedade integrada e da inter-relação global dos elementos naturais que sustentam a vida no planeta, não mais será possível pensar apenas localmente ou de forma classista. Para Morin, é necessário que as diferentes culturas se reencontrem para dar respostas globais a problemas mundiais. Esse filósofo francês reconhece que há desacordos profundos entre asiáticos e europeus, ou entre africanos e norte-americanos, mas sustenta a ideia de que somente respostas planetárias podem sanar problemas que são planetários. Ainda que haja desacordos e interesses desarmônicos, para Morin o que é

necessário é a ligação entre o local e o global, a parte e o todo são inseparáveis, pois se auto-complementam e coexistem. Está aí o cerne do pensamento complexo.

Edgar Morin aponta que o mundo não pode ser uma civilização homogênea para todos, mas se a vida é ameaçada em um local específico do planeta, provavelmente toda a cadeia planetária sentirá os efeitos. O que se faz à floresta amazônica surte consequências na Europa ou no Japão. Além da perspectiva da sobrevivência planetária, Morin verifica a necessidade ética. Para ele, há que se pensar também no número significativo de famintos em todo o planeta. Para esses não basta a simples sobrevivência, mas é necessário que possam gozar a vida com plenitude e de forma satisfatória. Esse, segundo Morin, é um dever da humanidade para a com a própria humanidade. A defesa da qualidade de vida para todos está intimamente ligada à defesa das culturas, uma ideia de globalização que ultrapassa o sentido meramente econômico. No seu entendimento, há em nossa sociedade uma proeminência do econômico sobre todas as outras dimensões. Nessa sociedade de economia feita sobre cálculos, tudo o que escapa aos números tende a ser eliminado. E o que escapa da razão cartesiana é a vida, a emoção, o sentimento, elementos que devem ocupar também centralidade para a compreensão do humano e da sociedade. A razão fria, pura, não é a totalidade do ser humano, que se constitui de outros elementos. Morin entende que não se pode ter um conhecimento pleno do social baseando-se apenas no cálculo, já que a própria dimensão humana é formada por uma multiplicidade entrelaçada do *homo faber*, *homo poeticus*, *homo miticus*. Não se pode reduzir nossa sociedade ao cálculo, como não se pode reduzir nosso desenvolvimento ao econômico. A lógica que reduz o humano e o social ao puramente racional e econômico é, na visão desse pensador, uma ideia simplista e reducionista. Se tivermos uma visão ampliada do ser humano, que perceba todas as suas dimensões, teremos uma visão mais completa; mas se, por outro lado, tivermos uma visão fechada, somente econômica, não seremos capazes de compreender a integralidade e a complexidade do humano e do social.

As possibilidades para o entendimento da sociedade contemporânea e a busca de soluções para as questões que afligem os humanos implicam em mudanças em nossos instrumentos conceituais, ou seja, do paradigma da simplicidade (mecânico, reducionista e linear) para o paradigma da complexidade (dinâmico, aberto e interdisciplinar). Para a compreensão do pensamento de Edgar Morin, é necessária a percepção da complexidade envolvida na noção de progresso do conhecimento, não é mais a ideia de progressão linear e contínua. Se na complexidade o conhecimento se tornou ampliado, é preciso buscar a relação

entre o todo e a parte, que são indissociáveis, dessa maneira pode-se alcançar um patamar de consciência também ampliado: o da consciência planetária.

De acordo com Edgar Morin, aquele que não considera uma relação entre o todo gera incompreensão, isso porque se torna incapaz de conceber a totalidade do observado, separa os objetos do conhecimento de seu contexto, fragmentando o mundo, fracionando os problemas e impedindo as pessoas de que tenham um entendimento melhor da realidade. O pensamento complexo de Edgar Morin pressupõe que para a melhor compreensão sobre determinada coisa, é necessário a expansão da consciência que se tem sobre ela mesma, sendo, portanto, necessária uma consciência abrangente e ampla

Morin aponta a necessidade de que floresça o que ele denomina de cidadania terrestre, nesta há a tomada de consciência sobre problemas universais. Ele argumenta que não se pode considerar um problema a partir de um único ponto de vista e que para a solução de questões globais, somente medidas globais devem ser adotadas. Sendo assim, cada vez mais é necessário pensar e conceber o mundo como uma perspectiva global, e isso pressupõe uma consciência planetária.

A formulação teórica desse filósofo sugere que a tomada de consciência sobre problemas universais é uma questão que se impõe cada vez mais. Aponta que a tendência de cada nação ou grupo social de se voltar para a sua própria perspectiva não mais corresponde com as necessidades do mundo contemporâneo. Morin sugere que diante uma economia globalizada que homogeniza a sociedade através das multinacionais - instituições estas que degradam o meio ambiente alterando o equilíbrio planetário e interferindo nas diversas culturas -, não basta apenas uma resposta local. Torna-se necessário que as diferentes culturas ameaçadas globalmente deem respostas mundiais.

Morin considera que é preciso ter uma concepção complexa das ideias. Ideias são, conforme ele, elementos conceituais para se compreender o mundo, porém, as ideias podem se transformar em ideologias, sistemas fechados de pensamento que não se comunicam com perspectivas diferentes. A complexidade das ideias resulta da possibilidade de intercambiar pensamento, propostas e possibilidades. Ele entende que nenhum sistema pode ser completamente fechado ou encerrado em si mesmo; que o intercâmbio de elementos conceituais é uma característica da consciência planetária; e que as diferentes possibilidades de pensamento se integrem em um único sistema, mesmo que universal não seja formado por um único elemento aglutinador, mas pela somatória de pensamentos. Seus apontamentos revelam que se deve criticar ideias onipotentes, fechadas. Para isso propõe pensamentos críticos e reflexivos. A complexidade e a consciência planetária pressupõem um diálogo

permanente, um fluxo contínuo de possibilidades inter-relacionais. Por outro lado as ideias simples, que se fecham em si mesmas e não comungam com a complexidade do meio no qual é pensada, se tornam uma ameaça, justamente porque, considerando a complexidade do mundo, tudo está relacionado com tudo a todo instante. Dessa maneira, pensamentos ou verdades isoladas são fragmentos e não dão conta da totalidade, do universal. Da mesma forma uma consciência não pode ser apenas de si, de classe, ou social, deve ser planetária. Morin aponta que o pensamento complexo, assim como a consciência planetária, pode evitar pensamentos ou ideologias prontas que no tempo atual seriam uma ameaça à humanidade.

Na perspectiva do pensamento complexo concebido por Morin não há espaço para um Deus, tal qual esse elemento é concebido pelos cristãos. Embora a análise complexa compreenda o todo, o filósofo francês observa que não se pode acreditar em uma divindade externa ao mundo e que essa mesma divindade se torne um objeto humanizado. No entanto, Morin aponta para a possibilidade de uma potência criadora no interior do universo. Essa concepção se assemelha à de Spinoza, que rejeitou a ideia de um Deus externo, porém, sem excluir possibilidade de uma força criadora. Morin sugere que essa potência criadora se manifestou no universo, pois, algo de considerável proporção, o universo, foi efetivamente criado, gerado, mas ressalta que a capacidade inventiva não é restrita a uma força externa ou transcendente. Para ele, os seres humanos também são agentes criadores. Sobre essa força que é externa ao ser humano Morin aponta que ela pode ser também destruidora, haja vista que a própria natureza em determinados momentos é hostil para com a vida humana.

Morin sugere que a ação criadora humana tem uma forte potencialidade. Para ele, mais do que compreender a existência de um Deus, deve-se tentar entender a relação existente entre a humanidade, a técnica, a ciência e a economia, elementos que se inter-relacionam e que são gerados pelos humanos. Tanto a técnica, quanto a ciência e a economia, são produtos que beneficiam vidas, mas que podem voltar-se contra o seu criador, vide como exemplo as guerras, a desigualdade social, e os armamentos capazes do extermínio em massa. Toda criação pode ser também motivo de destruição, por isso é impossível separar a vida da morte, assim como é impossível separar a parte do todo. Na visão de Morin, o controle sobre a ciência, a técnica e a economia devem estar a cargo de toda a humanidade. Isso não significa o desaparecimento das nações e dos estados, mas implica que as questões mais importantes e gerais escapam do controle de grupos ou governos isolados. Na perspectiva desse autor, é preciso criar algo mais amplo para solucionar questões globais. É possível, a partir daí, pensar em uma cidadania planetária, que seja planetariamente responsável através uma consciência universal.

A técnica, a ciência e a economia afetam a humanidade, os benefícios e malefícios trazidos por esses elementos, em geral, ultrapassam as barreiras dos estados. Morin defende a ideia de que existem elementos que são comuns a todos os povos, por isso são globais. Sendo assim, defende uma ampla união internacional em favor do conhecimento e do controle sobre aquilo que atinge o todo. Na visão de Morin essa ampla união internacional não representa a desintegração das nações, dos povos e das identidades locais. A cidadania planetária, em Edgar Morin, seria uma civilização global? Em certa medida sim, em outra, não. À medida que convivemos com problemas e questões que transcendem os espaços nacionais como a ecológica, a economia globalizada, a conexão tecnológica, há uma necessidade de se pensar planetariamente. Pois, se o todo está contido na parte, a parte também está contida no todo. Mas essa integração planetária não representa, na perspectiva de Morin, uma integração sem que haja respeito às muitas diferenças existentes entre os povos que compõem o planeta Terra.

Integrar-se globalmente sem desintegrar-se localmente, essa é a receita que o filósofo francês sugere. Para ele, até mesmo a democracia tem a necessidade de uma diversidade, e é na multiplicidade que uns aprendem e se integram com os outros. A possibilidade de intercambiar conhecimento, cultura, valores, torna a sociedade mais rica planetariamente, sem que para isso tenha-se a necessidade de destruir perspectivas locais e comunitárias. O mundo, na análise de Morin, é uma comunidade universal, formada a partir de pequenas comunidades. É assim que concebe o todo inseparável da parte, e a parte indissociável do todo. O que uma determinada sociedade deve oferecer é um esforço permanente para ofertar a sua cultura afim de que ela esteja disponível e aberta a outras sociedades e não impô-la a determinados grupos sociais.

Embora no pensamento de Morin as culturas devam estar abertas para não se tornarem impositoras e respeitar as diferenças na constituição de um mundo plural. Há uma nítida importância da perspectiva planetária sobre a individual. Por isso Morin afirma que quanto mais avança o processo de individualização mais o indivíduo teme a morte, pois, seria a morte a perda do ego, do eu. Mas quando um ser humano se sente parte de uma comunidade, integrada a um núcleo coletivo, ele é capaz de sacrificar-se pelo grupo. Isso ocorre pela expansão da consciência. Aquele se que sacrifica pelo conjunto supera a consciência de âmbito puramente pessoal. Ampliada, essa consciência individual, ou de classe isolada, se torna planetária.

Morin reconhece que a sociedade ocidental vive um período de individualismo, de atomização das individualidades. E é justamente essa individualidade que causa a escassez

das grandes solidariedades, o que afeta a vida nos bairros, nas comunidades, nas aldeias, nos centros urbanos. Isso tem um custo para a vida terrestre e para a nossa civilização.

3 Ethos global e consciência planetária

Leonardo Boff (2003) pondera que o fato de os seres humanos viverem na mesma casa comum, a Terra, permite a essa espécie entender o sentido originário da palavra *ethos*, que em grego significa “morada humana”. Esta morada, na concepção de Boff (2004), deve ser pensada planetariamente. Nessa perspectiva o *ethos*-morada não é mais um lar de poucos, uma cidade ou um país, mas sim o planeta inteiro feito morada comum para todos os humanos. Essa questão suscita uma pergunta: qual deve ser o *ethos* que nos permita conviver juntos, planetariamente, apesar das diferentes culturas, tradições, religiões e valores éticos? Para Boff, o que se faz necessário é construir uma base comum a partir da qual os seres humanos possam articular um consenso mínimo que salvide e regenere a casa comum, o planeta Terra, esse organismo complexamente vivo mas bastante agredido pela devastação ecológica.

De acordo com Boff (2003), é vital que a humanidade tome consciência de que a espécie humana vive uma nova etapa de sua história: a etapa planetária. O fato de toda essa espécie habitar o mesmo planeta faz com que todos os povos tenham um destino comum. A Carta da Terra descreve em seu preâmbulo que homens e mulheres de todas as partes enfrentam o desafio de cuidar dessa casa comum, e que esse desafio coloca todos diante de uma encruzilhada: formar uma aliança global para cuidar uns dos outros e da Terra, ou arriscar a própria destruição e a devastação da diversidade da vida.

Boff considera que a Terra é resultado de um longo processo de construção que teve seu início há 4 bilhões de anos. Lovelock (2006) descreve que nesse processo todos os acontecimentos estão inter-retro-conectados e o planeta Terra é formado por uma totalidade físico-química, biológica, socioantropológica e espiritual, una e complexa. Sendo assim, a vida na Terra e da Terra aparece como emergência da complexidade de sua história, como uma matéria que se auto-organiza e, ao expandir-se, se auto-gera. Tal fenômeno obriga a humanidade a ir além do paradigma que fraciona, reduz. No lugar de uma visão e perspectiva reducionista, que coloca o ser humano como centro do universo, cria-se a possibilidade para o paradigma que articula, relaciona tudo com tudo e vê a coexistência do todo e das partes tal qual observa Morin. Essa perspectiva poderá modificar a concepção antropocêntrica até agora

vigente. O lugar do ser humano no conjunto dos seres vivos foi deslocado do centro, não para a margem, mas para a totalidade.

A religião tem um papel relevante na construção de um *ethos* planetário capaz de forjar uma consciência planetária. A religião é um instrumento capaz de fazer valer e garantir o caráter universal de um consenso mínimo entre os povos. Isso ocorre porque a religião funda a obrigatoriedade das normas éticas muito melhor do que a razão ou o discurso racional, que são convincentes apenas para alguns setores da sociedade capazes de obter uma compreensão teórica. A religião, por ser mais generalizada, é mais universal e mais compreensível para os povos de diversas culturas da Terra. Qualquer análise mais extensa da realidade humana implica na observância da dimensão religiosa. Porém, o cerne da ética universal é a *humanitas*, a obrigatoriedade de tratar os humanos como humanos, independentemente da classe social, da religião ou da nacionalidade. Uma sociedade planetária necessita de um *ethos* planetário que leve em consideração o futuro comum de toda a humanidade.

Diante da imensa destruição do planeta, a salvação ou a destruição não será apenas para alguns privilegiados. Ou salvam-se todos os humanos ou toda a espécie está condenada conjuntamente. O futuro de homens e mulheres, desta e de futuras gerações está intimamente ligado ao futuro do planeta. A destruição da Terra, a casa comum, é a destruição do ser humano, da espécie humana como um todo.

Boff (2009) aponta que a Carta da Terra representa o *ethos* centrado na Terra e na humanidade. Na perspectiva desse teólogo e filósofo, esse documento é a cristalização da consciência ecológica e planetária, sendo a referência maior para a construção de um novo paradigma civilizatório. A Carta da Terra propõe uma visão ética integradora e holística, considera as interdependências entre pobreza, degradação ambiental, injustiça social, conflitos étnicos, paz, democracia e crise espiritual. O documento observa como eixo articulador a categoria da inter-retro-conectividade. Isso lhe permite sustentar o destino comum da Terra e da humanidade e reafirmar a convicção de que todos os seres humanos e os outros seres vivos formam uma grande comunidade planetária.

A Carta postula uma mudança no comportamento humano e requer um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal, elementos fundamentais para a consciência planetária. Boff sugere que esse documento representa uma proposta ética mundial e afirma que, se a Carta da Terra for universalmente assumida, mudará o estado de consciência da humanidade. Haverá um deslocamento da perspectiva antropocêntrica que governa o pensamento, sobretudo Ocidental, para a perspectiva biocêntrica, capaz de gerar

um novo estado para todo o planeta, quando este poderá reencontrar seu adequado equilíbrio para a manutenção da vida.

O racionalismo é a marca do ocidente, porém, o pensamento filosófico e o processo histórico demonstram, como destaca Morin, que a razão não é capaz de explicar e abarcar o todo. A inteligência se encontra impregnada de sensibilidade, de emoções e afetos, pois são essas características que dão conta da vida cotidiana e da sociabilidade humana. Os sentimentos humanos também são formas da dimensão da humanidade. A análise de David Golemann em sua obra “Inteligência Emocional” retrata que a inteligência humana está repleta de emoções, que está além dos cálculos puros, é nas emoções que se elabora o universo das significações e dos sentidos existenciais. O vasto racionalismo da cultura Ocidental contemporânea, hegemônica pela razão instrumental-analítica, está sendo colocada em xeque pelas novas formas de percepção, para melhor compreender o humano torna-se necessário compreender sua totalidade, que é formada também pelos sentimentos que estão além da razão.

Se o humano é um ser dotado de razão, é também um ser de cuidado e sensibilidade. Esse cuidado se traduz em uma relação harmoniosa com toda a cadeia de vida planetária. O cuidado é a sustentabilidade que visa encontrar o equilíbrio entre a utilização racional do planeta e sua preservação para a atual e as futuras gerações que habitarão a Terra. O cuidado vem permeado de uma nova consciência, a consciência planetária que produz como sua consequência um novo *etho*: o *ethos* planetário.

Conclusão

O conhecimento é a marca da sociedade contemporânea. A tecnologia, fruto do saber, traz profundas e rápidas transformações que se estendem progressivamente a todas as estruturas humanas. As novas possibilidades tecnológicas refletem diretamente sobre desejos individuais e coletivos, sobre os modos de pensar e agir, tanto em relação às coisas como em relação às pessoas.

O destino da humanidade está agora ligado ao destino de suas invenções. Humanos gestaram conhecimento e dominaram a natureza. No século XXI homens e mulheres, por todos os cantos do planeta, vivem uma nova fase da história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a todos os espaços. Mesmo diante da gama de informações à disposição, a ampla devastação do planeta continua, a casa comum, a vida sobre a Terra está ameaçada. As mudanças provocadas pela inteligência humana trouxeram

enormes consequências para todos os povos. Um dos aspectos da sociedade contemporânea tem sido a predominância do consumismo. Nossa sociedade e cultura expressam aquilo que Giddens chama de “orientação produtivista para o mundo”, segundo a qual os mecanismos de desenvolvimento econômico substituem o crescimento individual e uma vida em harmonia com os outros.

Como observa Edgar Morin, para que a vida humana se mantenha em um planeta de 7 bilhões de pessoas, é necessário um estímulo à cooperação, em vez de estimular a produção e consumo que afetam o frágil equilíbrio natural. A lógica da cooperação contribui no intuito de promover a consciência da paz e da solidariedade. As novas formas referentes ao consumo estão relacionadas com os meios de comunicação, que nos incute o hábito de comprar, e com a alta tecnologia que cria novos produtos, continuamente.

Leonardo Boff afirma que, dada as condições de destruição em que se encontra o planeta Terra, toda a sociedade necessita de uma corresponsabilidade. Boff apresenta que a humanidade está vulnerável diante do desejo de consumir em larga escala, muito acima do necessário. Aponta ações destrutivas que coexistem com a consciência planetária. Para ele, os eixos estruturadores da sociedade deveriam estar ligados à vida, ao cuidado, à cooperação e ao respeito, especialmente pela Terra. Sua observação indica que para a existência humana continuar no planeta, a humanidade e a Terra deverão se tornar os novos objetos do desejo humano. Para isso aponta à ecoespiritualidade, a fim de se superar os desafios impostos pela lógica do consumo e da produção desenfreada. Propõe ainda que o capital ecológico se sobreponha ao capital material, e que acima da necessidade de produzir se ressalte a importância da humanidade. Assim, que o ideal de planetização do mundo, de uma sociedade integrada, supere o conceito de individualização que gera concorrência e um contínuo estado de tensão entre pessoas.

Para Boff, o próximo passo é o despertar de uma nova consciência, de administração e cuidado com a única casa comum, que, superpovoada, com recursos escassos e devastação crescente, enfrenta graves ameaças à futura sobrevivência humana. Leonardo Boff sugere que não se deve extinguir a vida, mas este tipo de sociedade permanentemente consumista que se seduz pela imagem irreal dos produtos supérfluos amplamente cobiçados. Salienta que a emergência de outro tipo de sociedade, constituída por uma espécie humana mais solidária, com um novo contrato natural e social com a Terra, tida como a Grande Mãe, tornaria o ser humano menos escravo dos desejos impostos pela sociedade do consumo. Para esse renomado pensador, é urgente a emergência de um novo movimento social que se organize a partir da mudança na relação de dominação do ser humano pela natureza, na proposta de um modo de

produção e consumo que respeite o meio ambiente. Essa nova consciência gera um novo movimento social, apresentado aqui com o nome de consciência planetária.

Mais do que uma consciência de si, a crise ambiental evoca a necessidade de repensar as condutas e desejos de homens e mulheres em todos os cantos da Terra. O ser humano, visto como ser dominador capaz de tudo possuir, necessita compreender-se como parte de um todo interdependente. Com isso, a proteção ao mundo e ao meio ambiente se transforma em preocupação de não destruir, consciente ou inconscientemente, a vida sobre a Terra.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. A Carta da Terra e a Consciência Planetária. Um Olhar “de dentro”. In.: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.). *Consciência Planetária e Religião – Desafios para o século XXI* São Paulo: Paulinas, 2009.

BOFF, Leonardo. *Civilização planetária: desafios à sociedade e ao cristianismo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida – como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

BOFF, Leonardo. *Ética da vida: a nova centralidade*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BOFF, Leonardo. *Ética e coespiritualidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano : compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARTA DA TERRA. Disponível em <<http://www.cartadaterrabrasil.org/prt/text.html>>. Acessada em 10 dez. 2011.

DELÉAGE, Jean-Paul. *História da Ecologia*. Alfragide (Portugal): Editora Dom Quixote, 1983

DURKHEIM, Emile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

FISCHER, Ines. As grandes religiões – mundo ambiente. In: SCHERER, Burkhard (org.). *As Grandes Religiões – temas centrais comparados*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis – RJ.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

IGREJA CATÓLICA. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A Busca da Verdade – textos escolhidos*. São Paulo: Paulus. (2004).

MARSHALL, McLuhan e QUENTIN, Fiore. *Guerra e paz na aldeia global*. Tradução Ivan Pedro de Martins. Rio de Janeiro: Record, 1971.

MORIN, Edgar. *As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente*. Porto Alegre: Sulinas, 2002.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, Edgar. *O método 1 – a natureza da natureza*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2008.

MORIN, Edgar. *O método 2 – a vida da vida*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. *O método 3 – o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2008.

MORIN, Edgar. *Terra Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005

MOTA, L.R. A identidade da técnica e o controle do mundo. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.) *Consciência Planetária e Religião – Desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas. 2009.

OLIVEIRA, P.A.R. A Carta da Terra e a Consciência Planetária. Um olhar “de fora”. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.). *Consciência Planetária e Religião: Desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas. 2009.

ONU. Disponível em: <<http://www.onu-brasil.org.br/>>. Acessada em 16 de dezembro de 2011.

RICOEUR, Paul. A crise da consciência histórica na Europa. *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, São Paulo, nº 33.

ROCHA, Gilmar. A consciência eco-cosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro. In: OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Orgs.) *Consciência Planetária e Religião: Desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas. 2009.

SASSEN, Saskia. *Sociologia da Globalização*. Tradução Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed. 2010.

SOUZA PINTO, Luiz Eduardo de; BOFF, Leonardo. *A Libertação e a Vida Planetária*. São Paulo: *Sociologia*, 2011.

**TEOLOGIAS E DIREITOS:
O ORDENAMENTO DE UMA DEMOCRACIA NA PERSPECTIVA DA
INCLUSÃO DOS DIREITOS E DAS NARRATIVAS DOS POVOS.
APONTAMENTOS SOBRE A QUESTÃO ECOLÓGICA**

*Manoel Ribeiro de Moraes Junior**

Resumo

Não há justiça sem simbiose e simbolização com o outro. A justiça ecológica e a justiça étnica só existem quando elas se realizam nos espaços e nas vivências dos mundos de seus concernidos. Só há justiça ecológica e étnica quando as narrações sobre a vida e o mundo ganham audição e participação de todos, quando as teologias se entrecruzarem participativamente na vida pública. Faremos uma reflexão sobre a necessidade de uma constituição local e fluída do ordenamento e da identidade jurídica de uma democracia sob o ponto de vista de uma hermenêutica teológica. Objetivo: Discutir o ordenamento jurídico e o direito ecológico sob a condição da inclusão radical das concepções dos povos na própria definição efetiva de justiça e direito.

Palavras-chaves: Teologia; direito; Ecologia

Introdução

O ordenamento ocidental desembarcou nas terras do Novo Mundo com as forças e as razões das ideias de Estado Totalitário, Territorialidade e Nacionalidade, aqueles mesmos que estruturavam o velho mundo, a Europa ocidental, em tempos sangrentos de descentralizações do Império Romano e seu correlato católico. A expansão tinham infinitos motivos entrelaçados: econômicos, imperiais, religiosos, etc. A cada desembarque, a pólvora, o ferro e a microbiologia foram instrumentalizados impiedosamente nesta expansão com a finalidade de se estabelecer relações senhoris e garantir as expectativas expansionistas. A ascensão de uma aristocracia no ordenamento do Estado Nacional e a expansão territorial aos quatro cantos globais deste “mundo”, ainda revelam dores, sangues e fraturas.

Em tempos modernos, a constituição e os ordenamentos dos Estados do Novo Mundo seguiram os rumos do imaginário político europeu. A expansão da evangelização cristã eclesiocêntrica (nem sempre restrita aos imperativos do cristianismo romano) foi tão intensamente soteriológica quando o ordenamento nacional e desenvolvimentista do capitalismo de face mercantil e técnico-industrial. Os indivíduos ocidentalizados e os povos

* Doutor em Ciências da Religião pela UMESP. Professor da Universidade do Estado do Pará.

domesticados por este Estado deveriam se adequar a um ideal de humanidade (civilização) a fim de antecipar a redenção que o apogeu do pleno mercado e da plenitude técnico-científica traria no bojo do prometido “desenvolvimento”. Porém, o trem pesado e descarrilhado após duas grandes guerras de proporções globais, puseram em dúvidas não só os ideais chamados ocidentais, mas, de todo o seu dossel civilizatório – o captólio universalista de humanidade.

Em meio a este esgotamento de paradigma que se sustentava entre um ideal civilizatório e a unicidade do modelo intelectual, alargou a compreensão sobre o ser humano e sua práxis. O ser humano se compunha não só por disposições imediatamente fisiológicas, mas por condições culturais. Ainda mais, as ciências se viram não mais como expressões absoluta e exatamente descritivas do real, mas como saberes locais, efêmeros, parte de humanidades. O reflexo da emancipação deste saber teórico possibilitou às ciências estudarem o mundo não somente como uma disposição ordenada e real, a ser reconstruída pela mente humana, mas como uma constituição previamente linguística. As ciências entenderam que além da realidade *per se* da natureza, outras dimensões do conhecimento deveriam também ser reconhecidas como elementares e estudadas: a mente, a linguagem, a história, a cultura, etc. Além do alargamento sobre a compreensão da constituição do conhecimento sobre a natureza e a humanidade, o ideal de certeza sofreu abalos ao ponto de fazer com que a teoria se distanciasse cada vez mais dos assentos dogmáticos, das certezas inabaláveis. A *bíostheoretikós* despede-se das ardilosas pretensões da certeza plena e única, descobrindo que a infinitude do mar convidava somente a navegá-lo e não a subjuga-lo.

E o mundo quer a inteligência nova
 O mundo tem sede de que se crie
 O que aí está a apodrecer a vida, quando muito, é estrume
 para o futuro.
 O que aí está não pode durar porque não é nada.
 Eu, da raça dos navegadores, afirmo que não pode durar!
 Eu, da raça dos descobridores, desprezo o que seja menos
 que descobrir o mundo novo.
 Proclamo isso bem alto, braços erguidos, fitando o Atlântico
 e saudando abstratamente o infinito. (Álvaro Campos. Ultimatum)

O Ceticismo passou a ser reconhecido como a condição inicial do saber humano. O infinito das grandezas e das in-regularidadessubjetivas e intersubjetiva (dado às diversidades e às múltiplas possibilidades dos tornarem-se mentes/mentalidades) revelou os limites do entendimento humanos, mas não a sua capacidade de se recriar a fim de melhor compreender aquilo que se revela à vida teórica.

Neste contexto, as independências dos territórios pré-estabelecidos por esta expansão e o seu ordenamento em Estados Independentes do Novo Mundo, ascenderam por meio de alguns ideais libertários, tais como: constitucionalismo e direitos abstratos; garantias dos direitos individuais e suas implicações para uma Declaração dos Direitos Humanos; os direitos naturais ou iluministas em contraposição aos direitos históricos, aristocráticos, dos antigos regimes, etc. A compreensão de Estado Público contemporâneo postulado pela primazia do ordenamento jurídico, sofreu este abalo do ceticismo. Pois a emanção da legitimidade do Direito Público e do Privado é um problema que não se respondia sem se colocar em xeque absolutamente todo o ordenamento jurídico vigente.

Se alguém se pergunta pela imagem conceitual mais elementar do ordenamento jurídico do ocidente, sem dúvida que a imagem da Deusa Themis (Θέμις) vem à lembrança de todos. Porém, a Themis é a instituição do direito divino. Sua filha, Diké (Δίκη), ela sim encarna o ideal do direito e da justiça constituída numa polis que se reconhecia mais descentralizada que as suas circunvizinhanças ou suas pretéritas sociedades palacianas. As esculturas de Diké representam uma entidade que não estava privada de nenhuma das sensações, diferentemente das esculturas correlatas que foram esculpidas na antiga Roma. A Diké enxergava, escutava e falava; tinha as mesmas propriedades sensitivas dos cidadãos que dialogam e argumentam na praça pública. Mesmo monopolizando o poder da violência com uma de suas mãos, Diké estava atenta e participativa aos jogos da comunicação que intermediavam o ordenamento jurídico do espaço público. Seria por meio da comunicação e do postulado de uma justiça regulada, mas, descentrada de si mesma, que a deusa da justiça procurava equanimizar o ideal de justiça isonômica sob a medida expressa na outra mão daquela que carrega a espada. Se esta é a dinâmica mais elementar do direito e dos encontros culturais, então cabe à face hermenêutica da cultura teórica reconstruir o ideal de ordenamento público, onde o justo ordena-se, constitui-se, respeita, comunica-se, em últimas palavras, ordena em inclusões dialéticas não conciliáveis, mas dialogáveis, entre-o-si e os outros-de-si-mesmo.

São ecoantes as diversas mobilizações em defesa da Amazônia. Contudo, os interesses são diversos: preservações motivadas para a econômica de crédito de capitais, salvaguardas da Amazônia como área estratégica de abastecimento hídrico-alimentício, reserva de recursos naturais com potencial mercadológico para tornarem-se *commodities*, etc. A dimensão transcendental do capital e dos seus mecanismos de regulação da técnico-industrialização, do mercado, das políticas de Estado dos países com altíssima dependência fiscal sobre as atividades financeiras, etc., cada vez mais atua na constituição de uma cultura industrial em

que as personalidades se despertençam do mundo da vida e se vejam como atores técnico-formais capazes de se transcenderem, sempre que necessário, dos fluxos sistêmicos da natureza. Essa autoidentificação desconciliada, hierárquica e instrumentalmente austera para com a natureza, provoca um processo civilizatório continuamente autodestrutivo por quebrar as dinâmicas ecossistêmicas que proporcionariam a vida humana.

A desnaturalização e a busca constante por estabelecer em continuidade o processo civilizatório por meio de um ideal transcendente de desenvolvimento, fez com que esta civilização visse os limites humanos (no adensamento da industrialização no início do século XX e nas ocorrências das duas grandes guerras mundiais, etc.), nos limites dos recursos naturais manifestos a partir da década de oitenta – quando metamorfoseados em produtos de mercado (commodities agrícolas, pesqueiros, ambientais, energéticos, etc.) –, e o esgotamento das vivências e das culturas – quando pessoas e culturas descobriram que é possível pensar a vida sem a categoria civilizatória do desenvolvimento intermediado pelo mercado, pela indústria e pelo trabalho assalariado, dinamizados pelas atividades técnico-científicas e de capitalização. Diante disto, como pensar a guarda da natureza numa sociedade despersonalizada dela mesma, da natureza?

A despersonalização cultural da natureza representa também a constituição de indivíduos (pessoas) em que suas atividades mentais são balizadas por esta racionalidade restrita e unidimensional. Contudo, pessoa, coletividade, saberes e natureza, vivenciam-se e experimentam-se em um só fluxo (expressão que sugere a unicidade não estratificada e nem departamentalizada de suas existências). É neste fluxo que a cultura emerge. Enquanto humana e sob a ótica do conceito grego de *poieo* (ποιέω), a criação/emersão da cultura é revelada nas palavras de Paul Celan perceptível como ato fundamental de cultura

Esse Ainda-e-sempre só pode ser mesmo um falar. Mas não a linguagem simplesmente e supostamente também não somente a partir da palavra “analogia”.

Mas a linguagem atualizada, libertada sob o signo de uma individuação até radical, mas ao mesmo tempo também consciente de seus limites que lhe foram traçados pela língua, das possibilidades que lhe foram abertas pela linguagem, tendo me vista a individuação constante. [...]. Somente no espaçodesse diálogo se constitui o solicitado, reúne-se em torno o Eu solicitado e nomeado. Mas a esse movimento o solicitado, e como que tornado Tu pela nomeação, traz consigo o seu Ser-Outro. Ainda no aqui e agora do poema – pois o poema tem sempre essa atualidade única, pontual –, ainda nessa imediatez e proximidade ele deixa dialogar o que é mais próprios deles, desse Outro: o seu tempo. (CELAN, 2011, p. 178-179).

A cultura é algo vivo e de extraordinária dinamicidade. Seus matizes (arte, religião, narrativas, etc.) expressam esta mesma dinâmica em dois movimentos: de um lado, a da

vivência (*erleben*), do outro, a experiência articulada (*erfahrung*) em saberes significados, saberes das tradições (BENJAMIN, 1996, p. 170-171). Por meio da cultura, o mundo emerge do caos e ganha existência conceitual. A significação do mundo e sua criação são os mesmos, segundo a compreensão de Parmênides. O processo de significação do mundo é um ato simbiótico, selvagem, de bricolagem, onde corpo de “significação atuante” assimila “a si mesmo na totalidade do mundo” e o “mundo à totalidade de sua existência”. Os mitos, as narrações, são articulações entre convicções e intuições que se ascendem ao postulado do ordenamento cultural, mas, dinâmico e sensível às raízes da vida (CASSIRER, 2009, p. 17). A noção de natureza e a noção pública de ecologia não podem ser articuladas sem os atores carnis e narrativos do mundo amazônico.

As comunidades indígenas e quilombolas se vêm arrastadas pelos ventos do progresso, tal como acontece ao anjo de Klee – ao menos segundo a interpretação de Walter Benjamin (BENJAMIN, 1996, p. 222-232). Os gritos de socorro não chegam à cega Diké. A guardiã tupiniquim da justiça está apática às reivindicações daqueles que gritam por sua intervenção, pelas considerações inclusivas de seus ideais de vida e justiça. O Estado de Direito brasileiro ainda trilha as aqueles mesmos caminhos que se desfacelam, onde os rastros revelam os farelos de uma racionalidade positiva em frangalhos, e que dos ruídos de suas engrenagens “já sente a ferrugem lhe comer” (Zé Ramalho – Vida de Gado). É verdade que este paradigma de ordenamento é mais otimista positivamente com ordenamento estatal *per se* e com os seus doutrinadores tradicionais, com que, propriamente, a prática in-conclusiva e inclusiva da justiça. Seus olhos vendados para si mesmo e para o outro, inibi a jovem Diké de reconhecer-se narcisistamente naquele que roga contra o outro da cultura política, aquele que não se identifica no espaço sócio-geográfico de onde a própria dikémana. Porém, vendada, a Diké tupiniquim de traços romanos, cerra seus olhos na luta de cumprir o ideal de justiça, mas sem deixar de ser aquilo que ela mesma é: o si mesmo. Sua luta por compreender o outro esbarra no esforço de se manter intacta: é a forma como se institui as estruturas de identidade transcendente. Assim, se tranca “a porta pra todas as mentiras. E a verdade também, está lá fora. Agora, a porta está trancada (Ana Carolina - Trancado)”.

Após a conferência episcopal de Medellín em 1968, a teologia de cuidado para com os pobres e de suas libertações, provocada pelos ideais do Concílio Ecumênico Vaticano II, lançou-se num novo exercício de evangelização em que as práticas do julgamento e da ação deveriam ser antecedidas pelo ver participante (DUSSEL, 1989). No exercício participante do olhar, a Teologia da Libertação descobriu que todas as ações humanas (da mulher, do índio ou da índia, da agricultora ou do agricultor, da cidadina operária ou do cidadão operário, etc.) são

constituídas de significados e, por suas vezes, estes são tecidos e experimentados vivencialmente em contextos, em localidades. Não há ideal de justiça para com outro, sem uso da hermenêutica participativa. Não há outra imagem da justiça se não aquela em que o arquétipo da justiça se destranscendentaliza (HABERMAS,1994), veste-se com uma roupagem em que o tecido é composto pelos fios da cultura – os mesmos nos quais uma cosmovisão encarna e habita. Não há justiça sem simbiose e simbólica com o outro. A justiça ecológica e a justiça étnica só existem quando elas se realizam nos espaços e nas vivências dos mundos de seus concernidos. Só há justiça ecológica e étnica quando as narrações sobre a vida e o mundo ganham audição e participação de todos, quando as teologias se entrecruzarem participativamente na vida pública.

As narrativas indígenas sobre o mundo não são somente aquelas expressões de um povo que precisam ser conhecidas e confinadas. Mesmo que por meio de uma expansão dos paradigmas de teoria e ciência, o papel teológico das ciências humanas é a de liberar terapêuticamente para os herdeiros das ciências modernas, a religiosidade pelas vias que lhe mais são obstinadas: memória, vivência/experimentação, criação e comunicação. Estas dimensões quando assumem semântica numa cultura, elas revelam ali a consubstancialidade do humano. Ao assim pensar, despimos-nos do restritismo do regionalismo ontológico e, por assim enxergar, saltam-se aos olhos a conclusão de que todas as articulações semânticas são humanas, particulares e universais. Desta forma, mais do que monitoria técnico-matemático da natureza, as políticas ecológicas devem ser balizadas inclusive pelas experiências profundas do humano. As narrações indígenas da amazônia se expressam em memória, linguagem e participação vivencial; cantam-se, encantam-se e vivenciam-se natureza. A política e o direito ecológico somente ascenderam legitimamente quando as narrações sagradas dos povos indígenas, quilombolas e ribeirinhas, forem respeitadas e estudadas por uma ciência humana que retraz as categorias do “sublime” e do “divino” como centrais para se entender o humano e seu pertencimento àquilo que ele é em sua inteireza: a natureza.

REFERÊNCIA

BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas* (Vol. 01). São Paulo: Braziliense, 1996.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CELAN, Paul. *Cristal*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja latino-americana (1930-1985)*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1989.

GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

KANT Immanuel. *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita* (1784)

KANT Immanuel. *À Paz Perpétua. Um projecto Filosófico* (1796), Lisboa:Edições 70, 1990.

MARZAL, Manuel. *O rosto índio de Deus. Vozes: Petrópolis*, 1989

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GT 9: INTERCULTURALIDADE

Coordenadores

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC/SP, SP

Prof. Dr. Alain Pascal Kaly – UFRRJ

Prof. Doutorando Marcos Rodrigues da Silva – FURB

Profª Me. Selenir Gonçalves Kronbauer – EST

Ementa

As culturas e religiões afro-brasileiras e indígenas, presentes desde os primórdios na formação da sociedade brasileira, contribuíram efetivamente para a construção de sua identidade. Contribuição nem sempre reconhecida pelos grupos culturais e religiosos hegemônicos. Na atualidade, a sociedade brasileira passa por um crescente e vertiginoso processo de Globalização, provocando um maior contato entre diversas culturas e religiões, contato gerador de tensões e desafios. A interculturalidade é a tomada de consciência de que todas as culturas estão em um processo de gestão de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir mais plenamente o outro nos seus sistemas de interpretações. No entanto, traz também no seu bojo uma proposta de convivência pacífica e democrática entre as diferentes culturas e religiões. Proposta que pode contribuir para a constituição de uma sociedade mais equitativa, responsável e solidária. Este GT quer analisar e discutir os desafios decorrentes dos atuais processos de hibridação e pluralismo para as culturas, para as crenças e para as diversas linguagens religiosas, consciente da complexidade e dos riscos presentes nos processos derivados da interculturalidade, que se não forem bem compreendidos podem esconder desigualdades e intolerâncias.

A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO GUARANI: TERRITÓRIO E PALAVRA

*Victor Rene Villavicencio Matienzo**

Resumo

Atualmente, uma das maiores tradições espirituais do continente sul-americano vive o maior exílio da sua experiência do sagrado: a usurpação do seu território. O território no universo guarani manifesta a densa experiência histórica da revelação guarani. A dimensão histórica dessa revelação compreende-se na manifestação da Palavra humana, isto é, da realidade que autentifica o ser humano no mundo como ouvinte da Palavra. A Palavra guarani manifesta a densa relação do ser humano com o território; pois nele manifesta-se a realidade da vida humana no mundo. O território revela o lugar teológico e histórico do senhorio da Palavra humana sobre o mundo e da comunicação do mundo ao ser humano. O uso autêntico da linguagem humana determina a intensidade da experiência do sagrado. Neste sentido, a experiência do sagrado revela uma tradição na qual a relação do ser humano com sua história é apenas possível na relação semântica com a vida humana dada na *linguagem guarani* (*Nhëe*, fundamento da condição humana) e da relação poética com o território, dada na revelação do *canto humano* (*Nhemongoi*, a linguagem humana que expressa o sentido humano de adesão à verdade *ndaje*). A experiência da Palavra guarani foi anunciada para superar dois dilemas da humanidade no mundo: o problema do destino humano – entendido como um presságio inevitável – e da construção de humanidade – entendida como uma vontade de poder humana; nesta superação revela o verdadeiro sentido da experiência sagrada: a descoberta do humano e do seu território, no pleno exercício da liberdade. O cuidado do humano e sua relação com o território é a principal experiência religiosa do sagrado guarani. O objetivo dessa experiência religiosa é humanizar e, ao humanizar, produzir o conteúdo da Palavra como uma Palavra cantada, dialogada que apontam para a vida humana no território. Assim, pode se dizer que a revelação desta Palavra é praticamente a revelação da verdadeira condição humana no mundo. O processo de humanização passa pela capacidade de cultivar e cuidar do valor da Palavra, pois sem ela o território deixa de se humanizar.

Palavras-chave: hermenêutica, fenomenologia religiosa, tradição guarani, território.

Introdução

Para um melhor enfoque desta comunicação deve se observar as seguintes notas introdutórias. Elas dizem respeito mais a experiências do que teorias. No entanto, trazem luz às formas de compreender a “questão guarani”.

* Doutor em filosofia pela Universidad Complutense de Madrid. Professor da PUC Minas. E-mail: tiki@pucminas.br

- a) Trata-se duma abordagem hermenêutica, apesar das limitações epistêmicas para tal tratamento. As limitações estão determinadas principalmente pela abordagem na matriz da linguagem guarani e a maneira como se pensa e se sente nessa linguagem. A linguagem guarani corrige as incompreensões que ocorrem na comunicação para a mentalidade dos que pensam em português.
- b) Falar do universo guarani exige tempo, assimilação e compenetração de forma que não seja mais possível um construir um “objeto de estudo”, trata-se também de uma maneira existencial de explicar o sentido da mesma. Para pensar o mundo guarani, é necessária a assimilação da tradição por longos anos e isso não acontece da noite para o dia. Neste sentido, mal posso falar deste universo.
- c) Pode-se falar da “questão guarani” como a forma que emergiu na historiografia sul-americana e configurou uma tradição da qual fazem parte varias parcelas das sociedades originárias desde continente. Quando se fala de guarani, trata-se dos aspectos partilhados por tais parcialidades desde os elementos que caracterizaram, principalmente: a) a centralidade humana na linguagem humana, de onde se descobre sua unicidade e comprometimento com o mundo criado b) a dinâmica do vínculo com a terra-território como uma forma de entender o projeto criacional e sua dimensão universal na qual o ser humano não é central nem exclusiva; c) a vocação para liberdade humana condicionada pela assimilação da consciência dada na Palavra humana; d) a relativa importância dos meios e costumes diante do critério organizador de tais costumes - que se centraliza no *teko* guarani - por isso a relativa importância das formas culturais e da complexidade linguística da palavra nas palavras guaranis e) a importância da linguagem como caracterização do ser humano, não apenas como um estado de consciência, mas como a única caracterização da qualidade humana e, finalmente f) por tudo isso, a “questão guarani” caracteriza uma nação. Por isso, segundo conveniências de estudiosos, trato com a expressão “os Guarani”.
- d) A questão da revelação do sagrado apresenta uma radial condição histórica. Neste sentido a dimensão territorial e histórica não podem ser consideradas acidentais.
- e) O apelo à intelectualidade sul-americana para encontrar na linguagem sua identidade. Veja o exemplo de Guimarães Rosa, e a dificuldade de compreensão além das tradições do serrado mineiro.

- f) A necessidade de fazer deslocamentos epistêmicos importantes para entender as tradições originais sul-americanas, diante da ainda persistente tradição grega e latina, que distorce nossa aproximação ao universo guarani.
- g) Finalmente, a questão do território na dimensão da experiência espiritual é muito importante e definitiva, especialmente diante dos gravíssimos conflitos de terra e suas dimensões geopolíticas em toda América do sul.

Todas estas notas chamam para uma abordagem do universo guarani – que vale também para qualquer aproximação aos povos originais – que supere as fronteiras já muito delimitadas da cultura acadêmica *occidental* latino-americana e pense no horizonte da *Abya Ayala* (América do sul em língua dos Cuna) ou no horizonte da *yvy tenonde /yvy maraëi* (terra-sem-mal).

1 Aspectos da fenomenologia religiosa guarani: As Palavras preliminares

Em 1954 foram apresentados para discussão do mundo acadêmico fragmentos interessantes da fenomenologia religiosa guarani. Egon Schaden, naquele tempo um jovem professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, iniciava uma caminhada original nestas terras. Infelizmente uma caminhada curta no horizonte simbólico dos acadêmicos Brasileiros (SHADEN, 1976, p.2). Schaden estava sensibilizado para entender a tradição guarani a partir da experiência histórica da terra-sem-mal, dos relatos da destruição e criação do mundo, do modo como surge a vida e a morte, da relação pessoal e comunitária destes elementos na vida cotidiana das pessoas e das sociedades de origem guarani. Esses elementos da fenomenologia religiosa guarani foram registrados graças à experiência pedagógica com seu aluno, León Cadogan, um paraguaio para quem a fenomenologia religiosa guarani foi, antes que um dado antropológico ou etnográfico, principalmente uma experiência espiritual do sagrado. Cadogan foi, aos poucos, ensinando o modo de pensar guarani que lhe foi delegado pelos mesmos Guarani, diante duma situação extrema de genocídio da nação guarani praticada historicamente pelos fazendeiros que invadiam territórios guarani em nome da produção agropecuária. Efetivamente, em 1946, Leo Cadogan já dava a conhecer as tradições religiosas dos índios comumente chamados de Mbyá em publicações realizadas na Revista da *Sociedad Científica del Paraguay* e na impressão conjunta dos Anais da *Asociación Indigenista del Paraguay*. A vida de Cadogan estava muito relacionada à causa guarani pelo mesmo fato de ter nascido em território guarani e ser

herdeiro do legado do seus pais, emigrantes australianos, que estavam em busca duma utopia de vida, numa educação particularmente sensível à compreensão religiosa da alma humana.

As principais contribuições de Cadogan, com total apoio de Schaden, podem ser identificadas em três aspectos:

- a) na sua relação hermenêutica com os Guarani, que brota do tratamento fenomenológico provocado pela intensa relação de vida junto aos Guarani;
- b) na recuperação de autores que já tinham uma convivência e uma longa história de diálogo com a tradição guarani, o que lhes permitia estabelecer uma relação respeitosa e delicada, como aconteceu com Curt Unkel Nimuendajú (1982/1987/ 1993) e Alfred Métraux (1973/1996) e;
- c) uma leitura da etnografia guarani adequada à perspectiva da tradição guarani.

Em relação ao primeiro aspecto, destaca-se a recuperação das fontes primárias, produto da relação humana estável junto aos Guarani e não produto duma relação entre um pesquisador com seu objeto de pesquisa. Trata-se da aproximação hermenêutica que nasce da aproximação fenomenológica em que a iniciativa guarani manifesta-se no convite (*mbarea*). *Mbarea* é o espaço adequado para o encontro e diálogo. Em relação ao segundo aspecto, esses autores tiveram uma aproximação ao universo guarani como ouvintes da tradição narrada, e se limitaram a descrever tal narrativa. Os trabalhos elaborados na primeira metade do século XX por Nimuendajú e Métraux representam um marco descritivo impressionante tanto como dado etnográfico quanto como atitude de respeito e diálogo. Finalmente, o terceiro aspecto surge a partir do comprometimento com o projeto cultural guarani, que provoca uma releitura etnográfica dos registros anteriores ao século XX, com o qual se descobrem aspectos diferentes aos comumente aceitos pela academia crioula sul-americana e pela leitura ocidental colonial. Neste sentido, Cadogan e Schaden não enxergaram nenhum “índio”, apenas reconheceram pessoas vivendo na tradição; assim também, não enxergaram selvagens, pois não partem da leitura colonial da “civilização” de ocidente nem dos modernos projetos nacionais dos países latino-americanos; eles enxergaram grandes civilizações que pretendiam ser eliminadas da história original de Abya Yala (América do sul) pelos novos projetos econômicos de expansão da fronteira agropecuária e mineira.

Cadogan, na sua obra *Ayvu Rapyta* (1959/1992), apresentou a experiência espiritual das sociedades Mbyá Guaraní, que expressam também uma larga tradição presente em diversas sociedades de origem guarani, e que é conhecida como a experiência da linguagem humana ou Palavra guarani. O *ayvu rapyta* ou linguagem fundamental humana expressa a

capacidade de dizer, isto é, de dar sentido e significado à vida, e tal capacidade é tão profunda que pode “*ouvir-se*” na realização do modo de ser humano no mundo (*teko*). Esta relação, que modela o vínculo entre a palavra (*nhëe / ayvu rapyta*) e a experiência existencial de realização (*teko*), promove a principal característica da fenomenologia guarani.

A partir desta obra e sua releitura nas comunidades guaranis descobre-se a relação da *nhëe / ayvu rapyta* com o *teko*, que é semelhante à relação entre a linguagem e a vida humana colocada nos estudos de fenomenologia religiosa. O uso da linguagem humana ou palavra guarani pode levar ao ser humano ao verdadeiro (autêntico) modo de ser no mundo (*teko ete*).

2 A humanidade é apenas Palavra: identidade e destino pessoal

A partir dos trabalhos de Nimuendajú e Cadogan, existe certo consenso em definir a condição humana através da capacidade de relacionar-se com a palavra *nhëe / ayvu rapyta* e, assim também, entender a linguagem como a fundamental condição humana. Pela linguagem humana (*nhëe / ayvu rapyta*) se compreende a única e real condição humana, revelada naquilo que caracteriza o indivíduo como a unidade pessoal mais importante dotada de sentido (outorgada pela qualidade semântica da sua linguagem) e da liberdade (principal característica humana definida como *ijambae*, isto é, não ser escravo, ao mesmo tempo, ser dono e senhor dos seus sentidos, *nhëe ija* (MELIÀ, 1988, p. 65ss). Porém, a compreensão de tal condição humana depende da tradição transmitida pela comunidade que acolhe as pessoas no seio da palavra guarani. Assim, com ajuda dos donos do saber humano, conhecidos como *arakuaa ija*, cada pessoa descobre a palavra fundamental para si.

A condição humana, decorrente da comunhão com a palavra guarani, está colocada na ordem teológica. Entenda-se por essa ordem, o resultado duma profunda orientação do modo de ser guarani (*teko*) e que atinge seu caráter transcendental a partir da compreensão da sua realidade histórica no mundo. Este estado de consciência permite acessar à origem (*tenonde*) e ao fundamento (*apyta*) da existência como uma experiência evidente e plena onde o *aquém* permite a experiência do *além*. Por isso, a experiência da palavra guarani é mais que um registro etnográfico ou antropológico, trata-se da principal componente guarani, a saber, sua dimensão teológica que fundamenta seu modo de ser primordial (*teko tenonde*). Portanto, para tratar disso deve-se ser um bom *teólogo* guarani.

A palavra guarani não caracteriza de forma genérica a todo o humano. O humano é profundamente particular – note-se que nessa qualidade pessoal define-se a liberdade humana (*ijambae*) – pois a palavra oferece a identidade e autenticidade única. A palavra não é um

“logos” genérico que diz substancialmente o que é humano de forma universal; é uma razão pessoal que diz respeito à qualidade da pessoa humana, e isso desde as particulares condições de cada ser humano. Essa razão é revelada e manifestada no modo de ser da pessoa, o que se chama *teko*, e que na dimensão comunitária destaca-se com a expressão *nhande reko*, isto é, nosso modo de ser. Neste contexto a ideia de autoridade não origina o comando, apenas garante que cada pessoa possa desenvolver sua própria condição humana de ser livre. Por isso as assembleias são o principal palco da participação pessoal na toma de decisões da comunidade, e suas decisões devem colocar a pessoa humana como prioridade.

A explicitação da palavra como o fundamental da condição humana deve ser o resultado da reflexão dos *arakuaa ija* (pessoas que são verdadeiras proprietárias do saber). Para evitar uma leitura platônica da condição humana, a condição humana da palavra significa principalmente a qualificação do humano a partir das condições livres para encontrar o próprio caminhar (*nhembiaka*). Neste sentido, não existe um caminho e destino marcado, as palavras são cultivadas assim como as pessoas reflexionam enquanto caminham pelo bosque, isto é, enquanto vivem no mundo. Para o guarani, o caminhar representa uma atitude reflexiva e de busca do sentido da existência humana.

Não existe uma destinação determinante da palavra na formação humana, mas ela é contingente a sua condição existencial como fundamental de ser livre, por isso existem muitas palavras que compõem o amplo sentido do universo na tradição guarani. Assim, cada pessoa é convidada a descobrir a sua condição particular na qual sua palavra comunica o sentido da existência humana.

Toda pessoa nasce com uma palavra, isto é, um discurso potencialmente capaz de articular todos os sentidos e significados da sua existência humana. Na medida em que se conhece e aprofunda qualquer aspecto antropológico da vida cultural guarani, revela-se um discurso organizado que pretende articular os significados da realidade humana. O modo de pensar guarani entende que cada pessoa está convocada, no mais íntimo, a exercitar uma tarefa primordial: cultivar a arte da emissão da sua palavra. Para tal efeito, é necessário exercitar a palavra nas diversas formas narrativas e reflexivas que compõem a vida, e alcançar sua forma mais perfeita: deixar fluir a palavra como um dom criativo e poético, que é a expressão mais significativa do modo de ser humano no mundo. Neste contexto compreende-se o canto (*nhemongoi*) como fonte da reflexão humana (*nhemongueta*).

Em guarani não existe um conceito similar para falar de religião. No entanto, o sentido dado aos diversos elementos culturais pode oferecer elementos para uma aproximação da noção da religião guarani. Neste sentido, duas ideias aproximam na compreensão de religião:

a primeira, *teko marangatu* que aproxima-se ao significado de “modo de ser verdadeiro”, que explica o modo de ser correto como uma realização do *teko*, e não tanto como uma prática clássica da religião e sim como um comportamento; e outra que usa a expressão *mboroguirovia / mboroguyrovia* que se refere à fé como um processo de conversão ao “modo de ser” (*teko*). No entanto, as duas ideias não significam necessariamente práticas duma religiosidade, e sim da descoberta do projeto da palavra que caracteriza a particular existência humana. Este é o contexto teológico- religioso guarani no qual encontra sentido o deixar fluir da palavra como dom poético natural de cada pessoa.

A condição humana é definida precisamente neste contexto teológico-religioso. Por isso a experiência religiosa guarani, entendida, principalmente, como uma experiência teológica, se define na centralidade humana da pessoa e sua verdade. Tal empreendimento exige a combinação de três noções, a do princípio e fundamento (*apyta / ypy*), a da linguagem fundamento (*ayvu / nhëe*) e a do modo de ser (*teko*). Estas três ideias falam da qualidade humana, teologicamente concebida pelos Guarani, como uma orientação fundamental de vida que determina a qualidade significativa da vida a partir da capacidade de poder falar autenticamente de si, com uso da linguagem fundamental, e transformar toda sua atitude de vida (*teko*). O seguinte fragmento do capítulo II de a obra de Cadogan, também conhecido como *Ayvu Rapyta*, coloca a palavra guarani em relação à profunda origem teológica da “origem do futuro linguagem humano”. Neste fragmento se afirma que a medula – aquilo que estrutura o ser humano como algo vital, com alma (*tekove*) – é sua palavra (*nhëe*) – que é ao mesmo tempo seu alicerce (*ayvu*) – e que brota do amor:

El verdadero Padre Ñamandú, el primero,
[...] Habiéndose erguido,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de sus sabiduría creadora,
concibió el origen del lenguaje humano.
[...] Habiendo concebido el origen del futuro lenguaje humano,
[...] antes de tenerse el conocimiento de las cosas,
y en virtud de su sabiduría creadora
del origen que el amor le concibió. (CADOGAN, 1992, p. 31-41).

A concepção da Palavra não é passiva, sobretudo é uma constante questão sobre como atuar no mundo, ou como ser do mundo. Neste sentido a tradição guarani coloca no modo de ser (*teko*) o valor transcendental das palavras que lhe fundamentam como ser humano. Tal palavra adquire importância histórica apenas na sua realização humana. Daí que a reflexão destes assuntos acaba sendo, praticamente, um exercício necessário de releitura e de

orientação fundamental dos atos humanos. Este exercício reflexivo leva ao constante discernimento dos atos humanos para alcançar a perfeição, pois assim também se pode alcançar entendimento daquela palavra que fundamenta a real condição humana:

Los que rezaron en buena forma,
 Los que poseyeron entendimiento,
 Han alanzado a perfección,
 Se dirigen hacia su futura morada
 [...] Los que carecieron de entendimiento,
 los que se inspiraron en la mala ciencia,
 los que transgredieron contra los Situados de encima de nosotros,
 se fueron en mala forma, sufrieron a metemscosis” (CADOGAN 1992, p.97).

Ao longo da história guarani, a esta compreensão da teológica guarani inspirou movimentos messiânicos para a reivindicação dos territórios, por meio da caminhada para a morada eterna onde abunda vida boa (*teko kavi*). O local onde se pode comungar com essa tradição teológica, foi registrado com a palavra *kandire*. *Kandire* é o lugar mas também é a presença onde se encontram os antepassados e especialmente o Pai primeiro gerador da vida e doador da Palavra guarani.

Na história das sociedades guarani ocidentais, no pé de monte andino, foram registrados importantes movimentos de resistência contra os ataques dos espanhóis ao seu modo de viver e conceber o mundo. O *teko guarani* comunicava a consciência teológica que caracterizava esses movimentos; seu apelo tinha grande repercussão pessoal e social; tinha a capacidade de mobilizar todos os guarani para preservar uma vida melhor, seja por uma conveniência geopolítica e social, seja por uma necessidade existencial pessoal de entender-se no mundo. Os historiadores manifestaram também sua perplexidade diante de tais movimentos, que não poderiam ser apenas caracterizados como movimentos sociais ou de resistência cultural, pois a forma como surgiram estavam moldadas em concepções teológicas e de cunho profundamente pessoal existencial. O principal exemplo está no último movimento guarani liderado por Apioeki tupã (1892), um líder carismático que cuidava um discurso onde o território e a realização pessoal fundiam-se no desenvolvimento da terra onde há vida boa.

A experiência da teologia guarani tem uma grande abrangência já que se encontra desde os movimentos messiânicos e proféticos dos conhecidos pela historiografia como homens-deuses ou “homens-tüpa”, até nos profundos e particulares sonhos duma pessoa. Os líderes desses movimentos usavam palavras da teologia guarani na qual as pessoas encontravam inspiração na participação das lutas contra todo que atente o cuidado do *teko guarani*. Esses líderes promoveram o desenvolvimento da experiência pessoal, vivenciada

como a capacidade de pronunciar um canto que comunique o sentido de seu existir, e da adesão ao modo de ser guarani (*teko guarani*).

Esses líderes não tratavam aos guaranis como um coletivo sem identidade pessoal. Para eles cada pessoa era um estado profundo de liberdade, daí sua definição de sem-dono (*ijambae*), aplicado aos seus principais seguidores, resgatam o caráter pessoal da relação com sua tradição teológica. E neste contexto entendia-se a humanidade como consciência da linguagem fundamental (*Ayvu Rapyta*) resultado da reflexão e discernimento dos atos humanos (*teko*), e por isso, que uma atitude ou um gesto ou um sonho ou uma palavra eram importantes indicadores e sinais do modo de ser (*teko*) que merecem ser constantemente analisados (*nhemae*) e refletidos (*nhemongueta*).

A palavra guarani revelada pelos Mbya e explicitada no *ayvu rapyta* (fundamento da linguagem humana) transcende o plano mental conceitual para a dimensão da criação do universo. As narrativas guarani afirmam que todo guarani é concebido por a palavra *ayvu rapyta* oferecida por Nosso Pai (*Nhanderu vusu*) para se fazer partícipe do fundamento da palavra; ou dito por Melià, a condição da pessoa humana se resume a “um ato poético de encarnação da palavra, toda a vida do mesmo será a recriação deste ato inicial por diversas formas” (MELIÀ, 1991, p. 88). Neste sentido, a experiência humana do nascimento e da morte é interpretada como uma experiência original, que parece cumprir a função de recordar o pertencimento à realidade universal da palavra. Deste modo, a relação do guarani com a palavra consolida a forma teológica de entender-se num mundo como parte do mesmo e que está representado por sua principal evidência: estar numa terra ou território aonde é possível esta experiência.

A tradição guarani trata do estar na terra como uma experiência de revelação do Pai e como uma necessidade de reencontro com Ele, dado na sua relação com a Palavra. O pai foi também representando na cultura contemporânea guarani pela imagem dos antepassados que participam da festa (*arete*) na presença do *kandire*. A relação com o Pai é uma forma de expressar esta necessidade do vínculo estreito com a palavra perdida nas diversas circunstancia da vida. Neste contexto os seres sagrados (aves, plantas e seres na forma de pedras e campos) participam na condução das pessoa ao Pai.

Esta experiência está profundamente expressada no ato do caminhar pelo território (*nhembieka*). Trata-se inicialmente do caminhar inconsciente que é interrompido pela manifestação dos seres sagrados. Estes lembram o vínculo da humanidade como o Pai que lhes deu uma palavra fundamental. Por isso que o modo de ser (*teko*) é a maior expressão histórica da relação duma pessoa, duma comunidade, ou duma tradição com seu alicerce, que

é a Palavra dada pelo Pai. A isso se pode remeter o estado de autenticidade guarani (*a + nhëe + ete* ou *anhete*).

3 A experiência da palavra: origem da experiência do sagrado

A relação da palavra (*nhëe / ayvu rapyta*) com o modo de vida humano (*teko*) não acontece por iniciativa ou vontade humana. A palavra revela-se por meio de sinais da natureza, do universo ou do mesmo comportamento do ser humano. Sua revelação manifesta-se autônoma da intencionalidade humana. Nesta revelação o ser humano não tem nenhum controle, pois a magnitude da sua mensagem é de tal envergadura que nenhum ser humano seria capaz de esgotá-la em sentido pleno. A Palavra brota no silêncio da consciência humana e organiza os significados da vida da pessoa humana, revelando-lhe o verdadeiro sentido para o ser humano, que é, em princípio, a descoberta do seu próprio modo de ser no mundo com os outros humanos. Por isso, a experiência do sagrado caracteriza-se pela preparação para melhor vigiar os sinais da palavra fundamental humana. Neste sentido, a principal atitude humana deveria ser cultivar a oração e discernimento afim de distinguir, nos atos e nas palavras humanas, o princípio do bem e do mal, do sagrado e do profano, da verdade e da falsidade, que organiza o significado da humanidade.

Neste contexto, a ideia guarani de religião, traduzida como *teko marangatu* entre os Mbya guarani e traduzida como *mboroguirovia / mboroguyrovia* entre os Guarani ocidentais do pé de monte andino, não combina com a cosmovisão platônica disseminada no ocidente, como *religare* do mundo material e profano com o mundo original espiritual e sagrado. Para o guarani, a religião é a forma como o ser humano descobre a sua palavra primordial, que revela-se na realização do seu modo de ser (*teko*) como realização pessoal, como realização com os outros (*nhande reko*) – que corre no plano da reciprocidade (*mborerekua*) dada no convite (*mbarea /parea*) – e com o cuidado da terra (*tekoha*).

Esta busca de sentido concretiza-se num longo caminhar existencial, para cujo efeito existem muitas narrativas guarani que sinalizam o caminho e treinam a compreensão guarani acerca da vida como um todo. Como consequência desta experiência, as pessoas evocam o modo teológico da descoberta das primeiras palavras humanas, da origem da significação humana da beleza e da profundidade para manifestar o verdadeiro canto da vida.

Por isto, e sem perigo de cometer erros, poderia afirmar-se que o modo de ser (*teko*) é a verdadeira religião guarani que coloca na realização humana a única forma de comunicação

do sentido realmente religioso, e aonde a palavra enquanto canto se torna a mais bela expressão existencial.

O modo de ser humano (*teko*) é a principal revelação da teologia guarani, que se faz consciência viva na palavra (*nhëe /ayvu rapyta*), o que está além da pluriformidade de discursos e interpretações ou formulações dogmáticas e definitivas produzidas pela religião; o *teko* é, no entanto, uma vida que se faz cada vez mais evidente na sua relação com a palavra, e por isso o *teko* mostra-se também atual nos relatos da palavra guarani, narrada nas mitologias e nos hinos e textos sagrados. A Palavra é imanente à existência humana e a existência humana é transcendente nas palavras. O sagrado é imanente à realização humana e a realização humana é a transcendência do sagrado. Assim, mesmo que soe repetitivo, a realização humana é a realização humana, já que no humano está toda a essência do sagrado que se coloca em forma de palavra / sentido. O *teko* é uma forma de realizar a ordem sagrada da condição humana (Cf. MELIÀ, 1991, p.61; NIMUENDAJÚ, 1987, p. xxxiii) e tal condição é dada na apropriação das palavras da linguagem fundamental humana. A revelação da palavra acontece na realização humana.

Portanto, pode afirmar-se que a religião guarani *não* une o sagrado com o profano, pois o sagrado e o profano são parte da mesma realidade porque desde sua origem sempre estiveram atados (*ligare*) e não precisam de ser reatados (*religare*), e sim apenas aceitar que tudo tem uma dimensão transcendental que deve ser “palavreada”. As consequências desta visão teológica são importantes, como o fato que também não exista separação entre o mundo dos vivos e dos mortos; que a busca da famosa terra-sem-mal não seja apenas uma utopia (*utopus*), porque para o guarani é uma realidade histórica no tempo e no espaço (*topus*); que a realidade está além do bem e do mal.

Por tudo isso, a principal característica da *religião* guarani não consegue expressar-se com ídolos ou com templos sagrados mas, com sua capacidade de proferir uma palavra, *nhëe/ayvu rapyta*, que oriente seu autêntico modo de ser *teko*. Assim, a expressão religiosa principal apenas pode ser revelada nas palavras que acompanham os atos humanos. Daí que a religião guarani tenha maior afinidade com o conceito latino de *relegere* – e não *religare* – que define uma conotação reflexiva da experiência humana, ou uma relação de volta ao encontro do valor semântico da mesma existência. Neste sentido, qualquer aspecto ritual nas suas formas narrativas (mitos, orações, cantos) ou nas suas formas de celebração, projeta os mesmos elementos semânticos e simbólicos que orientam a existência humana no seu sentido verdadeiro.

A palavra *nhëe/ayvu rapyta* surge no formato ritual dos sons do canto e dos ritmos da dança. Este formato reconhecido como dançar cantando (*mbirae*, *mbi* = pé e *rae / ae* = aquilo que do qual fala-se) manifesta-se no *ayarise*, que é o canto geral executado a dois coros, que relembra o caminhar guarani. Ainda que estas formas rituais sejam muito celebradas nas comunidades guarani, elas oferecem oportunidades para as pessoas comunicar sua mais profunda experiência dentro duma ordem reflexiva mais que apenas ritual. A palavra torna-se narrativa duma tradição e da pessoa que comunga dela, de maneira que não seja apenas uma referência retórica e cultural mas, principalmente, a memória da sua caminhada na busca da sua palavra celebrada no desejo de realização da terra-sem-mal, um lugar em permanente construção e reconstrução.

As celebrações guarani pretendem a integração da realização humana (*teko*) – que é caracterizada por uma caminhada ao longo da vida – com a palavra humana (*nhëe*) – no sentido antigo da palavra *ndaye* que significava “ouvir uma verdade”. Hoje, as celebrações configuram definitivamente o comprometimento com a própria caminhada de vida, não exclusivamente como um processo pessoal, mas também comunitário, já que toda releitura da realidade é construída desde a tradição herdada pelos antepassados e sonhada como legado para as futuras gerações. Historicamente as celebrações, principalmente nas “festas” (*arete*), aconteceram nos padrões da mitologia clássica guarani, onde os *karai*, seres sagrados, representam o caminhante e sua intimidade com a palavra, como modelo que ilumina e orienta a caminhada das sociedades guarani (MELIÀ, 1991, p. 70-71) – note-se que um dos aspectos que mais define as sociedades guarani indica como “um povo que caminha” (MELIÀ, 2002, p.14-21), ou uma nação que está sempre num estado de migração ao centro do território humano aonde as palavras se confundem com a realização humana e o humano se revela como prodigiosa manifestação da semente do Sagrado.

4 A palavra uma experiência do território.

A experiência religiosa guarani da Palavra é uma experiência teológica de caráter discursivo-narrativo cosmológico, psicológico e mitológico realizado por pessoas concretas que vivem e tentam explicar tal experiência (Cf. MELIÀ, 1992, p. 59). Por isso esta experiência religiosa concentra-se na dimensão reflexiva da pessoa humana e na relação com os outros humanos que oferecem testemunho da palavra. As manifestações classicamente entendidas como religiosas, em especial na sua dimensão ritual, dogmática ou litúrgica, não definem precisamente a experiência religiosa do sagrado guarani, apenas a colocam em

evidência. A experiência humana, dada na compreensão da Palavra (*nhëe / ayvu rapyta*) revelada no projeto pessoal que promove, revela no comportamento (*teko*) que realmente inicia o processo do adensamento pessoal no seu projeto de humanização ou de “palavração” do significado da vida. Esta centralidade nas atitudes humana inicia-se no processo de articulação com o principal horizonte significativo guarani, o território (*yvy*).

Elio Ortiz Garcia, nascido ao interior da comunidade guarani, vive e pensa profundamente esta relação com a palavra, e pode ser chamado propriamente de teólogo guarani. Ele revela ao mundo ocidental os distintos matizes do território na semântica guarani, a partir da sua obra “Toponimia Guarani del Chaco y Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico” (ORTIZ, 2004 p. iii-iv). Esta obra merece maiores estudos e apresenta o grau de importância do território/terra no horizonte significativo da palavra guarani. Fragmentos desse texto lembram a riqueza de experiências teológicas presente em todos os países membros plenos do Mercosul e da Bolívia, nos quais as sociedades guarani estavam permanentemente estabelecidas, e que hoje apenas restam os nomes em guarani.

Toda experiência religiosa guarani ocorre num marco histórico de revelação e ele é fundamental na determinação do vínculo humano com a terra. Quatro aspectos que articulam esse evento histórico. O primeiro aspecto está representado pela centralidade histórica da pessoa humana, como realidade emblemática da condição sagrada oferecida como fundamento na sua capacidade acolher a palavra e assim de lhe fundamentar como humano. Esta experiência acontece ao longo da caminhada humana pela terra. Neste contexto é a terra que se comunica (fala) com o homem através das criaturas, revelando-lhe sua origem e seu destino final. A terra é real ao extremo de ela ser imanente à transcendência da palavra comunicada.

O segundo aspecto é a noção do tempo como plenitude ou realização transcendente que é alcançada pelos ciclos cósmicos – especialmente pelo ciclo lunar – que revela a plenitude do tempo para os projetos humanos (tempo pleno é tempo de festa, também entendido como *arete*) que marcam os ciclos de criação universal – especialmente pelo ciclo solar – que renova os vínculos vitais com a terra e o território e fazem da terra uma terra terna no oriente (*yvy yaguiyembae*) e potencialmente vital (na perspectiva negativa, o tempo carece de sentido e provoca os tempos de destruição universal do mundo da terra).

O terceiro aspecto refere-se à capacidade narrativa da consciência humana de ser algo no tempo, que se caracteriza pela forma de autocompreender-se no universo a partir da ciência de transformação e recriação do universo. A consciência brota da Palavra como um agente ativo e não passivo. Pela Palavra transforma-se a natureza que a recria poeticamente, por meio

dos cantos de contemplação da terra. As palavras evocadas nos mitos do trabalho (Cf. VILLAVICENCIO, 2009, Anexos, p. 61ss) apresentam a palavra como portadora de ciência (*arakuaa*) capaz de transformar a realidade do mundo desde a compreensão profunda da mesma realidade. A palavra ordena uma realização e o território responde esse chamado revelando extensos cultivos de milho, mandioca, feijão, abobora e farta criação de animais. Porém existe uma ciência falsa que aparenta domínio da palavra e é causante de enganos. Será o próprio território que responderá esses enganos com transformações que causam destruição do universo. A destruição do universo é a resposta diante das pessoas que não portam as palavras sabias da ciência (*arakuaa*).

Finalmente, num quarto aspecto que se refere à experiência do sagrado presente nas narrativas onde se apresenta a terra como o lugar que manifesta o poder de criação e de destruição da palavra humana. Neste contexto apresenta-se ao projeto humano da terra-sem-mal, um lugar sempre presente no território, que identifica o ponto de encontro da humanidade consigo mesma – na sua origem (no encontro com o Pai) e seu destino (descoberta da sua verdadeira palavra/canto).

Esses quatro aspectos colocam o território no horizonte da terra-sem-mal. As narrativas guarani permitem essa articulação por que: a) relatam a consciência do caminhar na terra como um processo de amadurecimento humano; b) apresentam a festa (*arete* = plenitude do tempo) como momento pleno de comunhão da palavra no território e como o signo da comunhão plena dos bens da terra entre as pessoas e o seres do universo, o que acontece no tempo real específico da festa – tempo de reciprocidade; c) desenvolvem o conceito de liberdade humana como uma realização teológica da Palavra guarani, que inicia-se no convite como a expressividade mais densa da reciprocidade guarani. Estes temas articulam, ao mesmo tempo, três grandes linhas reflexivas da fenomenologia guarani: a experiência do prodigioso / sagrado, as tensões entre o bem e o mal e a necessidade de reconhecimento, de abertura e de diálogo com as distintas realidades (os outros) do universo.

5 A palavra: um caminho no território.

A relação da vida humana com a palavra está historicamente representada pelo ato de *estar a caminho* pelo território. Este atotem caráter pessoal mas não individual. É um caminhar em companhia dos outros, nas trilhas da tradição, pois são os outros que compartilham suas vidas pelo largo caminhar em busca do Pai. O território é o lugar onde é possível caminhar em comunidade, onde revela-se que a realização humana está segmentada por uma

comunicação intersubjetiva da palavra que personaliza e socializa o caminho da humanidade. A comunidade oferece um legado que permite à pessoa reconhecer-se como humana. Ela lhe oferece as palavras para descobrir a sua autêntica e pessoal palavra que lhe vai permitir sua humanização. Por isso, se pode dizer que a construção da qualidade da pessoa humana está sendo trabalhada no horizonte duma comunidade que lhe acolhe e lhe oferece a possibilidade de descobrir sua Palavra fundamental. Apesar de que os passos da caminhada são pessoais, estes foram iniciados com o apoio das mãos protetoras da comunidade que não o deixaram cair e que lhe motivaram na busca do caminho onde a pessoa pode integrar-se com sua condição humana.

No território descobre-se o modo de ser no mundo, isto é, o lugar especial onde o ser humano *está a caminho* (em busca do Pai na mitologia) em busca da sua palavra. O caminho costuma ser entendido como *rupi*, o que na realidade significa “ao longo de”, “por meio de” e inclusive “durante” (*ararupi*). Lembra um estado de permanente busca. Muitos identificam esta familiar compreensão às diversas experiências migratórias das sociedades guarani, em busca da terra-sem-mal. Por isso que o caminho sugere o encontro com o território perfeito, terra-sem-mal, *yvy imarãe*, que costuma ser verdade cada vez que celebra este tempo, pois nele costuma acontecer a plenitude de todos os tempos (*arete* - festa). No *arete* a terra apresenta sua verdadeira realidade, a saber, um lugar perfeito que está ao longo do caminho, como um lugar de descanso que de repente revela o verdadeiro lugar e tempo perfeitos (*aretea* = lugar do tempo perfeito = lugar da festa). O território é o lugar onde o caminhar manifesta a principal prova da existência humana. Sem território não existe vida humana, pois ele é a fonte da produção de vida por excelência. O ser humano é uma relação territorial com o sentido de vida: na terra desenvolve o sentir humano.

No entanto, o ser humano sabe-se que *está a caminho* pela função significativa da linguagem humana (*nhëe*). Assim, ele entende-se totalmente autônomo do território, na condição de ser livre, ainda que totalmente dependente dessa relação. Para um guarani, a pessoa humana está definida pelo modo de ser, *teko*, relatado no caminhar nesse território, e assim estabelece uma forma adequada para de cuidar dele, *tekoha*. O cuidado do território consiste em não estabelecer relações agressivas ao meio ambiente. O território como lugar de manifestação do *teko*, e não apenas um meio para a vida (*tekove*), é a mesma vida: destruir o mundo e matar a mesma pessoa, recriá-lo é construir humanidade. Para Melià, não existe *teko* sem *tekoha* (MELIÀ, 1991, p. 64), porque a espiritualidade humana está na relação histórica dada na sua relação com a terra. *Tekoha* representa o sonho guarani que está colocado nas narrativas da primeira terra boa *yvy tenonde*, primeiro lugar narrado pelos guarani.

O território parece uma representação não terminada da primeira terra criada, *yvy tenonde*, pelo Pai (CADOGAN, 1992, p.48ss), no qual o ser humano pretende alcançar a perfeição. O território é também concebido pela virtude criadora do Pai como o lugar em que é possível criar uma morada e onde os seres humanos possam crescer e alcançar sua palavra principal (o canto) que os qualifica como humanos. O uso do território como morada potencializa o poder da compreensão da Palavra, pois que sem essa palavra e sem a terra “não poderão nossos filhos, nossas filhas prosperar” (CADOGAN, 1992, p. 57). O território não é um ente anônimo ou inocente; é, sobretudo, o único plano de realidade que interfere e comunica-se com o ser humano para provocar o encontro com o Pai. Este território será conhecido potencialmente como uma terra-sem-mal, onde a expressão de felicidade está representada pela relação paterna e amorosa:

Habiendo creado, en su soledad, o fundamento del lenguaje humano; habiendo creado, en su soledad, una pequeña porción de amor; habiendo creado, en su soledad, un corto himno sagrado, reflexionó profundamente sobre a quien hacer partícipe del fundamento del lenguaje humano; sobre a quien hacer partícipe del pequeño amor; sobre a quien hacer partícipe de las series de palabras que componían el himno sagrado” (CADOGAN 1992, p. 35).

El verdadero Padre Ñamandú, o primero, [...] dijo: [...] Aquello que yo concebí para refrescamiento (moderación) haz que se aloje en el centro del corazón de nuestros hijos. Únicamente así, los numerosos seres que se erguirán en la morada terrenal, aunque quieran desviarse del verdadero amor, vivirán en armonía (CADOGAN 1992, p. 57).

A palavra é como um alimento que impulsiona ao ser humano para a busca do Pai. Ela persiste na consciência e inclusive metamorfoseia-se na presença de animais e plantas, em especial certas aves e árvores que conseguem comunicar-se com o ser humano. O território tem uma “roupagem” que se mostra na sabedoria das plantas, tal como insinuam os mitos da criação dos alimentos (ORTIZ, 2009, p. 67-68), assim como nos relatos dos animais que se comunicam com as pessoas. O objeto destas narrativas é despertar a palavra interior humana que nasce do apelo territorial. A palavra é como uma semente que nasce como resultado da provocação do território que fala por meio da exuberante natureza que não apenas carrega os nomes guarani, mas comunica a palavra guarani adequada para cada pessoa.

Conclusão: O território lugar vital e transcendental

O estado primitivo da consciência humana guarani refere-se ao território como uma entidade que se intercomunica com os seres humanos, que se revela e se oculta. O território é

como uma força vital que provoca uma admiração, que provocam as primeiras perguntas sobre o sentido do estar no mundo. O território também esconde mensagens da linguagem fundamental humana *ayvu rapyta* e é capaz de escutar e sussurrar as primeiras palavras, súplicas e cantos do ser humano. Nos caminhos pelo mato que o guarani descobre as palavras transcendentais para a vida. Por isso, a característica guarani, de homem meditador, rezador, ou pensador, apenas estabelece-se no âmbito do território, lugar amplamente documentado como lugar de passeio, lugar de reflexão, lugar de amadurecimento dos grandes líderes espirituais guarani.

O território não é apenas o meio ambiente; seria como negar sua verdadeira natureza que é, sobretudo, a da comunicação da vida que emana criativamente em tantas formas, e que sempre seduz ao olhar contemplativo do guarani. Poder-se-ia dizer que esta interação entre o homem e o território é tão íntima que o homem apenas é o colaborador nessa emanção de vida abundante. Assim sendo, os Guarani atribuem essa abundância de vida aos estados espirituais mais profundos, pois demonstra como uma pessoa ou comunidade conseguiu se harmonizar com o território fazendo de suas sementeiras grandes terras férteis em produtos e das suas vidas uma eterna festa (*arete* / tempo pleno). Historicamente, os grandes líderes religiosos guarani eram reconhecidos, entre outras coisas, pela sua relação prodigiosa com o território, e os frutos desta relação eram finalmente usados nos convites (*mbarea*) para a festa. A festa consegue sintetizar o modo de ser guarani ao administrar o território, já que nela coloca-se em evidência sua boa administração, sua prudência e sabedoria dentro de valores donde a solidariedade, a reciprocidade (*mborerekua/joouepy*) e o amor ao próximo persistem, quer dizer, todos os valores contrários, segundo o mito do trabalho, que inspirarão a ambição, o aproveitamento e o uso indiscriminado da terra. O bom relacionamento com o território está inspirado nas palavras que a tradição deixou de geração em geração aos Guarani de hoje e que coloca o território como o espaço mais sagrado donde se configura o ser no mundo junto a sua comunidade. Por uma perspectiva antropológica, Xavier Albó diz que território para os guarani é um conceito que diz muito mais que apenas terra, “implica además todo un conjunto que abarca bosques, vertientes, ríos, flora e fauna con los que se convive y por los que se va transitando” (ALBÓ, 1990, p. 62).

Por estes motivos se pode afirmar que o território é uma experiência cultural que resgata a tradição de povos e sociedades agrícolas que tem um grande conhecimento de bio-sistemas ecológicos e que faz do mesmo território um patrimônio cultural biogenético. Esta forma de entender considera o território inseparável da função vital para a tradição guarani, já que permite um grau de intimidade pelo qual é impossível pensar em *teko* guarani sem pensar

no seu vínculo com a cultura do milho, da mandioca, do feijão, das abóboras e outros frutos que bem identificam e caracterizam a fronteira agrícola guarani. Um guarani é guarani quando come o que sua arte de relacionar-se com a terra produz, em parceria com as forças da natureza presentes no território; um guarani deixa de ser humano quando nada pode produzir na terra, e o que come vem dum território estrangeiro. Nesta última circunstância, surge a miséria e a fome, sinais de uma eminente destruição do mundo já anunciada, curiosamente, pelos mitos da destruição do mundo.

Neste sentido, a expressão guarani *tekoha*, pode traduzir-se como o lugar que permite o desenvolvimento do ser na realização do *teko*. O *tekoha* é uma forma de cuidar o território como um lugar de equilíbrio para o sustento da vida humana. Por este cuidado, as formas agrícolas de produção estabelecem os modos culturais guarani de distribuição dos bens, de produção não predadora; e tais formas, altamente tradicionais por seus princípios comunitários de produção (*motirão*) e de distribuição recíproca (*jopoeypy*), permitem uma produção equilibrada, um cuidado do equilíbrio dos biosistemas de produção de vida. Graças a esta forma de entender a experiência junto ao território que a vida guarani tem sentido (Cf. ALBÓ, 1990, p.61-63).

O território não é apenas um lugar de produção e trabalho, mas também é o lugar de contemplação. O território mostra suas facetas em forma de paisagens e provoca no ser humano um desejo estético de paz e tranquilidade. A contemplação do território se realiza ao caminhar passeando (*nhembieka*), com uma atitude apenas receptiva, no entanto, capaz de provocar reações poéticas que conseguem apagar todas as fronteiras entre os sonhos profundos – lugar de descanso onde se possa disfrutar em companhia do Nosso Principal *Pai Nhaderuvusu* – e a realidade das paisagens que oferece a ampla geografia guarani. A atitude contemplativa permite que o território se comunique essencialmente e revele o chamado da Palavra através das criaturas do território, em especial das aves, que moram nas copas das árvores. Um bom contemplador do território não cria atitudes premeditadas, apenas se deixa penetrar pela densa mata do território; passear pelo bosque meditando e descobrindo as maravilhas da relação com o território, de forma inicialmente inocente, abre a alma ao espírito da palavra guarani. A contemplação permite ver além da materialidade da vida que apresenta o território, o vínculo com a palavra, por isso que o território começa a oferecer significados e sinais que orientam à manifestação do caminho da vida.

O território, enquanto uma experiência contemplativa, desperta a consciência cultural e promove a disseminação da Palavra guarani na fala guarani para as gerações precedentes. O território evoca cantos e palavras inevitáveis pela vontade humana; a palavra brota na

contemplação do território como o canto das aves pelo campo, calar esse canto é como não ter sentido na vida. Assim o território é um lugar de descoberta da própria identidade cultural, pois nele acontece e consolida-se a festa (*arete*) como uma instituição que celebra o princípio e o fim da caminhada guarani, isto é, a vida, daí que nela abunda comida bebida, palavras e cantos, danças e pessoas do passado e do presente. Graças ao poder de transcender do território, por meio das palavras que, agregadas, formam o modo de ser *teko* (cultura), que a vida social guarani descobre os significados e sentidos de estar na terra. Assim, pois, o território (*yvy*) está relacionado ao conceito cultural da posse da mesma efetuada pela comunidade (*tenta*).

O território, portanto, tem a ver com os mais profundos sentimentos de adesão cultural, social e emocional. As paisagens, mais que quadros geográficos, são palavras pronunciadas que apenas a alma guarani consegue entender; o território configura um sentimento de unidade entre humanos e sua morada eterna na terra, presente na beleza e na abundância das suas formas geográficas. Neste horizonte de significados, a produção agropecuária é uma das formas poéticas de comunicação e de reverência que vincula o mais profundamente humano com o mais denso e fértil da terra.

O território *yvy* representa a mesma morada humana. Muitas vezes a palavra guarani *ivoka* (*yvy=território e oca= descampado, despejado, pátio*) se revela como a terra perfeita para a morada humana. Por isso ela representa, segundo Ortiz (2004, p.121), a perfeição espiritual, a dimensão social e cultural como um lugar de inter-relação e convivência da qual só brota abundância. Noutras palavras, *ivoka* é o lugar da felicidade que Bernardino Nino relatava desde suas missões franciscanas (1912, p.142). Atualmente, *ivoka* está relacionado aos lugares que estão mais para o nascente do sol, com o qual colocam a dimensão transcendental da origem e destino humano na sua relação profunda com a terra. No entanto, as profundidades da terra são também importantes e revelam segredos ainda mais intrigantes. A passagem da terra perfeita *ivoka* para as profundidades dela está mediada pelas pedras perfuradas ou pelos grandes portais relacionados a grandes estruturas de rochas minerais. Esses portais são clamados de *itaopu* (pedra furada) o *itaivikua* (pedra com orifício) e, segundo relatos, conseguem criar passagens aonde as personas podem participar de diferentes dimensões humanas, em diferentes lugares, como se tivessem passagens secretas embaixo da terra. Esta ideia lembra, certamente, a visão dos *tüpa*, em especial de *tatu tüpa*, que faz alusão ao *tatu*, animal que vive na superfície, mas conhece os segredos da terra profunda. Porém, existem formações rochosas bem chamativas que conseguem vingar-se da humanidade fazendo que as pessoas sejam devoradas pelos buracos da terra e a isso lhe nomeiam de

itakaru, ou *takurú*. Apenas os seres santos, o *tüpa*, alguns *paye / ipaje* conseguem desvendar seus segredos sem ser eliminados por elas. Os seres *tüpa* podem entrar e sair destes portais espirituais sem ser perturbados ao entrar em estados de êxtases, em sonhos, e assim poder ter a experiência de voar, como o fazem as aves, ao longo destes territórios.

A força simbólica do território promove a liberdade humana como parte da sustentação do caminhar e passear guarani pelo mato. No passado, muitos estudos acerca dos Guarani não falavam da liberdade e seu vínculo cultural com o território. Falava-se da insurgência indicando os guarani como rebeldes que não se submetem aos costumes civilizados, e não da palavra liberdade que melhor caracteriza o ser guarani. O amor que o guarani tem pela própria liberdade lhe foi provocado precisamente quando viu que seu território estava sendo ameaçado pelos exploradores de recursos, por comerciantes e colonizadores ocidentais. Precisamente neste contexto que uma das definições do ser humano guarani cobrou muita força histórica, a saber, a auto definição do homem guarani como aquele que não tem dono nem patrão: *ijambae*.

No território, a palavra revela uma liberdade que é a adequada e necessária para o desenvolvimento de cada pessoa em particular. A liberdade é pessoal; não existe uma liberdade “universal” para todos; a liberdade está na medida da caminhada de cada pessoa. Assim, a verdade humana revela uma liberdade que apenas pretende provocar que cada pessoa alcance seu próprio canto, seu próprio modelo de vida e felicidade. Portanto não existe um modelo único.

Por outro lado, também não existe um destino. O ser humano cria ao rezar e refletir a palavra revelada na sua história. Portanto, essa palavra provoca uma ruptura com o destino para abrir o modelo do discernimento da vida e do comprometimento para ser vivida. Assim, nada na vida humana está já dado, tudo se faz e monta, e para isso o homem deve estar a caminho no território.

Finalmente, o território como lugar teológico significa que é um lugar aonde plenamente pode encontrar-se a perfeição da vida, inclusive pode se descobrir a relação plena com o Pai. Por isso, o território é um lugar de descanso, do encontro final com Aquele profundamente sagrado com o qual tudo será novamente como uma festa (*arete*) original. O território parece que junta o céu e a terra (*rovy* = a cor azul e verde do universo): sua principal característica, que é sua dimensão sagrada, pode ser reconhecida na cor dos bosques (dos territórios) que parecem fundir-se com a cor do céu (universo) e que, emblematicamente, está presente na figura das palmeiras eternas, como são os lugares de *caranday*, *pindorama*, ou as cinco palmeiras eternas *Pindovy* que se mostra azul-verde, cor do sagrado e cor do eterno

guarani (CADOGAN, 1992, p. 49ss; ORTIZ, 2004, p.138-139). O território é o azul-verde que une aquela dimensão chamada de profana com a profunda visão do sagrado (METRAUX, 1996, p. 241). O território é o lugar do início e do fim, da criação e destruição, em fim, o lugar do surgimento da onça azul-verde (*jaguarovy*).

REFERÊNCIA

ALBO, Xavier. *La comunidad hoy*. Serie: Los Guaraní-Chiriguano. La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), 1990.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá. Edición corregida y aumentada por Bartomeu Melià. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología e Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (CEADUC – CEPAG), 1992.

CADOGAN, León. *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - USP. Boletim 227, Antropologia 5, 1959.

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní experiencia religiosa*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología e Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” (CEADUC – CEPAG), 1991.

MELIA, Bartomeu. *Ñande reko, nuestro modo de ser y Bibliografía general comentada*. Serie: Los Guaraní-Chiriguano. La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), 1988.

MELIÀ, Bartomeu. *Usos y normas en el guaraní paraguayo*, Congreso Mundial sobre Políticas Lingüísticas. Instituto Linguapax, (Barcelona, 16-20 abril 2002), 2002.

METRAUX, Alfred. *Etnografía del Chaco*. Asunción – Paraguay: CEADUC, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1996.

METRAUX, Alfred. *Religión y Magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973. Edición postuma establecida por Simone Dreyfus. Traducción del francés por Miguel Rivera Dorado. Madrid: Aguilar, 1973.

NIMUENDAJU Unkel, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC/ Universidade de São Paulo, 1987.

NIMUENDAJU Unkel, Curt. *Los mitos de creación y destrucción del mundo fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, [1914]/1978.

NIMUENDAJU Unkel, Curt. *Etnografía e indigenismo*. Sobre os kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. São Paulo: Editora Unicamp, 1993.

NIMUENDAJU Unkel, Curt. *Textos indigenistas*, São Paulo: Loyola, 1982.

NINO, Bernardino de. *Etnografía chiriguana, por el P. Dr. Bernardino de Nino, misionero franciscano y socio corresponsal de la Sociedad Geográfica de La Paz*. Obra nacional. La Paz y Tipografía Comercial de Ismael Argote, xxi, 1912.

ORTIZ, García, Elio. *Mbarea-Invitación*. Cuadernos de Investigación, n. 1, Camiri: Ediciones Kipus, 2002.

ORTIZ, García, Elio. *Toponimia Guaraní del Chaco y Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico*. Cuadernos de Investigación, n. 2, Cochabamba: Ediciones Teko Guaraní, 2004.

PIFARRE, Francisco. *Historia de un pueblo*. Serie: Los Guaraní-Chiriguano. La Paz: Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), 1989.

SCHADEN, Egon. O Estudo Atual das Culturas Indígenas. In: Schaden (org). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, 1976. páginas 3-20.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

VILLAVICENCIO, Matienzo, Victor Rene. *La narrativa Guaraní-Chiriguano: Una Aproximación Hermenéutica*. Tesis doutorado, Madrid: Universidad Complutense, 2009.

CULTURA, RELIGIÃO E SAÚDE

*Antonio Alone Maia**

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo geral falar sobre a representação social da doença, isto é, doença como um fenômeno que preocupa o ser humano como um todo, não interessa sua procedência epidérmica. Especificamente a pesquisa pretende apresentar modelos endógenos construídos que explicam a saúde, doença e cura como um fenômeno ligado à cultura. Pretende-se dar ênfase no papel da cultura na constituição da experiência emotiva. Sendo assim, a cultura enquanto sistema de símbolos e significados modela a subjetividade humana. Desta forma, buscaremos fazer uma análise metacultural comparando as concepções de saúde, doença e cura do povo africano Nyungwe de Moçambique com outros povos. Partimos de uma hipótese de que todos os povos sentem a doença como ameaça, como algo que tem uma causalidade externa e por isso mesmo precisa ser combatida. Cada povo tem a sua forma de como perceber e buscar os meios de diagnosticar a mesma. Ou seja, há modelos etiológicos construídos culturalmente assim como há modelos terapêuticos igualmente moldados pela cultura. O ser humano é de todos, aquele que possui cultura e religião. Não só possui cultura, mas também inventa cultura. Não obstante, a doença constitui um desafio e uma ameaça para ele. Por isso mesmo, a visão cultural e religiosa da doença participam do processo terapêutico para garantir a saúde e em última instância o bem-estar.

Palavras chave: Cultura, Modelo, Representação

Introdução

Para falarmos da representação social da doença, optamos por dividir o trabalho em alguns eixos fundamentais: cultura, o papel e a relevância da antropologia no estudo das práticas médicas e religiosas, a representação sócio-cultural da doença, modelo terapêutico e modelo etiológico, a medicina integralizada, a medicina comunitária e a medicina litúrgica e finalmente a relação entre cultura, religião e saúde.

Para conhecermos como as pessoas expressam aquilo que sentem como ameaça, desordem, anormalidade, desconexão, desvio ou avaria, entendemos que se faz necessário conhecer a cultura de certos povos e sua cosmovisão. Esta constitui a chave da exegese triádica (saúde, doença e cura) cultural.

Sendo antropológica a abordagem deste trabalho, seria difícil para nós nos apartarmos do conceito de cultura. Aliás, trata-se de buscar resposta para as seguintes indagações: qual é o papel da antropologia no estudo dos processos de saúde, doença e cura? E qual é a

* Doutorando em Ciências Sociais (USP), mestre em Teologia.

relevância de se estudar os processos de saúde, doença e cura para a antropologia? Por isso mesmo, começaremos por trilhar nas diversas acepções de cultura que a literatura antropológica nos oferece.

Cultura

A palavra cultura, tal como a conhecemos, ela não é tão simples quanto nós possamos imaginar. Na sua origem, ela é portadora de histórias de brigas entre Franceses e alemães quanto à sua concepção. O termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto que a palavra francesa *Civilization* referia-se às realizações materiais de um povo (Laraia, 2008: 25). No entanto, ambos os termos foram sintetizados por Taylor (1832-1917) no vocabulário inglês *culture*, que tomado em seu sentido etnográfico mais amplo significa todo um “complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (Laraia, 2008: 25).

Segundo Laraia, o conceito de cultura, tendo sido definido pela primeira vez por Tylor, esta definição “abrange em uma só palavra todas as possibilidades de uma realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição às idéias inatas, transmitidas por mecanismos biológicos” (Laraia, 2008: 25). De fato, o que Tylor fez foi formalizar uma idéia que vinha crescendo na época. A idéia de cultura estava ganhando campo e consistência talvez mesmo antes de John Locke (1632-1704) que em 1690, ao escrever *Ensaio acerca do entendimento humano*, buscou demonstrar a hipótese de que a mente humana não é mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo que hoje chamamos de endoculturação (Laraia, 2008: 26).

De acordo com Laraia, Locke

refutou fortemente as idéias correntes na época de princípios ou verdades inatas impressos hereditariamente na mente humana, ao mesmo tempo em que ensaiou os primeiros passos do relativismo cultural ao afirmar que os homens tem princípios práticos opostos [...] (Laraia, 2008: 26).

No entanto, mais de um século transcorrido desde a definição de Tylor, era de se esperar que existisse hoje um consenso entre os antropólogos a respeito do conceito cultura. Tal expectativa seria coerente com o otimismo de Kroeber que, em 1950, escreveu que, “a maior realização da antropologia na primeira metade do século XX foi a ampliação e a

clarificação do conceito de cultura” (Laraia, 2008: 27). No entanto, as centenas de definições formuladas após Tylor serviram mais para estabelecer e criar uma confusão mais do que ampliar os limites do conceito (Laraia, 2008: 27).

Completava-se um processo iniciado por Lineu, que consistiu inicialmente em derrubar o homem de seu pedestal sobrenatural e colocá-lo dentro da ordem da natureza. O segundo passo deste processo, iniciado por Tylor e completado por Kroeber, representou o afastamento crescente desses dois domínios, o cultural e o natural.

Em 1973 Geertz escreveu que o tema mais importante da moderna teoria antropológica era justamente o de diminuir a amplitude do conceito cultura e transformá-lo num instrumento mais especializado e mais poderoso teoricamente (Laraia, 2008: 27).

Diante do contexto de descolonização da África, isto é, entre 1969 a 1970, tempo em que se verifica o maior número de independências africanas, Geertz repudia o conceito de cultura vigente carregado de dominação e colonização e formula um novo conceito semiótico de cultura inspirando-se na teoria sociológica de Max Weber. Em Weber, Geertz tira a idéia de que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (Geertz, 2008:4). Sendo assim, diz o autor, “assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, 2008:4).

Para ele, fazer etnografia na descrição densa é revelar as teias, isto é, várias teias de significados construídas. O que o etnógrafo enfrenta é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas e que ele tem que primeiro apreender e depois apresentar. Por exemplo, entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, e até escrever o seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, cheio de eclipses, de incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com sinais convencionais do som, mas exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 2008:7).

Para Geertz, o lugar da cultura é na mente e no coração do homem, porém ela é também uma identidade pública porque o seu significado é público; ela é documento que resulta em ação; ela é viva e atuante o tempo todo (Geertz, 2008:8-9). O autor critica o olhar dos ocidentais sobre os não-ocidentais. Ele entende que, “em vez de tentar encaixar a experiência das outras culturas dentro da moldura ocidental, para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do *eu*” (Geertz, 2008:91).

A cultura, para Geertz, é transmitida socialmente. Desde o nascimento, a pessoa aprende regras de conduta, formas de expressão e língua adotadas no contexto em que vive. Portanto, o ser humano é, assim, moldado pela sociedade e apreende sua cultura desde o nascimento (Junqueira, 2008:19), ou seja, “o homem é o único ser possuidor de cultura” (Laraia, 2008: 28).

Nesta perspectiva, Geertz reforça a idéia de que o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano. Porém, esse não é o seu único objetivo, a instrução, a diversão, o conselho prático, o avanço moral e a descoberta da ordem natural no comportamento humano são outros, e a antropologia não é a única disciplina a persegui-los. No entanto, esse é um objetivo ao qual o conceito de cultura semiótico se adapta bem. Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos causalmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos. Ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível, isto é, descritos com densidade (Geertz, 2008:10).

O termo cultura é polissêmico. O trabalho com a terra, o ato de cultivar, pode ser chamado de cultura. Cultura serve também para designar instrução, desenvolvimento intelectual. Em antropologia, convencionou-se que os padrões de comportamento, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo são a sua cultura (Junqueira, 2008:14-15).

Por isso, não existe uma única cultura, mas sim existem varias culturas assim como vários são os povos. A idéia de uma cultura civilizada e evoluída esteve na origem da expansão colonial que culminou com a dominação e escravização de outros povos não-ocidentais e conseqüentemente pela recusa da humanidade dos mesmos, sua epistemologia, historia e cultura. Esses povos sofreram um processo de usurpação a partir da dominação colonial, fruto do que Junqueira chamou de imaturidade social, que ao invés do convívio e do respeito, das trocas culturais em seus diversos aspectos, optou pela dominação, exclusão e extermínio dos povos não-brancos nas mais diversas partes do globo. Assim, os povos em África sob domínio europeu, em particular o português, foram forçados a renunciar a suas identidade cultural e como consequência de sua resistência foram massacrados por serem e pensar diferente do ocidental.

A partir deste amplo genocídio, nos perguntamos sobre que aspetos da cultura dos povos africanos, neste caso, os Nyungwe de Moçambique, o colonialismo combateu e não conseguiu eliminar? As praticas medicas constituem um dos aspetos. A Religião tradicional com especial atenção na comunhão com os ancestrais é outro aspecto. É aqui que voltamos

para as indagações iniciais sobre o papel e a relevância da antropologia no estudo das práticas médicas e religiosas.

O papel e a relevância da antropologia no estudo das práticas médicas e religiosas.

A Antropologia enquanto disciplina, ela nasce a partir do momento em que o Velho Mundo entra em contato com o Novo Mundo nas suas aventuras coloniais e se depara com os não-ocidentais. Essa alteridade causou estranhamento e ao mesmo tempo curiosidade exótica. Daí que cresce o interesse da disciplina em tentar compreender, descrever e decifrar esse estranhamento.

A Antropologia como campo de estudo, possui diversos ramos. A Antropologia física, também conhecida como biologia humana, é o estudo da evolução da espécie humana, e está preocupada em explicar as causas da diversidade atual das populações humanas. Na investigação da pré-história humana, utiliza técnicas da arqueologia, da paleontologia, da genética, bem como o estudo do comportamento e ecologia dos primatas.

A Antropologia social e a antropologia cultural tratam do estudo comparativo das sociedades humanas atuais e seus sistemas culturais, embora haja diferenças na ênfase dada nas duas abordagens (Helman, 1994:21-22). A antropologia médica é um desdobramento novo dentro da própria antropologia. Nos Estados Unidos preferem a denominação Antropologia Médica, enquanto que no Brasil e outras partes da Europa como na França, preferem falar de Antropologia da saúde e doença porque o objeto de estudo é a doença (Concone, 2003:45-53). Daí a relevância da antropologia médica para o estudo dos processos e práticas médicas e religiosas ligadas a uma exegese cultural.

A respeito da abordagem teórica sobre saúde, doença e cura na sociedade como sistemas culturais, nosso marco teórico, de partida, é Kleinman. Segundo este autor, sistemas médicos são ambos sistemas sociais e culturais. Isto significa que, eles não são apenas sistemas de significados e de normas comportamentais, mas acima de tudo, trata-se de entender que esses significados e normas estão ligados a relações sociais particulares e a certas instituições. Sendo assim, separar o sistema cultural dos aspectos sociais ligados aos cuidados de saúde na sociedade é uma postura que não faz sentido algum (Kleinman, 1978: 85).

Kleinman define cultura como sendo

um sistema de significados simbólicos que molda tanto a realidade social e experiência pessoal, a mediação entre os parâmetros *externos* e *internos* do sistema médico e, assim, é um factor determinante do seu conteúdo, efeitos e as mudanças que eles sofrem (Kleinman, 1978, p. 86).

Dentro de um sistemas cultural, encontramos outros sistemas como é o caso do parentesco, sistemas religiosos, sistemas simbólicos construídos a partir de significados, valores e normas comportamentais de conduta. No entanto, o sistema de saúde articula a doença como uma linguagem cultural, ligando crenças a respeito das etiologias, a experiência dos sintomas, padrões específicos de comportamento da doença, decisões a respeito de tratamentos alternativos, praticas terapêuticas atuais e a evolução dos resultados terapêuticos. Sendo assim, o sistema de saúde estabelece relações sistemáticas entre estes componentes (Kleinman, 1978: 86).

Por serem parte de um sistema cultural, saúde, doença e a assistência médica eles precisam ser entendidos em relação uns com os outros. Crenças sobre saúde e comportamento, crenças sobre doenças e comportamento, e as atividades ligadas aos cuidados da saúde são todos governados pelo mesmo conjunto de regras socialmente sancionadas. Examinar um isolado dos outros pode distorcer o nosso conhecimento sobre a natureza de cada e de como eles funcionam num contexto de um sistema específico de cuidados de saúde. A separação pode também conduzir a erros em casos de comparações meta-culturais. Por isso, estudos de mudança de crenças e práticas de saúde devem examinar as mudanças no sistema de saúde (Kleinman, 1978: 86).

Numa perspectiva comparada, a base que Kleinman nos oferece, permite-nos acessar outros contextos a onde encontramos a representação socio-cultural da doença. É o caso de vários povos de Moçambique como os Nyungwe (Maia, 2011), os Barghwes (Capossa, 2004), os macuas (Martinez, 2008), os Tsongas (Junod, 1996) os Zulu da África do Sul (Ngubane, 1977). Nas Américas temos a representação sócio-cultural entre os índios Siona da Colômbia (Langdon, 1994), entre os índios Cuna onde encontramos a eficácia simbólica (Levis-Strauss, 2008).

Representação sócio-cultural da doença

Segundo Alves, os estudos de representação são trabalhos que tratam dos modos pelos quais os indivíduos e grupos sociais nomeiam e definem conjuntamente os diferentes aspetos da realidade, interpretam seus contextos e tomam decisões (Alves, 2006:1549).

a teoria da representação pretende trazer concomitantemente para a análise a marca do sujeito que se reporta a um objeto, as estruturas mais amplas de pensamento (ideológicos ou culturais) e as condições sociais efetivas dos indivíduos e grupos. [...] As representações formam *sistemas de interpretação* que regem nossas relações com o mundo e com os outros, orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais. [...]. As representações são *sistemas cognitivos* resultantes da interiorização de modelos de conduta e pensamento, socialmente inculcados, ou transmitidos por processos sociais (Alves, 2006:1549).

Capossa ao pesquisar doença e cura entre os Barghues de Moçambique afirma que, “não são os bens que trazem a vida, a cura, a saúde, mas a harmoniosa relação com o eu, com o outro, com o cosmos, com os espíritos dos antepassados, com os parceiros invisíveis e com a transcendência ou com Deus, *Mulungu*” (Capossa, 2004: 82). A falta de harmonia com tudo e com todos, isto é, no plano horizontal e vertical, pode gerar doenças. Por detrás desta hipótese, subjaz toda uma visão de mundo que é comum a muitos povos africanos (Maia, 2011:52-67).

Modelo etiológico

Em muitas sociedades o modelo etiológico encontra explicação na agencia humana e não em causas naturais. Entre os povos de Moçambique (Madema, Nyungwe, Angoni, Cenas, Ndau, Macua, Tosnga, Rhonga) um dos assuntos mais polémicos que pode gerar comunhão e solidariedade, brigas, mal-entendidos, perseguições, divisões entre membros de família, mesmo na comunidade cristã, é sem dúvida a doença e sua interpretação, no mais, se ela culminar numa morte. A doença é um fato real, mas dependendo do tipo de doença, nem sempre vai ser concebida como natural e normal, não apenas entre os povos de Moçambique, como também em outras sociedades.

Por exemplo, os discípulos perguntaram a Jesus: “Mestre, quem pecou, para que ele nascesse cego, ele ou seus pais”? (Jo 9,1-3). A pergunta sugere que, até na sociedade de Jesus também era difícil conceber a doença como algo natural e normal. Deveria existir uma causa, mas a pergunta remete não à causa, mas a um causador, isso é, uma agencia humana.

Em Pritchard encontramos um clássico exemplo sobre a crença na bruxaria como fonte de todos os infortúnios. Diz o autor que,

A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida zande: na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante da vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia; sua influencia está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. [...] Se uma praga ataca a colheita de amendoim, foi a bruxaria; Se o mato é batido em vão em busca de caça, foi a bruxaria; se as mulheres esvaziam laboriosamente a água de uma lagoa e conseguem apenas uns míseros peixinhos, foi bruxaria; se as térmitas não aparecem quando era hora de sua revoada, e uma noite fria é perdida a espera de seu vôo, foi bruxaria; se um príncipe está frio e distante com seu súdito, foi bruxaria; se um rito mágico fracassa em seu propósito, foi bruxaria (Pritchard, 2005: 49).

Portanto, entre os Azande, qualquer insucesso ou infortúnio que se abata sobre qualquer pessoa, a qualquer hora e em relação a qualquer das múltiplas atividades da vida, ele é atribuído à bruxaria (Pritchard, 2005: 49). Em muitas sociedades africanas encontramos este modelo causal onde a agencia humana está na origem de certos males que o modelo biomédico não consegue dar resposta, ao que esta fica ao cargo do setor religioso.

Entre os Nyungwe se uma mulher não consegue engravidar ou tem abortos espontâneos sucessivos, é porque há uma agencia humana que está dificultando o processo (Maia, 2011:194). O adultério pode ser causa de doença comumente conhecida com *Likankho* (Maia, 2011: 193). Quando duas irmãs têm relações sexuais com o mesmo homem, isso pode resultar numa doença, que é a tuberculose. O atributo que se dá a esse comportamento na tradição africana Nyungwe é *mwalherana* (*mwa* significa vocês; e *lherana* vem do verbo *kulha* que é comer. *kulherana* significa comeram mutuamente) que quer dizer as duas tiveram relações sexuais com o mesmo marido (Maia, 2011:192). O verbo comer entra como uma metáfora para referir-se a atos sexuais. Estamos diante de uma sociedade onde o uso das metáforas é muito comum nas relações sociais.

Modelo terapêutico

Uma vez estabelecido o modelo etiológico, podemos dar um passo a frente no mar terapêutico. Nas sociedades africanas, o modelo etiológico determina o modelo terapêutico para que a cura aconteça. Aqui importa ressaltar o papel da religião no processo terapêutico.

Quando se fala de cura tradicional dentro do contexto africano, ela vai apresentar três dimensões essenciais: a medicina integralizada, a medicina comunitária e a medicina litúrgica (Hebga, 1991:75).

A medicina integralizada

É aquela que tem por objeto a pessoa doente em sua inteireza, isto é, corpo, sopro, sombra, espírito, coração, etc. e não ora o organismo e ora o psiquismo, como tem feito o dualismo ocidental cartesiano. A *Medicina Integral* visa o indivíduo na sua totalidade, onde se tem uma compreensão e visão unitária do corpo (Concone, 2003:51).

O que caracteriza a medicina integralizada ou popular, segundo Laplantine,

é a imbricação estreita da questão do *como* etiológico-terapêutico e de uma interrogação sobre o *porquê* associada à subjetividade do doente. Enquanto a intervenção médica oficial pretende apenas oferecer uma explicação experimental dos mecanismos químico-biológicos da morbidez e dos meios eficazes para controlá-los, as medicinas populares associam uma proposta integral a uma série de insatisfações (não apenas somáticas, mas psicológicas, sociais, espirituais para alguns, e existenciais para todos) que o racionalismo social não se mostra, sem dúvida, disposto a eliminar. O que constitui o sucesso e a perenidade dessas terapias (e que nos permite também perceber mais nitidamente o que é negado pela medicina erudita) é o fato de o indivíduo doente jamais chegar a se conformar com a questão do porquê (por que me encontro neste estado e porquê eu?) de sua doença (Laplantine, 1991: 219-220).

Neste sentido, surge uma pergunta essencial: quem é o homem doente? Na visão de Rosny,

ele é essencialmente um membro de uma família. No domínio do tratamento, não é apenas um indivíduo isolado, visivelmente estendido numa esteira, mas, na realidade, é toda a sua família que está doente. Ele é o sinal vivo de um mal que atinge esta família da qual faz parte integrante, enquanto se identifica com ela e enquanto se reconhece nela (Rosny, 1998:20).

Sendo assim, aquilo que comumente se chama de *doença* no hospital, seria melhor traduzido por sintoma. Mas não um sintoma qualquer, e sim um sintoma de um mal que corrói o grupo familiar e social. A doença de uma única pessoa se torna a ocasião de reconhecer a situação conflitiva da família. A tarefa do mediador, que é o adivinho-curandeiro vai consistir em descobrir ou permitir à família redescobrir o mal interno que mina sua unidade. Ele vai tratar o mal orgânico de seu paciente com ervas e suas cascas, mas ao mesmo tempo ele vai exercer a função de adivinho e revelar aos que cercam o paciente *a causa humana* de seus

males, a saber a feitiçaria maléfica. Cabe a ele reestabelecer, ou por sessões ou por uma palavra, a unidade do grupo ameaçada (Rosny, 1998: 21).

A medicina comunitária

A medicina comunitária tem como escopo a participação do grupo familiar no processo terapêutico. Por outras palavras, na África banto há um entendimento de que a doença é o sinal e expressão de tensões, de conflitos, de ruptura de equilíbrio nas relações do indivíduo com a dimensão horizontal e vertical. Não é apenas o indivíduo, mas também o grupo social que está doente e que deve recuperar a saúde. No entanto, o doente é o centro da atenção da família, porque a sua doença é considerada como um mal comunitário (Martinez, 2008:168). Existe uma relação estreita entre o doente e o seu grupo (Laplantine, 1991:225). Daí os sacrifícios que visam a reconciliação entre os vivos com os antepassados que comporta em geral um rito de refeição de comunhão fraterna. Segundo Martinez:

os familiares do convalescente reúnem-se para participar comunitariamente na recuperação da saúde. Da mesma forma que o acompanharam durante o tempo da doença, acompanham-no agora na alegria de cura. É o momento de compartilhar a alegria de o ver novamente entre os sãos. Ao chefe da família compete presidir a refeição comunitária (Martinez, 2008:169).

Rosny ao acompanhar um caso de cura dá um testemunho:

no decurso do tratamento que devia durar uma noite inteira, um outro tradiprático, chamado *nganga* no mundo banto, deixou escapar uma pequena fala, altamente significativa. A jovem doente de quem ele tratava estava acompanhada de sua família. No entanto, alguns membros da família haviam antecipado a celebração da cura da menina com bebidas e sua euforia acabou perturbando o bom andamento do tratamento. Irritado o *nganga* aproxima-se deles e vocifera: *Vocês não vêem que é de vocês todos que eu trato através de sua filha?* (Rosny, 1998:19).

Rosny afirma ainda que, neste sentido, “a medicina hospitalar, ela tende a centrar-se antes de tudo no indivíduo, no corpo orgânico do indivíduo, ou até mesmo num único membro desse corpo” (Rosny, 1998: 19). Portanto, a doença constitui um desafio, não apenas para a medicina seja ela hospitalar ou alternativa, mas também para a sociedade como um todo. Por isso, a cura deve ser entendida antes de tudo como um acontecimento social, e não individual (Thielmann, 1998:40).

A medicina litúrgica

O termo “litúrgico/a” nos remete de imediato para um ambiente festivo. É isso mesmo. A terceira dimensão é uma verdadeira celebração, com a participação de alguns atores visíveis ou invisíveis (Hebga, 1991:75). Dentro da cosmovisão Nyungwe, há sempre esta concepção de que é o grupo todo que precisa de se livrar das forças do mal, aquelas que tiram e atrapalham a vida (Capossa, 2004: 77).

Existe essa característica africana a respeito da cura. Ela não é direcionada apenas à parte do corpo doente. A cura visa à pessoa na sua totalidade (corpo, sopro, sombra, mente, coração, espírito) e não ora o organismo e ora o psiquismo, como faz o dualismo ocidental. Hebga afirma que: “Para nós africanos é absurdo pretender cuidar ora do físico e ora do mental. É a pessoa inteira que está doente, ainda que a afecção mórbida só se manifeste nesta ou naquela região” (Hebga, 1991:75).

Portanto, a percepção sobre a doença, as tentativas para curá-la ou para evitá-la, devem ser entendidas e discutidas em função de cada um dos sistemas conhecidos e presentes, isto é, o da biomedicina e o da etnomedicina, visto que as noções etiológicas não são coincidentes (Meneses, 2004: 92). E a razão de não coincidirem é simplesmente porque ambos são dois sistemas diferentes e cada um com seus métodos. No sistema etnomédico onde a percepção e a representação da doença estão ligados diretamente à visão sócio-cultural, o doente aceita receber do exterior um conteúdo cultural ao qual adere sem restrições (Laplantine, 1991:219).

A respeito dos dois sistemas, Lévi-Strauss deixa clara a idéia de que,

em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos, (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas (Lévi-Strauss, 1989: 29).

É na medicina litúrgica onde toda a comunidade se alegra efetivamente. A cura de um de seus membros representa a cura do grupo e o afastamento das forças do mal. Daí a importância da religião no processo terapêutico, isto é, a visão cultural e religiosa que se tem a respeito da doença é fundamental, pois ela entra como um determinante no processo terapêutico para garantir a saúde, o bem-estar e em última instância a salvação.

Relação entre Cultura, Religião e Saúde

O ser humano é de todos os seres aquele que tem a capacidade de inventar. Nessas invenções, ele inventa também cultura (Wagner, 2010:30-31). Sendo assim, a medicina popular é reveladora da relação intrínseca que existe entre cultura, religião e saúde.

Hoje constata-se cada vez mais um *booming* de mercado religioso que congrega milhares de pessoas, entre adeptos, simpatizantes e aqueles que buscam resposta para seus problemas. A grande pergunta que nos colocamos é esta: numa época como a nossa, em que a ciência e medicina atingiram níveis de desenvolvimentos já mais vistos, o que faz com que as pessoas continuem frequentando espaços mágico-religiosos em busca de cura? De onde brota a insaciabilidade social que permite o transito de pessoas de um sistema a outro em busca de saúde?

A frequência nos espaços religiosos revela que as pessoas estão em busca de algo mais do que apenas serem curadas. Laplantine dá um exemplo concreto, isto é, as idas a Saint-Sabin na França. Mas também podemos citar o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, ou Guadalupe. Para Laplantine,

Ir a Saint-Sabin nos permite captar de modo notável a relação estreita entre o doente e seu grupo, entre a doença e o sagrado, entre a medicina e a religião, entre a saúde e a salvação. Indo a Saint-Sabin, aprendemos que a doença não pode ser reduzida à sua única dimensão anatômico-fisiológica, que ela não pode ser isolada da cultura, que ela faz parte de outros ritmos de equilíbrio, que ela se inscreve no âmago de outras lógicas da desgraça, em suma, que ela não advém da biomedicina apenas, mas também da etnomedicina (Laplantine, 1991: 225).

Na ótica deste mesmo autor, é o pensamento *científico* que mantém a ilusão de uma ruptura entre a doença e o social. É pelo contrario o pensamento totalizante (que só pode ser religioso) que nos permite tomar consciência daquilo que nos é oculto pelo pensamento científico. Por outras palavras, os rituais praticados nos espaços religiosos, como o são a frequência a santuários, eles não constituem sobrevivências do obscurantismo, mas a própria expressão de uma dimensão constitutiva da doença e da própria prática médica, isto é, a profunda relação com o meio social. (Laplantine, 1991:225).

Considerações finais

No estudo das representações sócio-culturais sobre saúde e doença, a antropologia enquanto disciplina e ciência tem grande relevância, pois é através dela que chegamos a

conhecer como as pessoas nas diferentes sociedades falam e lidam com aquilo que sentem e experimentam em matéria de saúde. Sendo assim, encontramos modelos endógenos construídos que explicam a saúde, doença e cura como um fenômeno ligado à cultura. Metodologicamente, o ponto de partida deste trabalho foi o conceito de *cultura* como categoria de análise nas suas várias acepções, até chegarmos à *teia* de significados como metáfora. É a base a partir da qual chegamos a acessar os vários povos numa análise comparada, onde a noção de *harmonia* é um conceito chave para se entender as relações e como a falta da mesma pode gerar desequilíbrio social e conseqüentemente uma doença. A cultura molda e determina o modelo etiológico-terapêutico no que tange as questões ligas a infortúnios, doenças e até mortes. Portanto, ela tem um papel de suma importância na constituição da experiência emotiva das pessoas.

A religião participa igualmente no processo terapêutico quando se trata de problemas relacionados à saúde. Mas acima de tudo, quem busca a religião, busca algo mais do que uma cura, mas sim a resposta do sentido último do viver, que é a salvação. Por isso, existe uma relação profunda entre cultura, religião e saúde. O grande desafio que se vive hoje é um *booming* de religiões que prometem cura e salvação, desde que sejam pagas. Será que o mercantilismo religioso vem respondendo aos anseios mais profundos das pessoas que nele transitam?

REFERÊNCIAS

- ALVES, Paulo Cesar. A Fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 22(8): 1547-1554, ago, 2006.
- CAPOSSA, Romão F.J. A doença e a cura entre os Barghues de Moçambique. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n.49-2004/3, 2004.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Cura e visão de mundo*. In: Revista Kairós – Gerontologia, São Paulo, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC-Livros técnicos e Científicos Editora S.A., 2008.
- HEBGA, Meinrad. A cura na África. *Concilium*, Petrópolis: Vozes n. 234, 1991/2.

JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma nova introdução*. São Paulo: EDUC, 2008.

HELMAN, Cecil G.. *Cultura, Saúde e Doença*, Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1994.

JUNOD Henri A.. *Usos e Costumes dos Bantos* (Tomo I: vida social). Maputo: Ed. Arquivo histórico de Moçambique, 1996.

KLEINMAN, Arthur. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. Printed in Great Britain. *Soc. Sci. & Med.*. Vol. 12. pp. 85 to 93. 0037-7856/78/0401-0085S02. 00/0. © Pergamon Press Ltd. 1978.

LANGDON, E. Jean Matteson. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os siona no contexto pluri-étnico*. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa, 5 de janeiro de 1994.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1991.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. 22ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac naify, 2008.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. (trad. Tânia Pellegrini). Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

MAIA, Antonio Alone. *Saúde e Doença na Cultura Nyungwe: Um olhar Antropológico-Teológico*. Dissertação de Mestrado em Teologia Sistemática (PUC-SP). São Paulo, 2011.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e a sua cultura*. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique. Maputo: Paulinas, 2ª edição, 2008.

MENESES, Maria Paula G.. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”. In: SANTOS, Boaventura de Souza e SILVA, Silva Tereza Cruz (org.). *Moçambique e Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: editor Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.

NGUBANE, Harriet. *Body and Mind in Zulu Medicine. An Ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought and practice*. London: Academic Press, University of Edinburgh, 1977.

ROSNY, Eric de. *Doença, cura e saúde nas culturas tradicionais: ponto de vista etnológico*. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 278, set.1998/5.

THIELMANN, Lars. *Doença, cura e saúde: Aspectos econômicos, jurídicos e sociais*. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 278, set.1998/5.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NOS CULTOS DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – IURD

*Marcelo Frezarini**

Resumo

O texto procura abordar diversos elementos da cultura afro-brasileira presentes na Igreja Universal do Reino de Deus a partir dos cultos de exorcismo ocorridos nesta. Após estudo do processo de demonização das entidades afro-brasileiras nos cultos de exorcismo da IURD, destaca alguns elementos afro-brasileiros que lá aparecem e que são demonizados por um lado, e encontram no neopentecostalismo um ambiente de manifestação de práticas afro-brasileiras agora legitimadas sob a forma de cristianismo por outro. Ao mesmo tempo em que se dá uma tensão entre cultura afro-brasileira e cristianismo, ocorre também um ambiente propício para a continuidade da primeira imersa na segunda. A comparação dos cultos de exorcismo atuais com os cultos de exorcismo de outras fases da Igreja permite ressaltar que mais elementos afros ganharam espaço dentro do neopentecostalismo.

Palavras-Chave: Neopentecostalismo. Cultura afro-brasileira. Igreja Universal do Reino de Deus. Demonização.

Introdução

Ao tratarmos do tema da relação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o universo afro-brasileiro, uma primeira impressão é a de que há uma aversão da primeira em relação ao segundo. Vêm-nos à tona os programas radiofônicos e televisivos onde os Bispos da Universal expulsam o demônio e caracterizam como tal tudo que não for oriundo do universo cristão. No entanto, é necessário notar que a IURD passou por várias transformações ao longo de sua breve história e que, nos últimos tempos, tem assumido características bem distintas de seus primeiros anos de existência. Sem dúvida, uma delas é uma nova maneira de se relacionar com o afro-brasileiro.

Em nossa dissertação de mestrado intitulada “Os Deuses da África no Inferno Universal – Uma leitura dos cultos de exorcismo das entidades afro-brasileiras ontem e hoje na Igreja Universal do Reino de Deus” (PUC-SP – 2011) buscamos fazer uma análise minuciosa dessa transformação. Alguns trechos desse artigo são mera transcrição da dissertação, direcionados no intuito de realçar os distintos modos de se relacionar com o afro-brasileiro, passando do rechaçamento (se é que houve) à apropriação.

Procuraremos, nesse artigo, acentuar alguns aspectos dessa mudança, onde, pressionada por um novo perfil dos fiéis que ascenderam no quadro social brasileiro,

* Mestre em Ciências da Religião PUC-SP

pressionada por uma exigência maior de racionalização e institucionalização e por um processo de internacionalização, a Igreja Universal do Reino de Deus passa a relacionar-se de outra forma com a religiosidade afro-brasileira. Assumindo uma relação bastante estreita com esse universo, a Igreja passará a apropriar-se de práticas oriundas do candomblé e umbanda. Buscaremos, também, traçar um paralelo entre os cultos de exorcismo de suas primeiras fases com os atuais cultos, ressaltando essa nova forma de relação estabelecida.

1 A Igreja Universal do Reino de Deus

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada em 1977 pelo “Bispo” Edir Macedo (que assim se autodenomina), na cidade do Rio de Janeiro, mas só começará a crescer na década seguinte (FREESTON, 1996, p. 131ss).

A Igreja tem crescimento acelerado. Com apenas três anos de existência já contava com 21 templos em cinco estados brasileiros. Em 1985 contava com 195 templos no Brasil. Dois anos depois, com 365 templos (MARIANO, 2003, p.58).

Ao propor uma chave de leitura para as diferentes etapas da Igreja, percebemos que esta surge de forma carismática, leve, destinada, sobretudo a pessoas humildes que vivem nos subúrbios do Rio de Janeiro e assim se estende a outras cidades e estados brasileiros. Já nesta fase, cultos de exorcismo constituem um dos pilares fundamentais sobre os quais se estrutura a Igreja. Seu fundador, o Bispo Edir Macedo, no entanto, assim que vê a Igreja prosperar, reveste-a de uma mentalidade empresarial, o que lhe dará, inevitavelmente, uma estrutura institucionalizada. É esta mentalidade empresarial que impulsionará a Igreja para o sucesso, sua consolidação e, posteriormente, sua internacionalização.

Em 1987, a Igreja passa por uma diversificação de suas atividades e por um processo de penetração mais ousada nos espaços sociais resultando em maior atenção crítica da mídia. Voltando ao Brasil em 1989, transfere a sede de sua Igreja para São Paulo e adquire a Rede Record em 1990 por 45 milhões de dólares.

Nesta segunda fase, os cultos ganham uma característica de maior uniformidade e continuam destinados à fatia mais baixa da população, embora apontem já para uma outra fatia, a dos pequenos empresários e emergentes.

A realização, por exemplo, de cultos de prosperidade para atrair clientela formada especificamente por pequenos e médios empresários, em nada alterou a composição social de seus membros. Em vez de aliciar empresários, tais cultos restringiram-se, sobretudo a atrair fiéis desejosos de prosperar [...]. (MARIANO, 2003, p.60).

Nesta fase da Igreja, seus templos demonstram sua evolução. Agora são grandes teatros e cinemas que são comprados para se transformarem em templos da Fé. Grandes Catedrais são erguidas nas principais cidades do país. A IURD não tem nenhuma intenção de esconder sua força econômica, nem mesmo a prosperidade que envolve a maioria de seus líderes.

Uma característica de seus cultos são as orações de exorcismo. A “oração forte” estava presente praticamente em todos os cultos da IURD. Nelas as entidades dos cultos afro-brasileiros eram convidadas a se manifestar e lá estavam os demônios! Estes nada mais eram que as entidades já conhecidas, sobretudo da umbanda e que eram gentilmente convidadas a se apresentarem à assembleia e a contar o mal que realizavam na vida do fiel. Tal gesto servia como fonte de doutrinação para a Igreja, onde o demônio sempre era apresentado como a fonte de todos os males. Expulso o demônio, o fiel sentir-se-ia livre para fazer sua oferta de modo generoso e também poderia agora seguir sua vida como vencedor. Mesmo na corrente da família, tal oração de libertação ocorria mostrando quantos males o demônio podia operar num lar. O mesmo se dava na “corrente da saúde”, onde o Demônio era apontado como causador de inúmeras doenças aos fiéis.

Uma terceira fase da Igreja será marcada por seu processo de internacionalização. Consolidada nesta década de 1990 em todo o país, a IURD tem agora novos horizontes a serem alcançados: sua internacionalização. A primeira iniciativa nessa linha se dá em 1994, como assinala Virgínia Garrard-Burnett em seu artigo *A Igreja Universal nos Estados Unidos* (ORO, 2003, pp.51-164), com a abertura de seu primeiro templo¹ da IURD em Nova York, sendo esta uma das igrejas que mais obtiveram sucesso no início do séc. XXI. A partir daí, o processo de internacionalização se dá em vários países, seguindo os passos de emigrantes brasileiros no exterior, primeiramente, e com o intuito de atingir também outros seguimentos populacionais.

Característico dessa fase, em seus cultos substituíram-se a linguagem popular por uma linguagem mais empresarial. A exceção se dá para a linguagem típica dos terreiros de umbanda. É notório esse vínculo entre a umbanda e a IURD. Tal vínculo pode ser

¹ Ricardo Mariano situa o primeiro templo nos Estados Unidos no ano de 1986, cfr. ORO, 2003, p.147.

comprovado em algumas visitas às igrejas da grande São Paulo, às terças e sextas feiras, onde o tema do descarrego e da libertação podem ser amplamente explorado.

No entanto, nela observamos a ausência dos cultos de exorcismo na IURD. Mesmo nas terças-feiras, cujo tema sugerido para as reuniões é o da “sessão de descarrego” não encontramos tal culto em diversas igrejas visitadas. Estes estão agora concentrados nas maiores igrejas, também chamadas de catedrais, e em São Paulo, reservado à Catedral da Fé – Sede Estadual, à Av. João Dias, 1800, Santo Amaro.

Um substituto à altura para os cultos de exorcismo são as consultas espirituais feitas via telefone. O chamado S.O.S Espiritual disponibiliza telefone em cada estado e tem sua lista divulgada nos jornais “Folha Universal”, nos programas televisivos da Igreja e no próprio site da Igreja (Disponível em <http://www.arcauniversal.com/iurd/sos_espiritual.html> Acesso em: 30 de junho de 2010). Para cada estado há uma linha disponível anunciada.

Durante a programação televisiva, algumas consultas com ex-pais e ex-mães-de-santo e que agora se converteram à fé da Igreja Universal são exibidas ao público. Os telespectadores, via telefone, expõem seus problemas na consulta espiritual e recebem do pastor que conduz o programa uma oração, além de uma “receita” espiritual a ser seguida, com orações que devem ser feitas e recomendações.

Assim sendo, observam-se claras mudanças na maneira de se relacionar com os cultos de exorcismo na Igreja, à medida que seu público se torna mais seletivo e à medida que esta passa a se confrontar com a opinião pública devido a sua exposição na mídia e com ideias e culturas diferentes, fruto da sua internacionalização.

2 O Afro-Brasileiro Demonizado

É sabido que o culto de exorcismo teve grande importância nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus. Até mesmo o jargão “sai capeta” tão enfatizado por humoristas e críticos da Igreja tornou-se uma marca registrada da Universal. Mas, que capeta é esse? Será o demônio da antiga tradição cristã? Certamente não. Afinal Lúcifer e Belzebu nunca apareceram nos cultos da IURD. Lá, os demônios se chamam Exus, Pombas-Gira e manifestam-se tais quais nos cultos de umbanda e candomblé.

2.1 O Culto de Exorcismo na IURD

Ao olharmos para a história da Igreja Universal do Reino de Deus notamos as diferentes formas com que os cultos são nela organizados ao longo do tempo. Em sua fase de consolidação (décadas de 1980 – 1990), os cultos na Igreja Universal do Reino de Deus têm como característica principal o exorcismo. Relataremos a seguir, alguns aspectos dos cultos de exorcismo praticados na década de 1990 em igrejas da região central de São Paulo.

Ao entrarmos nos templos da IURD, nos deparamos com o mesmo cenário: por se tratarem, normalmente, de antigas casas de espetáculo ou antigos cinemas, encontramos uma sala de espera onde as pessoas que chegam são atendidas individualmente, se desejarem. Para estas se faz uma breve oração de exorcismo, pedindo que todos os demônios saiam. Tal oração será um breve esboço do que será o culto em si: os pastores ou os obreiros (funcionários ligados à Igreja por vínculo religioso e empregatício) procurados pelo fiel, após ouvirem seu problema, impõem as mãos sobre a cabeça destes e após oração convidando o demônio responsável por aquele mal a deixar a pessoa, encerra com o gesto de retirar com a mão o demônio juntamente com a palavra “sai” (com o “esse” exageradamente prolongado) dita umas três ou quatro vezes. Desta forma o fiel é preparado para fazer parte da assembleia.

Por todo o templo estão circulando os obreiros, em busca de acolher bem os fiéis, mas sobretudo de identificar pessoas “possessas” em meio à assembleia, durante o culto. São os obreiros que fazem o papel de intermediários entre o pastor e o povo. São os “braços” do pastor na hora do exorcismo, denominado *libertação* (os obreiros também estão orientados a impedir filmagem ou gravação do culto, para evitar problemas para a Igreja). O pastor é a figura central do culto. Ele sabe como conduzir a massa. A ele todos obedecem: os outros pastores, os obreiros, o povo, os demônios (e mesmo Deus ou o Espírito Santo).

Há, contudo, vários sujeitos que chegaram de forma clandestina, os demônios. Geralmente com nomes que pertencem à entidades da umbanda, como por exemplo, Tranca-Rua, Pomba-Gira, Exu, etc., os “demônios” são obrigados a se manifestar durante o culto o fazem com as mesmas características do transe umbandista: vozes alteradas, risos, rebolado, posição das mãos, maneira de portar-se.

Logo no início do culto o pastor faz uma oração inicial que dá o tema do encontro: A libertação dos demônios. Ele invoca o Espírito Santo para que se faça presente e venha retirar o demônio do corpo dos fiéis. Canta-se um hino que exalta o poder de Jesus sobre os demônios. Logo em seguida é feita a oração de “amarração” dos demônios, ou seja, invoca-se o poder de Jesus para que neutralize o poder dos demônios a fim de que não tenham

força sobre o pastor ou sobre o povo. O termo “amarração” se justifica no gesto imposto às entidades manifestadas de colocarem as mãos para trás em sinal de subjugação e incapacidade para a violência.

Feita a oração de amarração canta-se um hino, em geral muito sentimental, que trate do tema e prepare a assembleia para a oração seguinte. É hora da “oração forte” (nome dado à oração de expulsão dos demônios). Um clima de “batalha espiritual” se instaura e a oração toma maior intensidade e volume. Ao fundo, o teclado começa a reproduzir uma música macabra, como as que se ouvem em filmes de terror. Os pastores passam então a fazer um convite para que todas as entidades escondidas nos fiéis, todos os demônios, se manifestem. Esse convite é feito num ritmo frenético, sem intercalação e num barulho ensurdecedor. De repente, no meio do culto, tem-se a impressão de se estar num verdadeiro terreiro de umbanda, frente às dezenas de manifestações das entidades afro-brasileiras. O refrão queima, queima, queima... repetido várias vezes, lembra o ritmo imposto pelos tambores da umbanda. Há quase que um transporte coletivo para um ambiente umbandista.

A seguir, trecho da oração de exorcismo feita pelos pastores da IURD do Bairro do Brás no dia 18 de abril de 1997, às 15 horas. Os nomes em negrito designam entidades do culto umbandista ou do culto afro-brasileiro.

(Rápido) Em nome do Senhor Jesus. É você o **Exu** da morte, você **recebeu um trabalho no cruzeiro das almas** pra acabar com essa vida. É o **Exu do meio-dia**, o **Exu da meia-noite**. Foi "adiado" (sic) um **trabalho com vela vermelha**, foi com **vela preta**. Fizeram **um trabalho numa encruzilhada**, pra você destruir a vida dessa pessoa. Eu te ordeno, em nome do Senhor Jesus: **pode manifestar**. A **Pomba-Gira**, que está nesse casamento, a **Maria Padilha**, a **Pomba-Gira Menina**, a **Pomba-Gira Cigana**, a **Pomba-Gira do Bordel**, é a **rainha das sete saias**, é a **rainha da encruzilhada**, é você **Pomba-Gira** que está colocando o problema no casamento dessa pessoa. Essa pessoa tem passado por muitas dificuldades porque você está escondido. Eu te ordeno a **manifestar!** Quando essa pessoa fez um trabalho com **Pai-de-Santo**, com **Mãe-de-Santo**, você entrou e você tem destruído. Agora eu te ordeno a manifestar. É você que se diz ser o dono dessa vida, você se diz ser o cabeça, o maioral, você se diz ser o mais forte, o rei do inferno, você se chama Lúcifer, você se intitula de **Pomba-Gira**, você se diz ser o **Exu-Caveira**, o **Exu-do-lodo**, o **Exu-da-Morte**. É o **Zé Pelintra**, é a **Pomba-Gira Cigana**. Pode manifestar aqui, agora, em nome do Senhor Jesus. **Fizeram um trabalho** pra você, **pena-branca**, **fizeram um trabalho para pena-vermelha**, lá na **mata virgem**. **Fizeram um trabalho numa cachoeira**, **fizeram um trabalho no cemitério**. Larga agora essa pessoa, em nome do Senhor Jesus. (...) **Manifesta agora Pomba-Gira**, **manifesta agora Tranca-Rua**,

manifesta agora o Diabo. Eu te dou uma ordem: em nome de Jesus, larga essa vida agora, larga esse corpo agora. **Manifesta** aqui. Pode chegar. Em nome de Jesus, saia dessa vida agora, saia da casa dela, sai dos caminhos dela. Você não pode resistir ao poder de Deus. Ó Deus, envia todo o seu poder e vai buscar, ó Deus, o demônio aonde ele estiver agora. Agora. Em nome do Senhor Jesus. **A Pomba-Gira, Maria Padilha, a Pomba-Gira Cigana, a Pomba-Gira das Sete Saias, o Exu Caveira, o “data” Caveira, o senhor caveira,** sai daí agora. Você não pode resistir, diabo. Aonde você estiver, a ordem já foi dada. **O Omolu, o Obaluaê, o “data” Maraquê, a Iansã Menina, a Iansã Baré, o (...) Matita.** Sai daí agora, sai daí agora, a ordem já foi dada, onde você estiver seja queimado agora, queimado agora, ó meu Deus e meu Pai, queima agora esse espírito maligno, sai dessa vida, sai do marido, sai da empresa, **o Tranca-Rua, o Tranca-Rua das almas,** sai agora.” (Passa o microfone).

Enquanto se procede esta oração, ocorrem várias manifestações na assembleia. O transe se dá tal qual na umbanda: a pessoa perde o controle motor e cai pelo chão (fato às vezes precedido de um forte grito), ao se levantar, tem outra voz, outra fisionomia, assume a personalidade própria da entidade, conforme os mesmos padrões da umbanda, ou quem sabe, do transe em geral. Imediatamente, os obreiros tratam de prender suas mãos para trás (acorrentar) e colocar as duas mãos, entrelaçados os dedos, sobre o pescoço da pessoa em transe, imobilizando-a. Imediatamente a pessoa é arrastada até a frente, em geral rindo muito ou proferindo palavras de ironia ou palavrões contra o obreiro, ou outra coisa do gênero. Esse gesto, acompanhado do “sai” marca o fim do transe para os “endemoniados” que estão na assembleia. Os que foram levados ao palco continuam em transe (geralmente de 12 a 15 pessoas no Brás, nas outras igrejas, de 3 a 5 pessoas). Para esses haverá uma oração de exorcismo à parte, geralmente um breve resumo da oração forte.

Algumas pessoas em transe são escolhidas para serem entrevistadas. Tal procedimento é utilizado pelo pastor para conscientizar que o demônio existe e que causa malefícios à vida das pessoas.

Em geral, as perguntas feitas são: “qual o seu nome?”, “como entrou nessa pessoa?” “há quanto tempo você está na vida dessa pessoa?”, “o que você recebeu pra causar o mal para ela?” “que mal você causa na vida da pessoa?”. Geralmente a entrevista se dá num clima de muita intimidade entre o pastor e o demônio. Quanto ao nome não há muita variação nas respostas. Tranca-Rua, Pomba-Gira (que se denomina Maria-Mulambo, ou Maria-Padilha), alguns tipos de Exus, principalmente o Exu-Caveira. Há, contudo algumas respostas que não dizem respeito diretamente à umbanda, mas são fruto de uma “cristianização” do demônio: senhor das trevas, príncipe do mal, legião... percebe-se um pouco de confusão nesses nomes.

O aspecto mais explorado na entrevista é "qual o mal que você causa na vida dessa pessoa?" É neste momento que o pastor dará a explicação para os males que assolam os fiéis, desde doenças curáveis ou incuráveis, até problemas de ordem moral, afetiva, financeira, conjugal... "Tudo isso é obra do Demônio", explica o pastor.

Feita a entrevista, o pastor irá agora expulsar o Demônio das pessoas que estão no palco e continuam em transe. Esse momento marca o fim do transe para os que estão no palco. O pastor pede a alguns que confirmem o mal causado pela entidade e, num clima de muita emoção, despede o fiel, abençoando-o e assegurando que ele está livre do mal que o afligia. Um canto de júbilo encerra o momento.

Assim, o culto de exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus marca essa fase da Igreja e demonstra claramente seu vínculo com a religiosidade afro-brasileira. Nele as entidades do candomblé e umbanda aparecem demonizadas, desprovidas de quaisquer aspectos benéficos. Procuraremos analisar como se dá esse processo de demonização das entidades afro-brasileiras.

2.2 O Processo de Demonização das Entidades Afro-Brasileiras

Ao depararmos com as entidades afro-brasileiras totalmente demonizadas nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, perguntamo-nos se pelo processo que levou tais entidades a serem consideradas demônios. Afinal, essas entidades são trazidas da África sem levar em conta os conceitos de bem e mal próprios do pensamento cristão ocidental. No candomblé, aparecem com uma característica fundamental desta religiosidade: a integração, seja ela de indivíduos com relação ao grupo, seja como forma de unir os negros à sua origem, ou mesmo proporcionar identidade social. Integra também o homem com a natureza e o cosmos regidos pelos orixás, numa relação harmônica. Não há aqui uma divisão para cultos de bem e mal, orixás bons e maus, candomblé benéfico e maléfico. O mesmo não se pode dizer da umbanda.

2.2.1 Pré-demonização na Umbanda

A umbanda, como culto organizado, “teve sua origem nas décadas de 1920 e 30², quando Kardecistas de classe média do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião.” (Cfr. SILVA, 1994, p. 106). Ela exprime uma tentativa de reorganização consciente das religiões africanas, desfiguradas desde o século passado e que resistiam sob a forma da chamada macumba (São Paulo e Rio de Janeiro). A macumba passou a chamar-se umbanda, assumindo uma nova fase de estruturação, onde predominavam as características espíritas, conservando-se do africanismo apenas os elementos compatíveis à vida das grandes cidades. (CNBB, 1972, p. 21).

As origens afro-brasileiras da umbanda remontam ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e outras entidades acrescentadas pelo Kardecismo popular (SILVA, 1994, p. 107). Em princípio, existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista podendo ser agrupados em duas categorias: a) espíritos de luz: Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças e b) Espíritos das Trevas - os Exus (ORTIZ, 1978, p. 65). O pensamento umbandista, de caráter acentuadamente dualista, se defronta com a ideia proveniente do kardecismo de que há, além dos espíritos puros, espíritos de segunda ordem, que necessitam passar por certas provas. Divide então estes espíritos em espíritos do bem, cultuados pela umbanda e espíritos do mal, cultuados pela quimbanda que opera com espíritos imperfeitos que se situam nos confins da escala espiritual (ORTIZ, 1978, p. 79-80). “A umbanda justifica a sua existência com o combate à suposta ação maléfica, exercida pela quimbanda através de seus Exus quimbandeiros” (COSTA, 1983, p. 96). “A quimbanda se apresenta, portanto, como a dimensão oposta da umbanda, ela é sua imagem invertida; tudo que se passa no reino das luzes tem seu equivalente negativo no reino das trevas.” (ORTIZ, 1978, p. 81).

Assim, os Exus, tomam uma conotação maléfica, fato que é impulsionado pelo sincretismo com o Diabo. Mesmo entre os umbandistas é comum vê-lo como diabo. O próprio Valdely Carvalho da Costa, que citamos anteriormente narra um depoimento de uma mãe de

² “Depois de 1930, temos a consolidação do movimento que se esboçava desde o séc. XIX: a urbanização, a sociedade de classe, tornam-se realidades sociais.” Cfr. ORTIZ, 1978, p. 28. “... a relação Umbanda/sociedade urbano-industrial, não somente se manifesta no momento da emergência da religião, como ainda se conserva no meio atual da sociedade brasileira.” Ibidem p.46.

santo: “A mulher é tão astuta que enganou o próprio Diabo”, referindo-se a Exu (COSTA, 1983, p. 286). Outra narrativa deste tipo, agora por um babalaô (chefe de terreiro), está no livro do Dr. Boaventura Kloppenburg, também acima citado: “Assim é no terreiro o despacho ou padê de Exu. O deus-demônio é homenageado e logo a seguir se despedem dele para que se vá e não volte mais...” (KLOPPENBURG, 1961, p.134). Fica clara a demonização do Exu na própria umbanda, fato influenciado pelo sincretismo com o demônio católico.

A Igreja Católica colaborou, neste sentido, classificando como diabólicos os cultos de origem africana, como podemos observar em alguns autores:

Durante as visitas, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição perseguiu e condenou muitos negros por ver seus encontros (com cantos e danças frenéticas) como invocações do demônio, espécies de orgias à semelhança dos sabás europeus. Os transe dos negros eram vistos como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas eram bruxaria ou, então, “magia negra” (SILVA, 1994, p. 34).

E também:

Em relação à umbanda, na Igreja pré-conciliar, a atitude era de desprezo e rejeição. Temia-se que os católicos, com pouca formação aderissem a ela. A ida a terreiros umbandistas era proibida. O católico deveria ter frente à umbanda uma atitude de franca e total condenação (COSTA, 1983, p. 405).

Como se não bastasse a atuação da Igreja Católica para que a umbanda e os cultos afro-brasileiros em geral fossem vistos como diabólicos, não se pode ignorar que o estado Brasileiro, embora seja considerado um estado laico, contribuiu significativamente para esse processo, perseguindo e criminalizando as religiões afro-brasileiras. A umbanda, desde o início, fora tratada como caso de polícia, como bem relata Kloppenburg em seu livro intitulado *Espiritismo: orientação para os católicos*:

Os primeiros anos da incipiente umbanda não foram fáceis. Uma lei de 1934 (Getúlio Vargas) colocou os grupos religiosos de inspiração africana sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia. Para poderem funcionar, tinham que solicitar registro especial neste Departamento. Naqueles anos houve repressão e perseguição policial. Numerosos grupos ficavam na clandestinidade ou, quando se registravam, procuravam esconder suas ligações ou inspirações africanas e se registravam como “espiritistas”. (KLOPPENBURG, 1986).

Muitos foram os terreiros fechados, muitos praticantes foram presos ou enfrentaram processos. Tudo isso contribuiu para a marginalização dos cultos afro-brasileiros, gerando preconceito social em relação a essa religiosidade.

2.2.2 No Cristianismo

Ao se pensar em cultos de exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus, notamos que nada tem em comum com os exorcismos clássicos, pois a ideia de demônio presente na IURD, certamente não é a mesma da tradição judaico-cristã.

A tradição cristã herda não só do judaísmo o conceito de demônio. Inúmeras dominações do povo judeu por outros povos fizeram com que conceitos alheios ao judaísmo se infiltrassem na religião judaica (OLIVA, 1997, p. 85). Assim, no cristianismo primitivo, tal ideia, inclusive no novo testamento, vem carregada de elementos culturais que a tradição judaica recolheu ao longo dos séculos.

O conceito de Diabo, na época do Novo Testamento, já estava delineado nos seus aspectos básicos: 1) anjo rebelde expulso da corte celestial; 2) líder de um exército de espíritos maus, anjos decaídos ou demônios; 3) inimigo do bom Deus, submeteu ao seu domínio o mundo material; 4) tenta as criaturas humanas a fim de sujeitá-las ou destruí-las; 5) será derrotado pelo bom Deus no fim dos tempos (OLIVA, 1997, p. 90).

Mas é da idade média que nos vem a ideia mais próxima de demônio, trazida até nós pela Igreja Católica Romana. Em tempos de inquisição, a Igreja procurava ver os mais diversos indícios da ação demoníaca em seus fiéis, promovendo o exorcismo e, em casos extremos, libertando o ser humano do poder das trevas através da morte cruel. Oliva (p. 91) afirma que “Viam-se demônios e ação diabólica por toda parte. Bruxas, feiticeiros, e hereges, judeus eram facilmente acusados de estar a serviço do Diabo”. Assim, instituiu-se um clima de medo, seja do diabo, seja da própria Igreja Católica que, por qualquer indício, podia punir uma pessoa com penas severas a fim de livrá-la do maligno.

A tradição protestante deu ao diabo uma conotação ainda mais poderosa. O fez um ser inteligente e poderoso, que busca o poder de forma sutil, infiltrando-se nas instâncias do poder humano a fim de dominar o mundo. Margarida Oliva, citando *O Diabo no Imaginário Cristão* de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (NOGUEIRA, 2000) afirma que, segundo Lutero,

Nós somos corpos submetidos ao Diabo, em um mundo onde o Diabo é príncipe e deus. O pão que comemos, a bebida que bebemos, as vestimentas que usamos, até o ar que respiramos e todos os pertences de nossa vida corporal fazem parte de seu império (OLIVA, 1997, p. 92).

Assim, configurou-se uma ideia de demônio perverso, libertino. O terrível e poderoso que tem o poder de se infiltrar na mente humana e possuí-la. Cabe à Igreja fazer saber ao povo quem é o demônio para preveni-lo das consequências de uma possível possessão, bem como cuidar para que todos fiquem livres do mesmo.

O encontro com a religiosidade nas Américas, nesse contexto, causará um impacto sem precedentes no processo de libertação da humanidade dos poderes do Demônio. Pensava-se então que o diabo, expulso do mundo pelo poder da Igreja, havia se refugiado nas Américas. Jean Delumeau, ao tratar da forma com que a Igreja via os cultos dos nativos americanos afirma que estes eram tidos como satânicos. Segundo ele, “Os teólogos baseiam essa afirmação numa ideia negra da idolatria. Esta é qualificada de “diabólica”; não é uma forma errônea de religião natural, mas o começo e o fim de todos os males.”(DELUMEAU, 1989, p. 260). O mesmo raciocínio será aplicado mais tarde, quando os negros oriundos da África realizarem o culto aos seus antepassados no candomblé e umbanda.

A atual doutrina católica sobre o demônio ilustra o abismo que há entre o catolicismo tradicional e o universo demonológico do neopentecostalismo. O concílio Vaticano II (1962-1965), embora não tenha um capítulo sequer dedicado ao tema demônio, cita a figura demoníaca em diversas passagens de suas conclusões. Nelas, o demônio é apresentado como um tentador.

Um duro combate contra os poderes das trevas atravessa, com efeito, toda a história humana; começou no princípio do mundo e, segundo a palavra do Senhor, durará até ao último dia. Inserido nesta luta, o homem deve combater constantemente, se quer ser fiel ao bem; e só com grandes esforços e a ajuda da graça de Deus conseguirá realizar a sua própria unidade (Gaudium et Spes, n°37).

Como se pode observar, a ideia de um duro combate travado contra o poder das trevas se faz presente na doutrina católica. Além disso, o demônio aparece no compêndio das conclusões como aquele que vive enganando e armando ciladas aos cristãos:

Mas, muitas vezes, os homens, enganados pelo demônio, desorientam-se em seus pensamentos e trocam a verdade de Deus pela mentira, servindo a criatura de preferência ao Criador (cfr. Rom. 1,21 e 25), ou então, vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, se expõem à desesperação final (*Lumen Gentium*, n° 16).

Algo que interessa a nosso estudo na doutrina da Igreja Católica Romana é o ato do exorcismo.

De modo geral, toma-se por exorcismo uma simples renúncia feita no ato do batismo, onde o fiel, ou em seu nome os padrinhos caso seja uma criança, renuncia a Satanás e suas obras.

Visto que o Batismo significa a libertação do pecado e de seu instigador, o Diabo, pronuncia-se um (ou vários) exorcismo(s) sobre o candidato. Este é ungido com o óleo dos catecúmenos ou então o celebrante impõe-lhe a mão, e o candidato renuncia explicitamente a satanás. Assim preparado, ele pode confessar a fé da Igreja, à qual será "confiado" pelo Batismo (*Lumen Gentium*, n° 1237).

Assim, o exorcismo passa a não ser mais uma prática corriqueira, mesmo para os sacerdotes católicos, significando que a possessão não é um elemento do cotidiano do católico. A ideia de que uma grande batalha foi travada e vencida por Jesus sobre o maligno sugere que o mal passa a existir nos atos dos seres humanos e não na possessão demoníaca.

Além da posição oficial da Igreja, também a religiosidade popular brasileira tem sua maneira própria de ver o demônio, mais chamado por ela de Diabo. Segundo Margarida Oliva, a cultura popular brasileira já herdou do povo português um demônio diferente do divulgado pela Igreja de Roma. Para ela “havia dois tipos de Diabo soltos no Velho Mundo. O Diabo erudito e o Diabo popular.” (OLIVA, 1997, p. 92). Na visão dos populares portugueses, segundo a autora, Diabo “são os demônios domesticados, familiares, a serviço de bruxas e feiticeiras que os conservam escondidos pelos cantos da casa, ou presos em garrafas ou anéis”. (OLIVA, 1997, p. 92). Este demônio é trazido para o Brasil e encontrar-se-á aqui com a cultura indígena e, posteriormente, com a cultura afro. Como Oliva salienta: “trazido para cá, e mergulhado no sincretismo religioso da época colonial, o Diabo europeu se abasileirou.” (OLIVA, 1997, p. 94).

Quando escreve “*O Diabo na Terra de Santa Cruz*”, Laura de Mello e Souza procura evidenciar como os elementos presentes nas três culturas (europeia, afro e indígena) somam-se para formar um novo conjunto de práticas ligadas à adivinhação e à cura dos males. Tais práticas foram até mesmo vistas como diabólicas pela Igreja e inquisição (MELLO E SOUZA, 1987, p. 168-170). Porém, podemos considerá-las como fundamentais para a concepção abasileirada de demônio.

E assim o demônio brasileiro se firma com características bem mais abrandadas que o demônio descrito pela Igreja de Roma. É um Diabo do cotidiano, que pode ser facilmente manipulado com algum ritual mágico. Basta um galho de arruda e uma boa dose de fé em Deus que o demônio não poderá exercer seus males contra a pessoa agora protegida. Um benzedor que carregue com fé um rosário ou um patuá recebido de algum antepassado pode, com uma oração herdada por ele e pela qual está incumbido de rezar, afastar o demônio e exorcizá-lo da vida de uma pessoa. Tem medo da cruz, do alho, da arruda, da Espada de São Jorge, do Guiné, da vela colocada no jardim. Tem suas pragas dirimidas pelo vaso montado com as tais plantas que absorvem o mau-olhado. Não pode penetrar num corpo bem fechado

por um rezador ou pajé. E mais: pode ser utilizado para o serviço de adivinhação ou para resolver o problema de alguém que precise, inclusive rendendo alguns trocados a quem o tem. Basta, para isso, trancá-lo numa garrafa e soltá-lo em troca de um favor. Esta mentalidade popular a respeito do demônio o torna muito mais brando e de fácil domesticação.

Assim, temos construída toda uma configuração do demônio que pode contribuir para que o afro seja demonizado nos dias atuais, tanto pela Igreja Universal do Reino de Deus quanto por quaisquer outras denominações cristãs. Ao contrapormos uma divindade masculina, caucasiana, como aparecem as representações de Jesus até os dias de hoje a divindades negras e por vezes, femininas, temos também no cristianismo já uma pré-demonização do afro-brasileiro.

2.2.3 A demonização na IURD

O processo de demonização das entidades do candomblé e umbanda na Igreja Universal toma corpo durante o culto de libertação.

Por se tratarem de experiências emocionais “menos gratuitas”, elas têm necessidade de estímulo constante. Estímulo é o que não falta no “ritual” de exorcismo na IURD. Primeiramente há uma “aclimatação do mal”; semelhante aos terreiros de umbanda, o culto tem início com cantos e melodias que induzem a um estado de transe coletivo. Também a orientação do pastor é que todos se preparem para a batalha que haverá e onde o mal se manifestará. Olhos fechados, baladas envolventes, som ensurdecador... O mal está rondando a assembleia. Num segundo momento cada participante é levado a ter um encontro pessoal com o demônio. Na “oração forte” ocorrem várias manifestações que serão percebidas por cada participante. É o momento da “visualização-sensibilização”. O fiel é levado a crer que o demônio existe e que se faz responsável pelos males que afligem as pessoas. Há aqui uma explicação (em forma de oração) da razão dos problemas pessoais do fiel - uma possível solução para as suas necessidades imediatas. Tal explicação encontra campo aberto em seu universo simbólico, levando-o a interpretar de forma diferente os elementos que traz da umbanda e candomblé.

O terceiro passo acontece simultaneamente ao segundo: a “denominação”. Os pastores que comandam o culto vão convidando as entidades a se manifestarem e o fazem pelo nome de cada uma delas. Como já vimos, atendendo ao chamado elas se apresentam com características próprias das entidades dos terreiros, mas aqui, são sujeitadas a se manifestarem

não como orixás, guias ou caboclos, mas como demônios, Satanás, Lúcifer, Espírito do mal, etc. Isso tudo, em forma cultural.

O passo seguinte é bem distinto dos demais. É o momento da “dominação” dos demônios. Depois que estes se manifestam o pastor irá mostrar “quem é que manda” nesta história. Como Jesus sempre está a seu lado, quem deve se submeter é o “demônio”. Ele permanece inofensivo na assembleia, não pode fazer mal algum e deverá sair quando lhe ordenarem. Também é levado “amarrado” para o palco e utilizado para o momento da catequese. Está completamente submisso ao pastor ou aos obreiros que o utilizam da forma que melhor lhes convém. O demônio não pode com o poder de Jesus do qual o pastor desfruta abundantemente. A oração é o espaço onde este poder se impõe sobre as entidades ditas “demônios”, num espetáculo de poder e força que impressiona e emociona a qualquer fiel que o presencie.

Finalmente temos o momento da “eliminação” do demônio - o exorcismo propriamente dito. Pela ordem do pastor, que dramatiza um verdadeiro “combate espiritual desigual”, o demônio é obrigado a deixar a pessoa. Às vezes resiste, mas é “queimado” pelo poder de Jesus e, enfraquecido, acaba deixando em paz o fiel, para o delírio da assembleia. Aqui se encerra o clima de tensão e suspense que envolve a todos. Tudo corre tranquilo; todos se sentem aliviados - ambiente muito favorável para uma boa coleta - passo que se seguirá ao exorcismo.

Embora não haja uma sistematização da doutrina da IURD sobre o demônio, não é difícil descrever o discurso adotado por ela.

O próprio Bispo Macedo em seu Livro *Orixás, Caboclos e Guias* vem orientar os fiéis da IURD sobre as entidades que, embora pareçam boas são, na verdade, um belo disfarce para os demônios. Ele quer “esclarecer o leitor em relação à verdade que está escondida por trás de tudo isso” (MACEDO, 1987, p. 23). É esta a ideia presente na doutrinação dos cultos da IURD: as entidades são adoradas como deuses no candomblé, umbanda e quimbanda, mas, na verdade elas são demônios. Continua o bispo: “No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses” (MACEDO, 1987, p. 23).

Alguns demônios são os mais citados, tanto no livro, como também nos cultos. No candomblé, Ogum, Iemanjá, Oxum; na umbanda, os orixás e na quimbanda os exus (MACEDO, 1987, p. 23). Depois de conscientizar qual o papel de cada um deles, o mal que produzem vem a sentença final: são demônios.

Na realidade, orixás, caboclos e guias, sejam lá quem forem, tenham lá o nome mais bonito, não são deuses. Os exus, os pretos-velhos, os espíritos das crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos sem corpos e que anseiam achar um meio para se expressarem neste mundo, mas não o podem antes de possuírem um corpo. Por isso, procuram o corpo humano (MACEDO, 1987, p. 25).

Feita a conscientização de que as entidades são adoradas como deuses nos cultos afro-brasileiros, e que na realidade elas são demônios, o passo seguinte é mostrar o mal que produzem. Uma lista enorme de doenças e manifestações de ordem psicológica são atribuídas à possessão por estas entidades: nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças que os médicos não descobrem as causas, visões de vultos ou audição de vozes, vícios, depressão (MACEDO, 1987, p. 65) e até mesmo a AIDS teve sua causa atribuída em um dos cultos.

O passo final da doutrina da demonização é mostrar que Jesus tem poder sobre os demônios e que na Igreja Universal o fiel poderá ficar livre deles. Basta, para tal, que o desejo (MACEDO, 1987, p. 90).

A “entidade” demônio assume na IURD, características distintas das que lhe são atribuídas em outras igrejas e crenças. O próprio cristianismo travou um verdadeiro combate pela fé (NOGUEIRA, 2000, p. 48 – 53), atribuindo a Satã um poder incalculável que se personalizaria no anticristo. O demônio está aqui distante do homem e trava contra ele uma luta ferrenha. Na IURD, ao contrário, o demônio está próximo da pessoa e depende de uma “permissão” para fazer mal a ela.

No pentecostalismo tradicional, os demônios são mantidos à distância mais do que enfrentados. Mas na IURD (e nos movimentos de cura divina, dos quais a IURD copiou algumas práticas), eles são buscados e enfrentados (FREESTON, 1996, p.141).

No culto, o demônio se mostra como um verdadeiro amigo. Está sempre sorridente e prestativo.

Desse ponto de vista, é muito importante a compreensão da manifestação dos demônios como elemento da liturgia da Igreja Universal. É absolutamente imprescindível que os demônios se ‘manifestem’ antes de serem expulsos. [...] a presença dos demônios é desejada e não ocultada (GOMES, 1996, p. 225).

O demônio ajuda o pastor na catequese, na sensibilização dos ouvintes e até mesmo na coleta, pois sabe se a pessoa deu tudo o que possuía ou escondeu algo. Sabe também se os participantes da Igreja estão sendo fiéis à sua doutrina, sobretudo no que diz respeito ao comportamento (GOMES, 1996, pp. 244 – 245).

Tudo isso nos leva a concluir que há uma relação íntima do Universo do candomblé-umbanda-quimbanda e o Universo da IURD. Para esta há uma necessidade do universo afro, sem o qual sua doutrina não subsistiria nem poderia ser compreendida. Há também todo um processo de demonização das entidades afro-brasileiras com elementos de várias épocas e culturas que ajudam a IURD a construir sua demonologia. O demônio iurdiano contém em si toda uma gama de características culturais e valores que a remetem a um universo comum de brasilidade. Um próximo passo será a aplicação dos instrumentais de análise propostos, percebendo qual o papel do demônio na Igreja Universal do Reino de Deus e o que este revela.

3 O Afro-Brasileiro Legitimado

Nos tempos atuais, a aversão ao afro-brasileiro demonizado nos cultos de exorcismo da IURD vai sofrer uma reviravolta. Diferentemente dos primeiros cultos, o exorcismo já não é mais o centro dos cultos. Para uma clientela que ascendeu socialmente, há novas demandas que precisam ser contempladas nos cultos. É necessária a perspectiva de se cuidar de uma clientela que traz à Igreja novas questões relacionadas à prosperidade econômico-social dos fiéis. Assim, buscaremos enfatizar que práticas outrora discriminada pela Igreja são agora tornadas legítimas dentro de uma nova mentalidade empresarial da Igreja.

3.1 O Culto de Exorcismo na fase atual

Diferentemente das primeiras fases da Igreja Universal do Reino de Deus, na fase atual o culto de exorcismo não é o centro das reuniões. Ao contrário, restringe-se a poucas reuniões da Igreja.

Há basicamente dois cultos que remetem à ideia de exorcismo na Igreja: a chamada “Sessão de Descarrego” que se dá em diversos horários nas terças-feiras e a “Vigília da Libertação”, que se inicia às 23 horas das sextas-feiras, somente em grandes templos da Universal.

Como o nome sugere, a “sessão do descarrego” evoca o culto homônimo dos templos de umbanda. Antes do culto, continua o costume do atendimento individual aos fiéis. Pequenas orações de exorcismo são feitas, encerrando-se sempre com a fórmula “sai” com os esses puxados repetida várias vezes.

O culto decepciona, no entanto, no que diz respeito aos exorcismos e surpreende na forma de se vestir do pastor: completamente de branco! O tradicional terno e gravata é substituído por uma folgada calça e camisa brancas. O sapato branco acompanha o traje. A expectativa de um culto cheio de manifestações de entidades afro-brasileiras (para a Universal, os demônios) é frustrada, pois este é substituído por um culto monótono, onde uma primeira oração é feita pedindo que Deus proteja o fiel de toda a inveja, numa espécie de oração de “corpo fechado”³. A inveja é sempre o tema central dessa oração. Logo após, há uma longa pregação do pastor que testemunha fatos ocorrido com ele e com pessoas que ele próprio atendeu, mostrando o que acontece com quem não tem medo de pagar dízimo. Em geral, a temática é essa. Durante essa oração de descarrego, o pastor manda para longe o “espírito de inveja”, o demônio. Em vários cultos frequentados, presenciei apenas uma manifestação do demônio, sob a forma de entidade afro-brasileira, provavelmente uma pomba-gira, mas que foi exorcizada imediatamente por um obreiro da Igreja. Não foi convidada a ir ao palco nem recebeu qualquer atenção especial do pastor.

Feita a oração de descarrego, todos são chamados a realizar alguma liturgia simbólica: ou recebem uma unção com óleo perfumado dos pastores, ou fazem uma caminhada passando sob uma estrutura que sustenta uma cruz acima, ou ainda vão para o palco a fim de quebrar uma vareta ou pisar grãos de trigo. Tudo simboliza a situação de vitória dos fiéis sobre o demônio e a libertação do mal em suas vidas.

Mais uma vez é feito o pedido de ofertas e o culto se encerra.

Além dos rituais, três elementos de distinção dos cultos em relação ao passado se destacam:

- a) O fato dos cultos não mais serem presididos por bispos, seja nas igrejas secundárias, como é o caso do já mencionado templo da Avenida Brigadeiro Luís Antônio, seja no grande templo da Avenida João Dias, em Santo Amaro, ou mesmo na catedral da fé na Rua Celso Garcia, no Brás. Agora são simples pastores que realizam os cultos; alguns até com certa dificuldade em fazê-lo;
- b) A imensa quantidade de objetos, folders, quinquilharias distribuídas aos fiéis. Impressiona pela quantidade e criatividade dos agentes de publicidade da Igreja. São potinhos, alianças, pôsteres em forma de porta, de baú, de cofres, envelopes coloridos, com paisagem, etc. A orientação é sempre a mesma – os objetos vão representar os fiéis

³ Termo próprio da Umbanda, onde o fiel recebe um “passe”, uma oração que o protege contra qualquer trabalho ou feitiço contra ele. Os pastores chegam a usar a terminologia, atribuindo o fechamento ao próprio Deus.

ou as pessoas por quem esses intercedem, como uma espécie de ex-votos nas próximas reuniões da Igreja, e devem sempre ser acompanhados de uma oferta generosa;

- c) A assumida relação com os cultos afro-brasileiros, que outrora era mais velada e tinha o afro totalmente demonizado. Agora, não só o universo simbólico, mas também os termos, vestimentas e alguns rituais são importados diretamente dos terreiros.

O culto de exorcismo propriamente dito é celebrado às sextas-feiras, às 23 horas. E o horário escolhido não se dá ao acaso. Na tradição afro-brasileira, sexta-feira à meia-noite é a hora dos Exus. Esta entidade, na tradição afro, é a responsável por abrir e fechar os caminhos. A reverência a ele é feita na abertura dos trabalhos em muitas casas de umbanda. O culto aos Exus é muitas vezes prestado no dia e horário em que se fecha a semana de trabalho. É desta tradição que se vale a Igreja Universal do Reino de Deus para convocar os fiéis a lutarem contra o demônio neste exato dia e horário. Nos demais horários, o culto da sexta-feira tem outro tema central: a corrente de Jericó, inspirado no tema bíblico da queda das muralhas da cidade de Jericó sob intervenção divina.

3.2 O Afro legitimado na IURD

Ao lançar nosso olhar sobre os cultos de exorcismo tal como se apresentam nos dias atuais, percebemos que, competindo com o universo afro-brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus oferece a seus fiéis soluções para problemas que antes, eram oferecidos pelo candomblé e umbanda. Algumas soluções oferecidas pelas práticas do catolicismo popular, também repletas de significação afro estão igualmente presentes na Universal.

Desta forma, o trabalho oferecido de maneira clandestina nos terreiros para se obter sucesso no amor ou nos negócios, pode ser feito legitimamente na Igreja. A expressão ‘dupla pertença’, amplamente aplicada aos fiéis, sobretudo aos católicos, que frequentam tanto sua Igreja quanto os terreiros de candomblé e umbanda, ou mesmo os centros de espiritismo kardecista, tem indícios de aplicabilidade também nos fiéis da Universal, afinal, há uma insistência da Igreja em evidenciar as práticas afro-brasileiras, colocando-as no horizonte de crenças dos fiéis a todo momento. Mas há outra forma de dupla pertença nos cultos: a dos próprios elementos afro-brasileiros importados para o culto da Universal, algumas vezes bem disfarçados de cristianismo, outras sem nenhum retoque.

Pudemos identificar alguns elementos que transitam nos dois universos, dentre os quais, destacamos:

a) a necessidade de uma oferta que estabeleça um contrato valioso entre o fiel e a divindade. No caso da Universal, a oferta não mais será um *ebó*, mas o dízimo que é entregue a Deus por meio da Igreja;

b) há ex-pais ou ex-mães de santo que podem exercer a mesma função que outrora exerciam no universo afro, utilizando-se, inclusive do mesmo traje, sob a forma de consultores espirituais. A consulta é a mesma, os resultados exatamente os mesmos;

c) há também a foto que é colocada sob um amuleto (frasco de óleo) durante sete dias com o nome da pessoa amada e depois é ofertado no altar da Igreja, salientando a prática de se oferecer fotos ou objetos da pessoa por quem se fazem trabalhos;

d) o gesto dos pastores de imporem as mãos sobre a cabeça dos fiéis e a maneira de alguns sacerdotes da umbanda de dar “passes” são bastante semelhantes;

e) sob a figura do demônio, o afro toda hora é invocado na Universal. Embora o lugar do demônio seja diferente nas distintas fases, não há pregação ou culto que a ele não faça referência. O demônio é o grande elemento catequizador nos cultos da IURD. Até mesmo ao transmitir aos fiéis valores positivos, o discurso do demônio, obtido nas entrevistas, demonstra a atitude que eles não devem adotar. Assim, o demônio se apresenta como o melhor “modelo às avessas” de atitude moral.

f) é notória a ênfase da manifestação de entidades femininas nas mulheres durante o culto. Se antes, muitos Exus manifestavam-se, agora são as Pombas-Gira que irrompem na assembleia. Em uma época onde alguns dos grandes males combatidos são a inveja e a insubordinação das esposas aos maridos como causa de destruição dos lares, é natural que o alvo dos exorcismos sejam as mulheres que, segundo o pensar da Igreja, são as mais atingidas pelo demônio nesses aspectos.

g) as entidades afro-brasileiras demonizadas ainda são consideradas as culpadas pelos males infligidos ao ser humano. Porém há um deslocamento para outra categoria de mal: o mal moral. Assim, a inveja, o ciúme, a traição e a insubordinação são males bem distintos dos causados pelos primeiros demônios exorcizados e estão sempre presentes nos cultos de exorcismo. Além desses, o demônio é responsabilizado também pela avareza, pois impede o fiel de depositar seu dízimo na Igreja.

Enfim, as mesmas soluções oferecidas pelos cultos afro-brasileiros agora estão lá, legitimadas sob a classificação de cristianismo neopentecostal.

Feitas essas considerações, pudemos observar que há entre o universo afro-brasileiro e o da Igreja Universal do Reino de Deus uma grande afinidade. Embora as entidades afro-

brasileiras sejam demonizadas na Igreja, processo que envolve toda uma pré-demonização no cristianismo e até mesmo no universo afro-brasileiro, a doutrina da Universal está intimamente ligada a elas. Ao mesmo tempo em que se expulsam os chamados demônios das pessoas, trazem para dentro da Igreja, como estratégia de marketing, todo o universo das quais as entidades provêm, toda a magia presente nelas. Ao se institucionalizar, a Universal fez com que um de seus principais pilares fosse o universo de crenças afro-brasileiras, sem o qual não teria como atender às demandas dos fiéis. Ao mesmo tempo em que o Afro é demonizado na IURD, ele é também o instrumento que pode levar o fiel a experimentar as benesses do céu já aqui na terra.

Conclusão

Ao percorrermos a relação da Igreja Universal do Reino de Deus com a religiosidade afro-brasileira nas diferentes fases da Igreja, notamos sua origem carismática, com suas lideranças carismáticas e seu jeitinho todo brasileiro de ser. Sabe-se que em muitos pesquisadores há o temor de que as práticas das igrejas neopentecostais de demonizar o afro-brasileiro poderiam trazer aos terreiros danos irreparáveis. A batalha espiritual contra o mal acaba por identificá-lo à cultura afro-brasileira. Porém, o carisma da IURD traz para dentro de seus cultos a própria cultura afro-brasileira. Leva para eles as entidades do candomblé e umbanda com suas características herdadas do afro. A mesma Igreja que combate o afro-brasileiro acaba também por preservar, de alguma forma essa cultura tão preciosa ao nosso povo. Mesmo a Igreja tomando nova configuração frente às mudanças ocorridas, não deixa de lado suas raízes e se utiliza frequentemente de elementos afro-brasileiros. Sob a égide de Igreja cristã, as práticas outrora recriminadas do candomblé e umbanda, adquirem caráter legítimo o que acaba, de alguma forma, intensificando sua afirmação e colaborando para a perpetuação da cultura afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina e CRESPO, Samira, *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1997.
- BONFATTI, Paulo, *A Expressão Popular do Sagrado: uma Análise Psico-Antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*, São Paulo, Paulinas, 2000.
- CAMPOS, Leonildo Silveira: O demoníaco, as representações do mal, os sistemas de acusação e de inquisição no protestantismo histórico brasileiro. *Revista Estudos de Religião*, São Paulo, Ano XXI, n. 33, páginas 59-107, jul/dez 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira: *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- Constituição Pastoral Gaudium et Spes – Compêndio do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1983.
- Constituição Pastoral Lumem Gentium - Compêndio do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1983.
- COSTA, Valdeli Carvalho: *Umbanda. Os “Seres Superiores” e os Orixás/Santos*. São Paulo, Loyola, 1983.
- DELUMEAU, Jean: *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, Uma Cidade Sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- FLUSSER, Vilém: *A História do Diabo*. São Paulo, Annablume, 2005.
- FONTENELLE, Aluísio: *Exu*. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 1952.
- FRESTON, Paul: A Igreja Universal do Reino de Deus. In: VV.AA.: *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis, Vozes, 1996. Páginas 131-159.
- FREZARINI, Marcelo: *Os Deuses da África no Inferno Universal – Dissertação de Mestrado*, PUC-SP – 2011.
- GOMES, Walter |ET AL.| *Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- KLOPPENBURG, Boaventura: *A Umbanda no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1961.
- KLOPPENBURG, Boaventura: *Espiritismo: orientação para os católicos*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- MACEDO, Edir: *Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal, 1987.

MARIANO, Ricardo: *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo: A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari Pedro (org): *Igreja Universal do Reino de Deus*, São Paulo, Paulinas, 2003. Páginas 53 – 67.

MELLO E SOUZA, Laura: *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo: *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo, EDUSC, 2000.

OLIVA, Margarida: *O Diabo no Reino de Deus. Por que proliferam as seitas?* São Paulo, Musa Editora, 1997.

ORTIZ, Renato: *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

PASSOS, João Décio: *Como a Religião se Organiza: Tipos e Processos*. São Paulo, Paulinas, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção Brasileira*. São Paulo, Ática, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves da: Concepções Religiosas Afro-Brasileiras e Neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, São Paulo, nº 67, páginas 150 – 175, etembro/novembro 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da: *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da: Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neo-pentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.) - *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006. Páginas 207 – 228.

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.): *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi: *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Editora Currupio Comércio Ltda, 1981.

VV.AA.: *Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1996.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

A Arca Universal. Disponível em <<http://www.arcauniversal.com/>> Acesso em: 15/ago/2011.

A Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em <<http://www.igrejauniversal.org.br/histiurd-mundo.jsp>> Acesso em: 21/abr/2010.

A Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em <<http://www.uckg.ca/pt/quem-somos.html>> Acesso em 15/ago/2011.

História da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em <<http://www.igrejauniversal.org.br/histiurd-passos.jsp>> Acesso em: 21/abr/2010.

História da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em <<http://www.arcauniversal.com/iurd/historia/>> Acesso em: 15/ago/2011.

História da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil. Disponível em <<http://www.igrejauniversal.org.br/histiurd-brasil.jsp>> Acesso em: 21/abr/2010.

História da Igreja Universal do Reino de Deus no Mundo. Disponível em <<http://www.igrejauniversal.org.br/histiurd-mundo.jsp>> Acesso em: 21/abr/2010.

Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em <www.igrejauniversal.org.br> Acesso em: 21/abr/2010.

OS VODUNS ESTÃO EM SÃO PAULO! COSMOVISÃO E TRADIÇÃO DA MINA JEJE NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Érica Ferreira da Cunha Jorge**

Resumo

O presente trabalho procura resgatar elementos da tradição jeje para as religiões afro-brasileiras praticadas na capital paulista. Muitas contribuições teóricas esclareceram o quadro analítico das nações africanas no Brasil e dos rituais do candomblé (BASTIDE, 1958; RODRIGUES, 1976 CARNEIRO, 1977). Outras favoreceram a compreensão da migração cultural e religiosa do candomblé baiano para a São Paulo (PRANDI, 1991) ou ainda a tese da umbanda como uma religião brasileira adaptada ao processo de urbanização e industrialização nos anos 30 do século passado (PRANDI, 1990; ORTIZ, 1999). Nossa proposta é analisar como a tradição da nação jeje se configura na capital paulista recuperando a cosmovisão desta tradição, hierarquia de divindades e a organização social dos terreiros jejues. A ênfase na análise será em Luis Nicolau Parés (2011) a fim de que este dê substrato teórico para uma interpretação apurada deste campo religioso afro-brasileiro, tendo em vista analisar e discutir os desafios decorrentes dos atuais processos de hibridação e pluralismo para as para esta linguagem religiosa.

Palavras-chave: cultos jejues - tambor de mina – interculturalidade

Introdução

A termo “religião afro-brasileira” é utilizado para designar várias denominações religiosas provenientes de africanos que chegavam na condição de escravos ao Brasil, seus descendentes e que se uniam a outras práticas religiosas. Em função da interrelação entre as várias nações africanas, o catolicismo já chegado pelos colonizadores e a pajelança dos indígenas autóctones, novas configurações religiosas surgiram.

Assim, as religiões afro-brasileiras são compostas, hoje, por várias Escolas afro-brasileiras (RIVAS NETO, 2012) entendendo estas como linhas de pensamento e prática sustentadas pela cosmovisão de cada liderança religiosa e seu respectivo grupo. Tratar do universo religioso afro-brasileiro exige bastante cautela para que a ampla diversidade ritual seja respeitada a fim de que não vejamos este universo como um bloco monolítico ou ressaltando apenas alguns de seus segmentos já estudados amplamente pelo meio acadêmico. (BASTIDE, 1971; VERGER, 1990; PRANDI, 1991 colocar outros).

* Mestranda UFABC

No eixo rio-são paulo, por exemplo, as linhas religiosas mais praticadas e estudadas foram o candomblé e a umbanda (CONCONE, 1987; PRANDI, 1991; NEGRÃO, 1996; SILVA, 2005) assim como no Maranhão o tambor de mina é a religião afro-brasileira mais cultuada, ainda que exista manifestação de umbanda naquela região. O que percebemos é que os pesquisadores procuram estudar as práticas que possuem maior expressividade religiosa-cultural e numérica do que relevar em seus estudos as particularidades existentes no campo religioso local. Assim, autores como Carvalho Santos e Santos Neto (1989) procuraram demonstrar que o tambor de mina, culto de origem africana é mais importante que as demais religiões afro-brasileiras e, portanto, deveria ser mais valorizada do que as demais em São Luís, região do Maranhão com grande quantidade de “mineiros”.

Os pesquisadores salientam em seus estudos a expressividade de uma religião afro-brasileira afim a cada região do país como candomblé da Bahia (VERGER, 2000; BASTIDE, 2001), o xangô de Pernambuco (MOTTA, 1988; LINS, 2004), o batuque do Rio Grande do Sul (CORRÊA, 2006) e tambor de mina do Maranhão (FERRETTI, M, 1991; FERRETTI, S, 2009). Inclusive a partícula utilizada é ‘de’ e não ‘no(a)’, é o candomblé da Bahia e não candomblé na Bahia e assim com as demais. Dessa forma cada religiosidade parece ficar imóvel em determinada região como se o campo religioso não fosse móvel, como se não houvesse câmbio entre os fieis de religiões diferentes e, conseqüentemente, entre as várias práticas rituais. Trabalhos em linha oposta foram os de Reginaldo Prandi (1991, 1996, 2005) cujos objetivos foram respectivamente apresentar o trânsito do candomblé baiano e do tambor de mina para a metrópole paulista.

Nosso artigo segue a linha teórica de Prandi uma vez que procura ressaltar a particularidade existente no campo religioso afro-brasileiro em São Paulo, a partir do estudo do terreiro Casa das Minas de Tóia Jarina que pratica culto mina-jeje. Considera-se o estudo importante já que reflete sobre uma prática incidente com maior frequência em outra região no país e, portanto, fazem parte de nossos apontamentos as discussões sobre os processos de hibridação, pluralismo e trânsito dentro do mesmo campo religioso (afro-brasileiro).

1 Religiões Afro-brasileiras em São Paulo

Na capital paulista a grande maioria dos terreiros pratica umbanda ou candomblé. Dentro de cada uma dessas linhas há subdivisões, formas ainda diferenciadas de cultuar a cosmovisão umbandista ou candomblecista que são conceituadas de Escolas. Algumas características definem as Escolas afro-brasileiras: tradição oral, transe, culto às divindades

(Orixá, Inkise, Vodun), culto aos Ancestrais Ilustres, música, dança, ritual com sacrifício animal e uso de bebidas. (RIVAS NETO, 2012). Na umbanda, por exemplo, há escolas chamadas de umbanda traçada, umbanda mista entre outras (ibidem) todas elas apresentando suas particularidades de interpretar a cosmovisão umbandista e de cultuá-la.

O nascimento da umbanda é tema bastante polêmico e controverso. Seu “mito de origem” afirma que ela nasceu em 1908 com a incorporação do médium Zélio Fernandino de Moraes da entidade caboclo das Sete Encruzilhadas no Rio de Janeiro. Esse mito, entretanto foi contestado por alguns pesquisadores que entendem o surgimento da umbanda como um processo coletivo existente antes de 1908 a partir da macumba carioca (GIUMBELLI, 2002; OLIVEIRA, 2007; RIVAS, 2008).

Renato Ortiz (1999), amparado pela análise bastidiana, sustentou a tese de que a umbanda se encontra associada aos fenômenos de industrialização e urbanização, configurando-se como uma nova modalidade religiosa nascente no seio de uma sociedade que se afastava do passado tradicionalista. Nesse estudo, Ortiz coletou duas fontes relativas ao desenvolvimento umbandista, a dos líderes espirituais e as do IBGE. Os primeiros apontam para um crescimento vertiginoso da religião em poucas décadas, exagero da avaliação pessoal como, por exemplo, os dados do líder Cavalcanti Bandeira (1961). Em contrapartida, até 1966 a umbanda não era considerada como uma religião pelo IBGE, mas sim como um conjunto de crenças supersticiosas e mágicas sendo seus adeptos classificados como kardecistas (ibidem). A ausência da umbanda nas fontes do IBGE até 1966 é resultado da disputa entre as religiões de matrizes africanas e o espiritismo kardecista, luta conhecida como baixo-espiritismo e alto espiritismo. (GIUMBELLI, 2003).

Com elementos das matrizes africanas, indígenas e indo-europeias reconfigurados a umbanda foi considerada uma religião originalmente brasileira. Com proporções específicas dos componentes rituais das matrizes citadas acima cada escola umbandista criou sua identidade. Assim, “após interações, hibridizações, surgiram novas escolas que vão desde influências que se caracterizam pelo kardecismo-catolicismo (matriz indo-europeia) até candomblé de caboclo (matriz africana)” (RIVAS NETO, 2012, p. 161). A partir desse cenário uma das discussões em âmbito acadêmico refere-se justamente à existência ou não de identidade umbandista (Jorge e Rivas, 2011) face à ampla diversidade existente dentro de sua vertente religiosa.

Outra religião afro-brasileira bastante cultuada em São Paulo é o candomblé. No livro *Os Candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*, Reginaldo Prandi (1991)

demonstra o trânsito ocorrido do Candomblé da Bahia para o estado de São Paulo tendo como prática metodológica a pesquisa de campo em muitos terreiros e entrevistas com praticantes.

Na década de 1960 havia um grande fluxo entre Rio de Janeiro e São Paulo sendo que vários terreiros conhecidos na capital carioca eram vinculados ou filiados às famosas casas de santo da Bahia como o terreiro da Goméia e o Ilê Axé Opô Afonjá. Durante esse processo de expansão da liturgia do candomblé para o Rio de Janeiro algumas nações africanas estavam representadas pelos dirigentes e adeptos dos terreiros:

nações de candomblé queto, efã, angola, jeje-mahim, caboclo. Todas se reproduziram em São Paulo entre 1960 e 1970, quando a estas vieram se juntar, refundindo-se, refazendo-se, transformando-se, outras de origem geográfica mais distante: a nação nagô pernambucano, a mina-jeje maranhense, o nagô-ijexá gaúcho. Refundindo-se, transformando-se. São Paulo far-se-à cosmopolita também para as nações de candomblé. (PRANDI, 1991, p. 94).

A capital paulista passa a partir da década de 70 a abraçar o universo do candomblé e não apenas a umbanda. Ainda nesse estudo Prandi (ibidem, p.93) aponta cinco maneiras da entrada e expansão do candomblé na metrópole paulista:

- pais/mães de santo já iniciados e que iniciam seus filhos em São Paulo;
- umbandistas que vão ao Rio ou Bahia para se iniciarem no candomblé;
- pai/mãe de santo migra para São Paulo e abre seu terreiro na cidade;
- quando o migrante já vem “feito”, mas inicia sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda para depois tocar candomblé;
- filhos espirituais iniciados em São Paulo por pai/mãe de santo também iniciado em São Paulo.

Pelas informações fornecidas observa-se que entre a década de 60 e 70 havia grande trânsito religioso da umbanda carioca e também dos candomblés da Bahia e do Rio de Janeiro para São Paulo. A capital paulista se torna sede de várias práticas rituais afro-brasileiras. A partir da década de 70 uma das nações que migra para São Paulo é a jeje-marrim cujo culto é o tambor de mina localizado em maior expressividade no Maranhão. A próxima sessão é, portanto, dedicada a analisar a tradição da *mina* maranhense, sua cosmovisão e hierarquia de divindades.

2 A tradição do Tambor de Mina

A terminologia *tambor de mina* foi cunhada no Brasil e dada aos escravos sudaneses de etnias diversas provenientes do forte português São Jorge Del Mina, na Costa do Ouro. (RODRIGUES, 1935).

Esta denominação religiosa começou a ser difundida em larga escala após a Missão de Pesquisas Folclóricas coordenada por Mário de Andrade que coletou cânticos desse culto e a partir de 1940 ganhou espaço na literatura antropológica. O primeiro a destacar a cultura religiosa da *mina* foi Nunes Pereira (1947) publicando um depoimento sobre a Casa das Minas e Octávio Eduardo com a tese sobre aculturação do negro no Maranhão a partir da teoria culturalista norte-americana do seu orientador Melville Herskovits (EDUARDO, 1948). Pereira provocou uma reviravolta acadêmica ao realizar uma etnografia dos cultos daomeanos no Brasil negando a tese de que “foi tão íntima a fusão dos jejes com os nagôs que a mítica jeje foi quase totalmente assimilada a mítica iorubá” (RAMOS In: PEREIRA, 1979, p.11). Antes disso Nina Rodrigues (2008) dizia não ter encontrado o termo vodu em seus estudos.

A questão da valorização de algumas nações africanas em detrimento de outras foi bastante estudada (DANTAS, 1988; CAPONE, 2009). Beatriz Góis Dantas desmistifica as duas interpretações acerca da formação das religiões afro-brasileiras no Brasil. Para a pesquisadora, os terreiros não são simples manifestações do *melting pot* brasileiro, nem tampouco um processo mecânico de resistência cultural, como afirmava por exemplo, Roger Bastide (1971). Dantas sugere que a formação das religiões afro-brasileiras é resultado de um processo de negociação e justaposição de posições ideológicas articulando categorias como pureza/impureza, negros/brancos, classes dominantes/camadas populares. Para ela a busca da pureza africana a favor de uma “tradição” pelos pesquisadores e mesmo sacerdotes “escalona diferenças transformando-as em desigualdade e tenta escamotear a domesticação através da valorização do primitivismo” (DANTAS, 1988, p. 229).

Marilande Martins Abreu (2009) trilha os caminhos iniciados por Dantas e Capone discutindo a operacionalização da noção de tradição como estratégia de existência do tambor de mina. A noção de tradição é elaborada pelo campo científico tornando-se elemento de disputa entre os terreiros em São Luís:

Não estou dizendo que o campo intelectual “inventa” a *tradição*, mas sim que essa noção corresponde a representações dos agentes religiosos em situações empíricas diversificadas [...]. Ao se tornar um conceito analítico, a noção de tradição é uniformizada, cristalizada, e reificada. (ABREU, 2009, p. 150).

Em São Paulo, o tambor de mina, foi trazido por Pai Francelino de Xapanã na década de 70 e até o momento não há estudos que discutem a negociação da tradição mina na capital paulista. Há trabalhos que apontam para a influência do espiritismo (REIS, 1954) e da umbanda e candomblé (LINDOSO, 2007; FERRETTI, M. 2008; ABREU, 2009;) na mina maranhense. O próprio Pai Francelino contribuiu com um capítulo no livro *Encantaria*

brasileira organizado por Reginaldo Prandi (2001) discutindo as mudanças na forma de cultuar as entidades denominadas caboclos, mas não aborda o trânsito existente entre tambor de mina, candomblé e umbanda nos terreiros paulistas. Antes de nos aprofundarmos nessa questão discorreremos sobre a cosmovisão do tambor de mina.

O *tambor de mina* cultua os voduns, divindades trazidas ao Brasil e Américas pelos escravos provenientes do Reino de Dahomé, atual Benin, localizado na parte ocidental da África. Além do Daomé, Haiti e Maranhão tornaram-se as regiões onde os voduns mais “residiram” justamente pela crença mantida dos africanos daomeanos ao chegarem ao Brasil. Havia ampla gama de voduns cultuados em África sendo que cada terreiro cultuava apenas um vodun. Tal configuração religiosa, entretanto, foi alterada no Brasil, onde mesmo os terreiros considerados tradicionais como a Casa das Minas (Kuerebentam Zomadonu) e a Casa de Nagô (Nagon Abioton) cultuam mais de um vodun, com a ressalva de que apenas “baixam” aqueles que possuem filhas devotas na casa. (FERRETTI, S. 2009).

A teogonia do *tambor de mina* baseia-se na hierarquia entre as divindades. Em primeiro lugar acredita-se que há um Deus superior chamado Avievodum ou Evovodum identificado com o Espírito Santo do catolicismo (ibidem). Esse vodun não incorpora, não “desce” ao plano terreno: “em muitas sociedades da África existe a noção de Deus como um ser supremo, mas que está muito distante, é inacessível, e não se fazem rituais em sua homenagem” (FERRETTI, S. 2009, p.90).

Abaixo dessa divindade há os voduns. Os adeptos do tambor de mina são preparados para “receber”, entrar em transe com os voduns, os quais vem à terra incorporar em seus filhos em cerimônias públicas denominados tambor (PRANDI, 2005). Os voduns são as entidades cultuadas pelos africanos jejes assim como os Orixás são pelos negros nagôs e os Inkices pelos negros bantos (FERRETTI, M. 2008).

Outras entidades são também cultuadas, os encantados, ausentes apenas na Casa das Minas. Os encantados podem ser os gentis (espíritos de nobres cristãos e personagens históricos como Dom Luís Rei de França e Rei Sebastião) ou os caboclos. Os caboclos são espíritos de origem diversificada com nomes indígenas mas não definidos como tal. Um exemplo é o caboclo Tabajara com nome indígena mas que na linhagem apresenta-se como filho do Rei da Turquia.

É importante destacar a importância das famílias de voduns no tambor de mina provavelmente decorrente da forma com que sociedade daomeana interpreta as relações familiares, as quais são patrilineares e polígenas (HERSKOVITS, 1967). Segundo Sérgio

Ferretti, “essa sociedade está organizada em sibs sem base territorial própria e subdivide-se em famílias extensas distribuídas por todo o país” (FERRETTI, 2009, p.100).

Luis Nicolau Parés destaca três características que definem a religião dos voduns, a conceitualização do mundo espiritual em nações, rituais públicos de performance e princípio de agregação, assimilando novas divindades aos panteões já existentes:

Uma das características da religião vodum é a conceitualização do mundo espiritual em constelações ou grupos de divindades (...) com rituais públicos que utilizam formas de performance seriada. Paralelamente, a análise histórica e etnográfica do culto de voduns mostra com clareza a natureza essencialmente dinâmica desses grupos de divindades, existindo uma tendência recorrente a incluir, assimilar ou agregar novas divindades aos “panteões” existentes. O que poderíamos chamar de “princípio de agregação” seria, portanto, uma terceira propriedade do sistema religioso vodum. (PARÉS, 2007, p. 272)

Na Casa das Minas, por exemplo, as famílias cultuadas são as de Davice, Dambirá e Quevioçô e duas secundárias, Savaluno e Aladá (FERRETTI, 2009), que certamente não são cultuadas em outros terreiros se o pai (mãe) de santo ou seus filhos não forem devotos de voduns vinculadas a essas famílias.

Além dos voduns, os *Toquéns* e *Tobóssis* são cultuados. *Toquens* ou *Toquenos* são voduns jovens que trazem mensagens e auxiliam os mais velhos, já as *Tobossis* são um grupo de divindades infantis femininas que “baixam” exclusivamente nas vodunsis-gonjaí, dançantes com iniciação completa.

A encantaria também é muito marcante no tambor de mina cultuando caboclos ou encantados e assim como os voduns, também organizam-se em famílias. Os adeptos do tambor de mina creem que os encantados são espíritos de pessoas que viveram e não morreram, mas se “encantaram” em flores, árvores, plantas, passando a existir em um mundo “invisível”. Os encantados retornam no corpo dos iniciados no ápice das liturgias mineiras, o transe, o qual pode durar dias.

O tambor de mina sofreu forte influência do catolicismo sendo que seu calendário segue, em grande parte, as comemorações dos santos católicos. Não há rituais semanais ou quinzenais fixos, os rituais ocorrem em conformidade com os dias dos voduns, como em 06 de janeiro (dia de Santos Reis –católicos) e em que são louvados os voduns Doçu, Bedigá e Zomadônu. As cerimônias costumam durar mais de um dia, às vezes vários dias, em que os iniciados dançantes entram em transe e permanecem nesse estado por várias horas. As festividades são organizadas pela comunidade dias antes, com decorações, preparo de alimentos, renovação dos assentamentos dos voduns com sacrifícios rituais, bebidas, ervas

específicas entre outros elementos. Os gastos com as festas são financiados pelo próprio pai-de-santo e comunidade interna, e eventualmente com auxílio da comunidade externa do bairro.

O tambor de mina assim como outras religiões afro-brasileiras é uma religião que alicerça-se na oralidade e na transmissão de conhecimentos vivenciados pelos anos de vinculação com uma casa de santo, o(a) sacerdote e a comunidade interna, conforme esclareceu nosso informante principal, o Tói/Tochê Márcio de Boçu Jara, atual dirigente da Casa das Minas de Tóia Jarina:

nós somos uma religião que não tem bíblia, ela não tem cartilha. É uma religião oral e participativa, porque você vai escutar mas tem que praticar, participar para aprender. Também que aí você vai juntar uma com a outra, porque estou ouvindo, vendo e participando, eu frequento, todas as obrigações tá lá e conforme você vai frequentando, vai indo nos rituais você vai aprender, porque um ritual é diferente do outro. Um ritual nunca é igual ao que foi. (Tói Márcio de Boçu Jara)

O fato do sacerdote dizer “nós somos uma religião que não tem bíblia” é indicativo de que a transmissão de conhecimentos não se dá pela ênfase nas escrituras mas por meio do contato com o arsenal espiritual e simbólico do sacerdote e de seu terreiro, característica que permaneceu inalterada mesmo com tantos processos de hibridismo e sincretismo religioso. Perguntado sobre a questão da transmissão de fundamentos no tambor de mina, Pai Márcio respondeu:

Mas se você for pegar todas as denominações religiosas de cultura de matrizes africanas, elas tem essa raiz, de onde veio, de quem você é filho, de quem você é neto, de quem você é bisneto, donde surgiu, de que casa você veio, aí vem trazendo toda essa linhagem até o presente momento. E nós dentro do culto jeje também fazemos assim.

Outra característica marcante são as fases da iniciação que acompanham o processo vivencial da tradição oral. O tambor de mina possui rituais específicos mas diferencia-se de outras religiões afro-brasileiras pois o adepto não é iniciado pelo sacerdote, mas o vodum do sacerdote da casa é quem inicia o vodum do adepto, trata-se de uma relação entre as entidades sobrenaturais e não entre os indivíduos:

é uma diferença que nós temos de outra denominação religiosa é que quando a gente é iniciado não é o sacerdote que inicia a gente, é o vodum do sacerdote que inicia o vodum em cima de mim, então a energia é passada de vodum pra vodum. É o vodum que inicia vodum, a gente não fica acordado, é o vodum que limpa bicho, é o vodum que carrega bicho, é o vodum que defuma, é o vodum que acende vela, é o vodum que tempera, é o vodum que lava as louças pra elas se tornar sagrada, é o vodum que pega as ervas, que já conhece as ervas, é ele que separa, que quina, ele que faz tudo (Tói Márcio de Boçu Jara)

As fases da iniciação no tambor de mina praticado em São Paulo seguem uma sequência básica que pode ser alterada mediante características específicas dos adeptos: ritual de sacudimento (purificação com vários elementos minerais, vegetais e animais), banho de recolhimento, aperê dos envilacãs (ritual de lavagem dos rosários de contas), aperê de Lissá (vodum associado à Oxalá), aperê da nação (com orixás da nação nagô-ketu), ritual sarrungê, ritual narrunó, saída do tambor de festejo do iniciado.

3 O Terreiro a Casa das Minas de Tóia Jarina

O universo empírico escolhido para a pesquisa foi a Casa das Minas de Toía Jarina localizada em Diadema, município próximo à capital paulista. Há dois endereços em que são realizados os cultos. Um deles é também a residência do atual sacerdote responsável pelos trabalhos da casa – Pai Márcio - e que anteriormente havia sido a residência do antigo sacerdote já falecido, Pai Francelino de Xapanã.

Pai Francelino de Xapanã nasceu na Ilha de Marajó (PA) em 1949 e foi iniciado em Belém no tambor de mina por Mãe Joana de Xapanã (To Azonposiboji) cujas raízes iniciáticas remontam à mina de São Luís (MA). Após a morte de Mãe Joana, Francelino de Xapanã foi “adotado” por Pai Jorge Itacy de Oliveira (Ka Dam Manjá) líder do Terreiro de Iemanjá também em São Luís. Pai Jorge havia sido iniciado anteriormente no Terreiro do Egito, fundado em 1864 por Basília Sofia (Massinoku Alapong), uma africana proveniente de Gana. Francelino de Xapanã cumpriu suas “obrigações” de 14 e 21 anos com Pai Jorge de Itacy em 1978 e 1985 respectivamente. Em 1974, mudou-se para o Rio de Janeiro por motivos de trabalho. Residiu dois anos na capital paranaense onde chegou a abrir uma casa-de-santo mas foi em São Paulo que encontrou estabilidade para cultivar seus voduns e encantados.

O nome de seu terreiro é Casa das Minas de Tóia Jarina em homenagem à Mãe Jarina, uma encantada da Família do Lençol que “recebeu” aos doze anos de idade.

A casa é um sobrado simples e situa-se em uma região periférica de Diadema. Já o outro local em que são realizados os rituais grandes constitui-se por um grande espaço, com mastro central típico nos templos afro-brasileiros e que marca a relação do mundo natural com o sobrenatural (ELIADE, 1992). Há ao fundo um trono coberto com pano da costa, cajado e outras estatuetas africanas que era de Pai Francelino. Os tambores ficam à esquerda do trono mas os alabês ficam em ambos os lados e tocam outros instrumentos rituais como o

xequerê, por exemplo. Outras cadeiras cercam o lado esquerdo de quem entra no templo, provavelmente dedicadas aos sacerdotes e sacerdotisas que visitam a casa. No lado direito há também bancos destinados às pessoas que assistem aos rituais. Adentrando no templo ao lado direito há um espaço destinado ao peji de assentamento dos santos católicos, uma vez que a ligação com o sincretismo é muito forte. Tal vinculação ocorre principalmente pelas cerimônias rituais que seguem o calendário católico, pelas entidades evocadas sobretudo na encantaria e pelas cantorias que sempre trazem os nomes dos santos.

A casa conta hoje com aproximadamente 30 filhos de santos. A diminuição desse número se comparado há 8 anos atrás é grande, principalmente porque a Casa das Minas de Tóia Jarina deparou-se com o problema da sucessão iniciática após a morte de seu fundador. Os filhos se dividiram entre Pai Márcio e Mãe Sandra, respectivamente pai pequeno e mãe pequena de Pai Francelino. A literatura antropológica também se preocupou com esse fenômeno então chamado de “suicídio cultural” (FERRETTI, S, 1995) embora não possa prever o futuro dessas religiões. O fato é que elas continuam existindo e se reconfigurando com o passar dos anos. A explicação para o reduzido número de adeptos na Casa das Minas de Tóia Jarina foi a de que a religião do tambor de mina é muito familiar e que os voduns assim determinaram até o presente momento. Não discorreu sobre a “guerra de sucessão” mas apontou o problema para a realidade sobrenatural, embora não veja a situação como um problema, mas como uma determinação superior:

O tambor de mina, ele é muito familiar, de sangue. Na casa de Dona Jarina tem pai, mãe, filho, os filhos, os netos, os primos, os irmãos do pai, tem, lá em casa tem uma família grande, tem Sr Jorge que é casada com Dona Cícera, que eles são pai do alabê Fábio, dessa que vai dar obrigação Cristiane, e da Cisleide. Que a Cristiane tem uma filha, a Nina. A irmã do seu Jorge que é a Jorgete que é iniciada lá em casa é mãe do Alcides que é alabê, da Joyce que é vodunsi, da Quica que é vodunsi poncilê, e do Vitor que é alabê. Então já é uma família grande, de uma só família. Entao o tambor de mina é bem familiar, não é muito de quantidade não, ah...mas uma casa de porte assim ter só 30 filhos de santo? Ah, se os voduns quiseram! Porque a gente faz mais o que o vodum determina, na hora que os voduns abrirem as portas pras pessoas aí a casa estará sempre de portas abertas, daí vem.

Verifica-se a partir de sua fala que a teia de relações construídas no tambor de mina paulista é bastante fechada e baseada nas relações familiares em que aparecem os vínculos de parentesco: pai, mãe, filho, sobrinho, neto, primo etc. Os terreiros de tambor de mina em São Luís, uma das cidades que abarca a maior quantidade de mineiros do país, possuem relações comunitárias familiares consanguíneas mas também já há acréscimo de outras pessoas que

tornam-se amigas da casa e frequentadores assíduos, até serem efetivamente recebidos como filhos de santo.

No Casa das Minas de Tóia Jarina já há aproximação mais efetiva com o candomblé pois o sacerdote faz uso de vestimentas ritualísticas para os voduns (paramento religioso), saídas de santo e uso de jogos oraculares como os búzios para serviços específicos dos clientes que o procuram. Todas as características citadas anteriormente fazem parte do complexo ritual encontrado no candomblé e, portanto, é possível dizer que o *tambor de mina* praticado em São Paulo sofre influências das demais religiões afro-brasileiras que se encontram na capital. Não há uma fronteira estanque bem delimitada no campo religioso afro-brasileiro paulista, antes há um fluxo de elementos rituais e até mesmo de divindades, entre as várias vertentes sendo o campo religioso brasileiro configurado por um vasto pluralismo religioso (BRITO & MALANDRINO, 2009; SIQUEIRA, 2009).

Nos rituais que presenciamos, Encantaria de Cabocla Mariana e Encantaria da Turquia, havia cerca de vinte pessoas da casa para as atividades. Eles se dividiam em alabês, vodunsis poncilês, os dançantes e o Toy Márcio (que dirigia os rituais). Após várias cantorias evocadas, Pai Márcio e os dançantes entraram em transe, elemento comum a todas as religiões afro-brasileiras (RIVAS NETO, 2012). Há diferenciações entre transe xamânico e transe de possessão (HEUSCH, 1971) e nos rituais presenciados vimos o transe de possessão facilitado apenas pelas toadas cantadas, o qual “embora seja um fenômeno social experimentado por várias pessoas, é também uma experiência muito individual”(FERRETTI, S, 2009: 220).

Considerações finais

Nosso trabalho procurou recuperar a tradição do culto aos voduns jejes na metrópole paulista a partir do estudo de caso na Casa das Minas de Tóia Jarina e do levantamento bibliográfico e histórico apresentado sobre essa casa de fundamentos. Conforme apresentado a escolha por este terreiro deveu-se à particularidade dele ser o primeiro a cultivar o Tambor de Mina em São Paulo, religião afro-brasileira com adeptos majoritariamente em São Luís (MA). Entendemos a religião como uma das formas de compreensão de uma determinada cultura, uma vez que “na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável” (GEERTZ, 2008:67).

Assim, a análise do corpo de fundamentos rituais praticados na Casa das Minas de Tóia Jarina auxilia o aprofundamento da compreensão das práticas jejes e da configuração das mesmas quando do contato com outras práticas religiosas em São Paulo. Ainda que

reconheçamos a insuficiência do tempo da pesquisa para o esclarecimento analítico da cosmovisão jeje, esperamos que as categorias explicadas nas sessões acima possam fornecer indícios teóricos para o aprofundamento desse estudo ou de outros que possam vir a surgir.

Agradecimentos

Agradecemos à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior - e à UFABC pelo auxílio regular estendido em nossos programas de pós-graduação. Agradecemos à Pai Márcio de Boçu Jara, sacerdote da Casa das Minas de Tóia Jarina, pela acolhida e esclarecimentos cordiais sobre a vivência ritual do tambor de mina. Finalmente, agradecemos a todos os colegas professores da Faculdade de Teologia Umbandista, cujas interações contribuíram para as reflexões contidas neste artigo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. M. *Um olhar sobre a tradição: relacionando campo religioso e campo intelectual*. São Luis: EDUFMA, 2009.
- BANDEIRA, A. C. *Umbanda: evolução histórico-religiosa*. s.n., 1961.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1971.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAPONE, S. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.
- CONCONE, M.H.V.B. *Umbanda. Uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.
- CORREA, N. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. Porto Alegre: Cultura e Arte, 2006.
- DANTAS, B.G. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- EDUARDO, O. C. *The negro in the Northern Brazil: A Study in Acculturation*. New York, J.J. Augustin Publisher, 1948.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETTI, M. R. *O Caboclo no Tambor de Mina e na dinâmica de um terreiro de São Luís: a Casa de Fanti-Ashanti*. Tese de doutoramento apresentado ao departamento de antropologia da FFLCH/USP, São Paulo, 1991.

FERRETTI, S. *Querebentan de Zomadonu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In. SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo, Summus, pp. 183-217.

HERSKOVITS, M. J. *Dahomey, na ancient West African kingdom*. New York. Northwestern University Press, 1967.

HEUSCH, L. de. *Pourquoi lépouser? Et austres essais*. Paris: Gallimard, 1971.

JORGE, E.F.C; RIVAS, M.E. *A identidade das religiões afro-brasileiras*. In. Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. Anais do Simpósio da ABHR, v.12, Juíz de Fora, 2011.

LINDOSO. G. C. P. *Pluralismos e Diversidade Afro-Religiosa em Terreiros de Mina do Maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

LINS, A. *Xangô de Pernambuco. A substância dos Orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MOTTA, R. *Meat and feast: the Xangô religion of Recife, Brazil*. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University in the city of New York (Ann Arbor: UMI dissertation service), 1988.

NEGRÃO, L. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, J. H. M. de. *Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda*. Revista História, imagem e narrativas. N.4, ano 2, abril/2007.

PARÉS, L. N. *A Formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PEREIRA, N. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil*. s.n., 1947.

PEREIRA, N. *A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1979.

PRANDI, R. *Os candomblés da Bahia. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Edusp, 1991.

PRANDI, R. *As religiões negras do Brasil*. Ver USP, São Paulo, n.28, p. 64-83, 1996.

PRANDI, R. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, R. Nas pegadas dos voduns. Um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. In. MOURA, C.E.M de (org) – *Somavó – o amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

REIS, W. E. dos. *Espiritismo e mediunismo no Maranhão*. São Luís, [ca. 1954]

RIVAS, M.E.G.B.M. *O mito de Origem. Uma revisão do Ethos Umbandista no discurso histórico*. Trabalho de conclusão de curso do bacharelado em Teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras, 2008.

RIVAS NETO, F. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras – Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

RODRIGUES, R.N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008 (1935).

SILVA, V. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

VERGER, P. *Uma rainha africana mãe de santo em São Luís*. Revista da USP, São Paulo, jun – out, vol. 6, p. 151 – 158.

VERGER, P. *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 2000.

NA TRILHA DOS ORIXÁS: ORIGEM E EXTENSÃO DO ESPAÇO SAGRADO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANAS EM BELO HORIZONTE –MG, DE 1960 AOS DIAS ATUAIS

*Amauri Carlos Ferreira**
*Carlos Evangelista Veriano***

Resumo

Diferente de outras capitais brasileiras a investigação sobre as religiões de matriz africanas em Belo Horizonte- MG é recente. As pesquisas que abordam essa temática são raras. Com objetivo de dar visibilidade e iniciar discussões sobre o modo de compreender os rituais e as narrativas sagradas que essa comunicação apresenta uma pesquisa em desenvolvimento na qual procura mapear a origem e a extensão dos orixás na cidade de Belo Horizonte –MG. Essa pesquisa está vinculada teoricamente aos estudos sobre imaginário religioso e procedimentos metodológicos interdisciplinares. Assim essa comunicação discute os rituais no espaço sagrado da cidade e o modo como são vistos. Tal abordagem permite compreender e discutir os preconceitos que os adeptos dessas religiões sofrem.

Palavras chave : Orixás. Imaginário. Cidade. Rituais. Terreiros.

Introdução

Entender a África na sua diversidade cultural é compreendê-la composta de várias regiões em que essa força tem sua herança. Em várias regiões, a religião é praticada tendo como referência simbólica a prática do culto aos ancestrais. É na diáspora que se organiza outro modo de ser e praticar o culto a essa força que para alguns é representada pelos orixás advindos de vários povos e regiões africanas.

As religiões de matriz africana que cultuam os orixás foram produzidas historicamente no Brasil no contexto de resistência à escravidão por milhões de africanos arrancados de suas terras. Segundo MERRICK & GRAHM,(apud,BOTELHO,2007,p.20), em 1872 havia 1.510.806 escravos no Brasil , que representavam 15,2% dos seus habitantes .Em 1887,a matrícula prevista na lei do Sexagenário encontrou um total de 723,419 cativos. Para Botelho (2007) dois anos depois, essa massa de cativos, que se concentrara nas regiões cafeeiras, foi desligada de seus laços servis. Não se sabe com precisão o que aconteceu com a população negra a partir de então.

* Professor de Filosofia- PUC- Minas- Mestre (PUC-SP) , Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Financiamento da Pesquisa: FIP –PUC-Minas (Fundo de Incentivo a Pesquisa). E-mail: mitolog@pucminas.br

** Professor de História –PUC- Minas- Mestre em História (UNICAMP). E-mail: veriano@uai.com.br

No entanto, apesar de o projeto colonizador e escravista ter como intenção a destruição do sistema de valores desses povos via imposição simbólica e de força, diferentes formas de resistência foram organizadas. Contra a ação violenta de cerzir sobre as culturas colonizadas uma cultura outra, os africanos escravizados e seus descendentes recriaram a vida, sua história e suas referências. A religiosidade de matriz africana foi um dos principais veículos nesse processo.

Historicamente as religiões africanas até os anos 30 do século XX eram consideradas étnicas no sentido de preservação de patrimônio cultural e não lhes era permitido rituais próprios. Estas religiões são compreendidas por perspectivas teóricas que as compreendem na maioria das vezes em ações identitárias de resistência.

Segundo Negrão (1996), a partir da década de 30¹ o Estado passou a perseguir os cultos afro-brasileiros por ferirem a ordem e os bons costumes da sociedade brasileira e apesar do processo de redemocratização da década de 50, esses cultos eram marginalizados e até a década de 70 deviam satisfação ao Estado e a polícia.

Em Belo Horizonte, cidade construída e que se desenvolveu na tensão entre a tradição e a modernidade. Cidade símbolo da utopia republicana e do positivismo, foi planejada para ser a capital do estado, representante da modernidade nela há um hiato nestes estudos que possa configurar a sua predominância. A religião nessa época era de domínio católico. Há uma tentativa de continuidade do monopólio do poder sagrado. Por mais que a Constituição Republicana não faça invocação ao nome de Deus, permitindo a outras religiões exercerem seus cultos, os habitantes da moderna Belo Horizonte- MG os recusam. Entre os anos 20 e 30 do século XX o domínio religioso católico em sua unidade declara guerra aos inimigos que nessa época são: os protestantes, espíritas, maçons, carnaval, moda indecente. Essa década

¹ Segundo Negrão (1996), o período da Revolução de 30 e do Estado Novo não houve considerações significativas sobre a Umbanda. Pelo contrário, suas práticas mágico-religiosas foram repreendidas com mais intensidade do que o Período da República Velha. O Estado, a polícia e a imprensa combatiam o curandeirismo e o Espiritismo de forma genérica, sendo assim, a Umbanda era caso de polícia e de constantes notícias negativas de jornais. Negrão (1996) lembra que neste período, o Catolicismo era de certa forma condescendente aos cultos afros e o Protestantismo ainda não chamava a atenção (principalmente na dimensão cultural e política). Portanto, nem o Catolicismo e nem o Protestantismo eram ameaças para a Umbanda nesta época. A partir de 1931 devido ao 1º Código Penal Republicano cessaram-se as perseguições ao Espiritismo (Kardecismo), mas o Estado passou a atacar ferozmente os cultos afro-brasileiros por subverterem a ordem e por incentivarem o álcool e as drogas. Os dominantes passaram a denominar os cultos afro-brasileiros de “baixo espiritismo” por disfarçarem-se “grosseiramente” de kardecistas. Em 1936, a Campanha contra os cultos afro-brasileiros se tornou explícito, criaram a “Campanha Policial Contra o “Baixo Espiritismo” que não deveria ser confundido com o “Alto Espiritismo” (branco, cristão, de classe média e alta e, oficialmente reconhecido). A imprensa passou a fazer, nesta época, o papel da ideologia dominante de separar o “joio do trigo”, ou seja, delimitar as diferenças do “Alto” e do “Baixo” espiritismo. Essa campanha estendeu-se até 1940. A partir da década de 40 cessou o fluxo de notícias; ainda segundo Negrão (1996), isto se deu provavelmente, devido ao início da 2ª Guerra Mundial.

coincide com o surgimento do catolicismo militante que estabelece o patamar de superioridade espiritual e moral, como características centrais do ser católico.

Um hiato se apresenta ao tentar compreender os cultos afro-brasileiros em Belo Horizonte- MG , tendo em vista ser a capital símbolo da modernidade. A pergunta que nos instiga para essa pesquisa é a seguinte onde estavam e estão as religiões de matriz africanas na cidade de Belo Horizonte -MG?

Para responder a essa questão propomos essa pesquisa de caráter exploratório e inédito no sentido de compreender a origem e extensão do espaço sagrado das religiões de matriz africanas em Belo Horizonte- MG.

Assim nessa comunicação buscamos percorrer o culto aos orixás em Belo Horizonte- MG a partir de uma abordagem pré-liminar, como também apontar algumas pesquisas sobre a cidade nessa rota, tentando problematizar e apontar esse culto aos ancestrais.

1 Na trilha dos Orixás

Como já é sabido as religiões de matriz africanas no Brasil devem ao negro sua origem e extensão. Essas religiões em relação à tradição cristã em suas várias denominações são minorias, basta remontarmos aos estudos de , Bastide, Reginaldo Prandi, Pierucci, Concone, Consorte, Terezinha Bernardo, Gonçalves, Camargo, entre outros que as colocam nesse cenário. Nestes estudos sobre religiões de matriz africanas no Brasil e o modo como se formaram apontam para tradições diversas , Prandi (1999, p.10) aponta para o Candomblé na Bahia, Xangô em pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul e macumba no Rio de Janeiro. Os cultos afro-brasileiros se expressavam e se expressam em várias regiões do Brasil com derivações próprias.

Na Bahia predomina o *Candomblé*; no Amazonas, Maranhão e Piauí é a *Pajelança* ou *Caboclinhos* (influência africana e indígena) e também o *Catimbó*; em Porto Alegre é chamado de *Parás* e em Pernambuco é *Xangô*; em outras regiões é chamado de *Calundu*, *Macumba*, *Omolocô* ou *Terreirada*. (CARNEIRO, 1990).

Para entender de que forma a população negra foi se sedimentando em Belo Horizonte- MG , busca-se no processo de migração do campo para cidade , como também de outros estados. No entanto há uma lacuna em relação a esses dados, tendo em vista a presença de imigrantes estrangeiros. Ao que tudo indica Belo Horizonte se apresentava como sendo uma realidade nova e ser considerada o principal núcleo urbano do estado no final do século XIX. Mas onde estavam os negros e suas manifestações religiosas de culto no espaço urbano

de Belo Horizonte- MG nessa primeira metade do século XX? Segundo as dissertações de Mariana Ramos de Moraes e Amarildo de Almeida, o primeiro terreiro de Candomblé data de seu registro é dos anos 60. Segundo os dados da prefeitura de Belo Horizonte existem mais de 70 terreiros de candomblé registrados, estimando um número maior. No que se refere a Umbanda, a pesquisa realizada pelo projeto da Prefeitura valorizando o patrimônio de Belo Horizonte- Heranças do tempo ,tradições afro-brasileiras, ligado a cultura e educação e patrimônio, afirma que:

A Umbanda se faz, também, por meio de práticas ritualísticas que vão desde reuniões para doutrinação e evangelização, passando pelas giras mistas e/ou específicas para cada entidade do panteão. Em Belo Horizonte existem 118 terreiros de Umbanda, com maior concentração (28%) na regional leste da cidade. Há uma predominância da Umbanda Pura (75%), seguida do Omolocô (18,64%) e da Quimbanda (3,40%). Menos praticadas nos Terreiros belorizontinos, temos a Embanda (1,70%) e a Umbanda Angolana (0,85%). Observa-se, ainda, que a prática, em um mesmo território, de mais de uma tradição religiosa de matriz afro-brasileira consiste em uma forte característica desses grupos.

Nesses terreiros tem apresentado características peculiares para origem e extensão dos mesmos, demarcando diferenças em relação ao culto dos orixás. Os terreiros tem sua singularidade, no dizer de Consorte,(2004,p.199)”

O enraizamento das matrizes religiosas africanas em Salvador, como de resto em todo o Brasil, deu-se em contextos ou em circunstâncias muito diversas daquelas em que os cultos africanos originalmente se constituíram, como é fácil imaginar. Nem todos os orixás, voduns e inquices atravessaram o oceano.

Como em toda religião, a memória fixa um acontecimento e o torna história, compreender como que o culto dos orixás sobreviveu a partir da oralidade em Belo Horizonte-MG e qual é o elo de unidade desse culto proporcionará compreender a relação entre religião cidade nessa tradição que não possui o livro sagrado.

Nas religiões de matriz africana, o aprendizado mítico está no modo de ser e viver dos crentes expressos em ritos, música, dança, alimentação, etc. O que mantém viva a tradição é o saber de memória. O que se vive é uma extensão do que se é. De tal maneira que o mito em ação faz parte do agir da própria natureza.

Para compreender esse processo mítico nas religiões de matriz africana, torna-se fundamental lembrar que essas se desenvolvem dentro de um contexto social e cultural tipicamente cristão, uma vez que, no Brasil, muitas pessoas, ao serem indagadas pelos pesquisadores, entrevistadores do censo e curiosos, em sua maioria, se dizem cristãs:

católicas, protestantes em suas diversas denominações, espíritas kardecistas. Expressam a religião do livro na qual o mito da criação é contado, e não vivido e narrado.

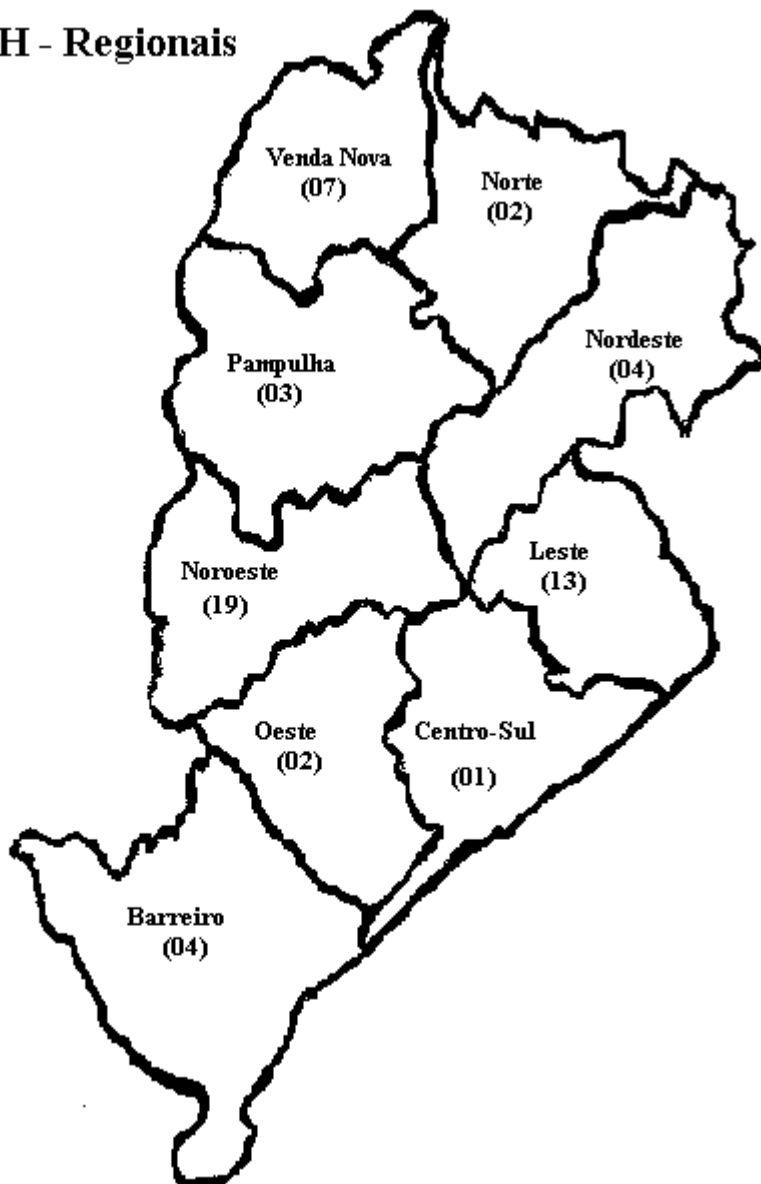
O candomblé e a umbanda, ao trazerem de volta o mito vivido mediante o rito, causam estranhamento e aflição àqueles que são ignorantes dessa prática religiosa. Nessas religiões, há um tempo da repetição. O que se vive já é conhecido. Por isso, conhecer os ancestrais é se conhecer. É se repetir no gesto, na forma, é se compreender melhor no processo de existir.

No campo simbólico as religiões de matriz africanas representam a mediação e a convivência das três raças brasileiras, ainda hoje se mantém marginalizada no campo histórico e social da sociedade. Parece que a Umbanda se apresenta como uma religião capaz de aceitar valores de aculturação sob várias perspectivas e matizes, bem como mostrar diferentes influências e seguimentos religiosos: ora prevalecendo características do Candomblé, ora do Kardecismo, ora do próprio esoterismo dentro da Umbanda. No intuito de entender a origem e a extensão dessa religião tipicamente brasileira e ao mesmo tempo mapear as religiões de matriz africanas a partir da história, da memória de seus participantes, torna-se necessário um mapeamento dos terreiros em Belo Horizonte- MG. É importante destacar que em Belo Horizonte - MG existem poucos estudos sobre esses cultos.

Na pesquisa de Malta (2010), o autor demarca a origem da Umbanda para desenvolver seu trabalho de campo utilizando o método de história oral. Ocorre uma aceitação entre os estudiosos da Umbanda sobre seu surgimento legitimando as confederações do Rio de Janeiro e São Paulo, datando no de 1908 após manifestação do Caboclo Sete Encruzilhadas através do médium Zélio de Moraes. Mesmo que seja uma aceitação simbólica do seu surgimento no Brasil em Belo Horizonte-MG segundo os poucos dados disponíveis, ocorre um desconhecimento dos praticantes em relação a sua origem e dos próprios terreiros.

Em relação a esses cultos das religiões africanas uma mistura no que se refere a questão das origens históricas tanto do candomblé quanto da umbanda. É evidente que não há uma religião pura. O que pretendemos fazer é situá-las para uma melhor compreensão de sua origem e extensão em Belo Horizonte-MG. Os mapas abaixo foram retirados da dissertação de Malta defendida em 2010 aqui transpostos para termos uma ideia no que se refere a Umbanda em Belo Horizonte.-MG e Contagem.

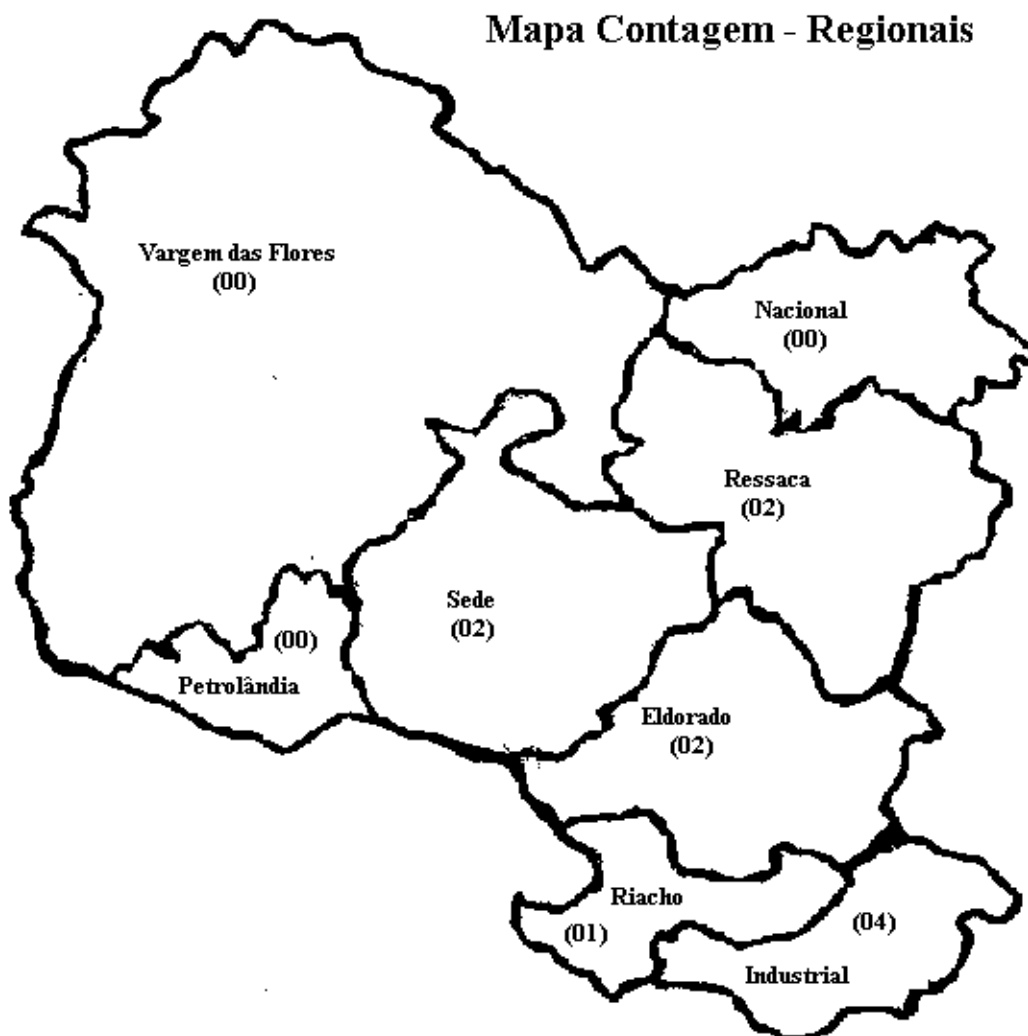
Mapa 01: Belo Horizonte - Número de Templos Umbandistas por regional

Mapa de BH - Regionais

Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

Em Contagem, grande Belo Horizonte temos o seguinte:

Mapa 2 – Contagem - Número de Templos Umbandistas por regional



Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

É pertinente destacar que nessa etapa de trabalho a pesquisa será desenvolvida em Belo Horizonte-MG, lembrando que os dados disponíveis até o momento são dispares em relação as fontes no Projeto da Prefeitura de Belo Horizonte- valorizando o patrimônio - Heranças do tempo ,tradições afro-brasileiras ,os dados da Confederação Espírita de Minas Gerais e o conteúdo das dissertações/ teses.

Assim, a origem dessas religiões no espaço urbano sofreram e vem sofrendo mudanças em relação ao modo de viver com outras religiões. A urbanização e a industrialização influenciaram no processo de mudança religiosa do catolicismo, do protestantismo, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras marginalizadas. Assim:

As religiões mediúnicas, inicialmente o Espiritismo, depois a Umbanda, são modalidades religiosas que vieram participar do processo global de mudança cultural. Realmente, é das funções mais importantes destas religiões a integração dos fiéis na sociedade urbana; cremos, mesmo, que elas constituem uma das alternativas deste processo de adaptação. (CAMARGO, 1961, p. 68).

Na região de Belo Horizonte parece não ter sido diferente. O espaço-tempo da urbanização aumentou os adeptos e seguidores das religiões de matriz africana, esse mesmo espaço-tempo também dificultou rituais desses cultos. Segundo na dissertação de MALTA(2011) ao dar a voz a uma representante religiosa:

[...] a gente também precisa de um ambiente natural, mas a gente não acha mais! Caçar um lugar apropriado, mais distante obviamente. Aí, você tem que deslocar com mais tempo, você sair daqui. Chegar do serviço, sair daqui, deslocar pra lá, depois voltar e tudo mais, dia de semana pra gente que trabalha é difícil! [...] riacho a gente já desistiu, quando a gente procura assim, é mata. Então, isso [...] é uma coisa que choca muito a gente, porque hoje infelizmente a gente tá sem espaço mesmo pra praticar na natureza. (Mãe Andréia - TUEDLUZ).

Contudo, os cultos sobreviveram. A presença dos cultos afro-brasileiros em Belo Horizonte e suas sociabilidades múltiplas pode permitir que a cidade seja interpretada, no dizer de Silva (1995, p. 13) citado por Koguruma (2001), como uma imensa “floresta de símbolos” cujas tramas das tradições sejam capaz de expressar os meandros que formam nossa sociedade e a configuração de nossa cidadania histórica, entrelaçando tensões e diferentes temporalidades manifestadas.

A tradição ainda que reinterpretada não pode ser desconsiderada, visto que a mesma pode ser nosso único elo com o passado. Passado este, capaz de ser instrumento de compreensão da sociedade brasileira e da formação de nossas cidadanias, por isso, a presença das culturas de origem africana e suas manifestações cotidianas nas ruas, esquinas, lagoas e praças de uma cidade como Belo Horizonte, nos faz lembrar o que nos diz: Koguruma (2001, p. 78-79):

[...] Pois se a escravidão que da raça negra marcou de modo profundo a história de nossa sociedade, a luta diária, os esforços e a resistência constante dos escravos, dos libertos, bem como seus descendentes, para sobreviver em condições adversas, que lhes foram impostas pelas vicissitudes e circunstâncias históricas, não podem ser apagadas da memória e, muito menos, devem ser lembradas apenas como meras reminiscências de tempos remotos.

Ao analisar o cotidiano do brasileiro, pertencente a uma cidade como Belo Horizonte e seu entorno, desde o passado até os dias de hoje, percebe-se uma síntese de comportamento

frente à sua sobrevivência. Essa síntese de sobrevivência é um misto de termos mágicos e vida secular, como nos diz Silva (1995, p. 31):

Pode-se pensar, portanto, que a reinscrição do sagrado (selvagem ou instituído, mágico ou religioso) no espaço social da metrópole, convivendo ao lado do pensamento racional, utilitário, manipulador e secular, não se realiza enquanto contradição (ou um corte a ser superado) existente entre um Brasil de olhos voltados para um mundo moderno, para a “competição tecnológica das inteligências mais argutas”, e outro “arraigadamente tribal” [...]. Trata-se, antes de duas linguagens simbólicas que se existem ou persistem é porque ambas têm algo a dizer; isto é, seu poder de representar a realidade ou fornecer padrões orientadores do comportamento coletivo continua atuando, seja para entender o mundo tal como ele “é” ou como “deveria ser”, para expiar a dor ou para aludir às dimensões ontológicas da vida humana.

É no modo de viver o sagrado que as religiões se diferenciam, e, no caso das religiões de matriz africana, a crença na força da natureza expressa a divindade e, para tal, necessita ser conservada, distribuída, vivida. Essa natureza compreendida como uma força vital estabelece um campo energético ligando o ser humano ao universo e aos reinos vegetal, animal e mineral. Para que isso seja possível, o ritual da música, da dança e da alimentação faz do som e do gesto a ligação ao sagrado.

Esse ritual se estende ao modo de viver do adepto que registra em seu tempo de existir a relação necessária com a divindade e com os outros. De tal maneira que o crente está ligado a essa força e necessita estar se alimentando dela num movimento de tornar mais eficaz a força vital. É uma forma de não esquecer que o ser humano pertence a essa energia desde sempre.

Os orixás fazem parte do mistério de várias religiões de matriz africana. Sendo assim, entender tal mistério pode nos ajudar a compreender aproximações e semelhanças entre o orixá dos yorubás, o vodum dos jejes e os inquice dos bantos, uma vez que “todas essas divindades eram vistas como forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas, domínios naturais, e alguns viveram na terra antes de se tornarem espíritos divinizados (SILVA, 2005, p. 60).

Tendo em vista a complexidade do Panteão africano e o modo como esses povos foram se adaptando às terras brasileiras, alguns autores afirmam que as principais etnias que se destacaram no processo da dispersão causado pelo tráfico negreiro, no Brasil, são pertencentes a grupos bantos e sudaneses. Segundo Silva (2005):

Os sudaneses englobam grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. São entre outros, os iorubas ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc.), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Entre os sudaneses, vieram algumas nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas [...]. Os bantos englobam populações localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. São os angolas, caçanjes e bengalas, entre outros. Desde grupo calcula-se que tenha vindo um maior número de escravos. Foi também o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua e na culinária, etc. [...] (p. 26-27).

Para os bantos, ocorre a existência de um único criador, que pode ser Zambi, Mvidi, Kalunga, entre outros. É o criador do mundo. Cria-o e depois dele se distancia. Deixa o mundo para que os filhos possam dele cuidar. É um mundo que tem ancestrais que são cultuados. Uma forma de relacionar com o deus de onde emana toda a força. É assim que as forças do bem e do mal se ordenam e fazem o mundo vibrar. Essa ideia de um deus único é marcada por divindades secundárias que fazem o elo com o deus criador. Essas divindades secundárias são representadas pelos espíritos dos ancestrais.

Conclusão

A contribuição dessa pesquisa no campo religioso brasileiro e mineiro é de suma importância tendo em vista a escassez de material bibliográfico na área. Como também em estudos ligados a religião e cidade. Por outro lado, é um trabalho que vai de encontro a política nacional de apoio e divulgação de estudos sobre cultura afro-brasileira. Além de oferecer a um material de consulta para estudantes que queiram saber mais sobre os desdobramentos do processo de unidades valorativas religiosas cristãs em relação a outras que não fazem parte dessa referência.

A pesquisa é de natureza qualitativa. Na coleta de dados utilizaremos os já coletados na Federação Espírita Mineira e no projeto desenvolvido pela Prefeitura de Belo Horizonte de 2005 que tem um CD –Heranças do Tempo, tradições afro-brasileira e nos próprios terreiros pesquisados.

Nessa abordagem a criação do banco de dados é fundamental tendo em vista a escassez e atualização dos que estão disponíveis. Ao terminar essa pesquisa distribuiremos em CD o banco de dados aos representantes religiosos, Confederação Espírita de Minas Gerais como também, a atualização dos dados na prefeitura de Belo Horizonte.

Na busca desse imaginário religioso evocaremos três modelos de rituais mais representativos nos terreiros, tendas, e cabanas dispersas na cidade de Belo Horizonte.

Primeiro aquelas casas que trabalham com os orixás ancestral e toda sua hierarquia composta por orixás menores, guias e protetores que tem como objetivo atrair sobre elas proteção das entidades espirituais dos diversos planos. Segundo buscaremos nos espaços físicos de cada casa (terreiro) os atos místicos religiosos processados nos congas dessas tendas ou cabanas, relativas ao Movimento Umbandista. Terceiro iremos ao resgate das tradições orais que limitam e delimitam essa prática religiosa através do método genealógico. Ou seja, análise das práticas umbandistas inscritas no imaginário popular colocadas a disposição da sociedade através de diversas práticas discursivas. Cabe salientar que o método genealógico não busca a destruição do que a umbanda é mas buscar nessa trilha dos orixás a origem e extensão destes cultos na cidade moderna de Belo Horizonte-MG.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Amarildo Fernando. *A Senioridade Iniciática do Ilê Wopo Olojukan: Origem e Extensão do candomblé em Belo Horizonte-MG e as narrativas sagradas das Iabas*. Dissertação de mestrado (Ciências da Religião). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2012.
- BERGO, Renata Silva. *Quando o Santo Chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem na prática*. Tese de doutorado (FAE-Educação). Belo Horizonte, 2011.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. *A Migração para Belo Horizonte na primeira metade do século XX*. In: *Cadernos de História*. Belo Horizonte: Puc-Minas, segundo semestre de 2007.
- BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginalia Sagrada*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CARDOSO, Alexandre Antônio. *Os alquimistas já chegaram: uma interpretação sociológica das práticas mágicas em Belo Horizonte*. 1999. 232 f. Tese. (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo (USP), São Paulo.
- CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ediouro, 1990.
- CHAGAS, Mário. *O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual*. In: ABREU, Regina (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- DULCI, Luiz Soares. *Momentos de uma capital centenária: 1987-1997*. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, 1997.

DUTRA, Bruno Rodrigo. *São Muitas Bandas em uma só: Identidade Religiosa na Umbanda- Estudo de caso na casa O Além dos Orixás Contagem/ MG*. Dissertação de mestrado (Ciências da Religião). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2011.

DROOGES, André. *E a umbanda?* São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

FERREIRA, Amauri Carlos. *Ensino religioso nas fronteiras da ética: subsídios pedagógicos*. Petrópolis: Vozes, 2001.

FERREIRA, Amauri Carlos. *Imaginário Religioso e Modos de Vida Urbana. Juventude Católica na Belo Horizonte dos anos 80. Tese de doutorado*. São Paulo, 2002.

FOUCAUT, M. A. *arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

FLORENTINO & CACILDA MACHADO (Org.) *Ensaio sobre a escravidão*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 287p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós- modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café”, 1890- 1920*. São Paulo: Annablume (FAPESP), 2001.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

HOBBSAWM, Eric J. *Sobre história: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MALTA, Anderson Marinho. *A manifestação da Umbanda na Região Metropolitana de Belo Horizonte: da tradição a contemporaneidade*. Dissertação de mestrado (Ciências da Religião). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2011.

MORAIS, Mariana Ramos de. *O Candomblé na Metrópole. A Construção da Identidade em dois Terreiros de Belo Horizonte*. Dissertação de mestrado (Ciências Sociais). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NETO, F. RIVAS. *UMBANDA – A proto síntese cosmica: epistemologia, ética e métodos da escola de síntese*. São Paulo. Pensamento, 2007.

OLIVEIRA, Heli Sabino. *Educação de Jovens e adultos em Espaços Religiosos : Escolhas, negociações e conflitos*. Tese de doutorado (FAE-Educação). Belo Horizonte, 2012.

PREFEITURA DE BELO HORIZONTE-MG. *Heranças do Tempo, Tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte*, CD. Fundação Municipal, Prefeitura de Belo Horizonte, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec, 2000.

VERIANO, CARLOS E. *Religiões Afro-brasileiras: Uma introdução*. Pucminas. PREPES, 2005- Apostila de estudo.

VERIANO, CARLOS E. *Belo Horizonte Cidade e política. 1897-1930* Dissertação de mestrado, IFCH UNICAMP Campinas, 2001.

VALE DO AMANHECER: UM EXEMPLO DE PLURALISMO NOS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS BRASILEIROS

*Cleiton Machado Maia**
*Narcisa Castilho Melo***

Resumo

O presente trabalho se propõe a refletir sobre o xamanismo, percebido muitas vezes como fenômeno religioso, no contexto dos novos movimentos religiosos, utilizando como ponto central o Vale do Amanhecer, no templo mãe de Brasília e em todos os templos espalhados pelo Brasil e exterior, e suas técnicas; demonstrando como essa religião enquadra-se nos novos movimentos religiosos e apresenta um perfil de destaque sincrético. Pretende discutir a complexidade presente na técnica xamânica, utilizando características específicas presentes no Vale - símbolos, cores, ritos, canto, objetos sagrados, viagem, curas - para exemplificar a complexidade deste sistema religioso. Para tal, será abordado o caso de Tia Neiva, figura que surge como líder fundadora e xamã da comunidade, onde suas experiências vividas atuam na propagação e formação da doutrina. Cabe ainda ressaltar a representatividade do Vale do Amanhecer enquanto religião participante dos novos movimentos religiosos, conhecidos também como Nova Era, onde o Templo Mãe em Brasília surge como o único capaz de suportar e abranger todas as formas ritualísticas da tão emblemática figura de Tia Neiva, apesar da presença de mais de cinco mil templos espalhados no Brasil e mais de 350 espalhados no restante do mundo. Sem contar com os vinte e oito mil médiuns iniciados na doutrina existentes só em Planaltina, considerando que mais de mil conviveram e vivenciaram as histórias de Neiva.

Palavras chave: Diversidade Religiosa. Novos Movimentos Religiosos Brasileiros. Vale do Amanhecer. Sincretismo.

O processo histórico de formação do Vale do Amanhecer

Entender a formação do Vale do Amanhecer é importante para destacar a história da comunidade, de sua líder fundadora, como também alguns aspectos relevantes para esse trabalho. A vida religiosa do Vale do Amanhecer iniciou muito antes de sua fundação em Brasília, assim como a vida espiritual da fundadora.

De acordo com relatos apresentados por Álvares (1992, p.43), podemos conhecer a história de Neiva: com o nome de batismo Neiva Chaves Zelaya, a fundadora do Vale, nasceu em Propriá, pequena cidade de Sergipe, em 30/10/1925. Devota fervorosa do catolicismo, a mesma criou sua família dentro da religião, onde se casou e batizou quatro filhos: Gilberto,

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS – UFRRJ) – profmachadomaia@hotmail.com

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS – UFRRJ) – narcisa.castilho@gmail.com

Carmem Lúcia, Raul Oscar e Vera Lucia. Ficou viúva bem cedo e iniciou sua vida profissional para sustentar sua família, tornando-se a primeira caminhoneira licenciada do Brasil, com apenas o primário completo.

Ainda segundo o mesmo autor (1992, p.59), no ano de 1957 começou a manifestar suas primeiras experiências mediúnicas onde, segundo estudos, recebeu do mundo “etéreo” a mensagem “cristã” de Jesus para o terceiro milênio, sendo assim escolhida por “Pai Seta Branca” – entidade maior do Vale do Amanhecer – para essa missão. Como era católica fervorosa, demorou a entender e aceitar a missão para qual tinha sido escolhida. Neste momento é preciso destacar a figura de Dona Neném, que teria ajudado-a a conhecer e desenvolver sua mediunidade. Muitos devotos do Vale destacam a não confirmação da pessoa física de Dona Neném, o que sustenta a sua figura como uma entidade que ajudou Tia Neiva a formar o que seria um dia a doutrina do Vale do Amanhecer e sua vida mediúnica.

Álvares (1991, p.89) apresenta ainda em seu texto que Neiva, percebendo as boas oportunidades de emprego na construção de Brasília nos anos de 1955, muda-se para Alexânia, em Goiânia, e funda em 1959 a União Espiritualista Seta Branca (UESB). Segundo Tia Neiva, era uma “emergência espiritual”, que iria ajudar os pacientes com dificuldades espirituais. Por ordens astrais mudou-se para a Serra do Ouro que se localiza no quilômetro 73 da rodovia Brasília – Anápolis, onde continuou os trabalhos mantendo a serralheria, a fábrica de farinha e fundando um orfanato, uma farmácia, uma plantação de amendoim e uma pensão para os pacientes de curas espirituais e físicas.

Assim, no ano de 1964, a história do Vale do Amanhecer começa a se formar de maneira mais concreta. Tia Neiva se separa definitivamente de Dona Neném - nunca mais estabelecendo contato – fundando sozinha em Taguatinga um galpão para seus atendimentos de clarividência e cultos. Nessa época conhece Mario Sassi, aquele que seria seu braço direito na formação da doutrina e futuras estruturas do Vale do Amanhecer.

Mario Sassi, que era paulista e trabalhava como assessor de Relações Públicas na Universidade Federal de Brasília (UnB) abandonou tudo para iniciar o trabalho como médium e auxiliar de Tia Neiva no Vale, sendo o grande responsável por registrar a obra de Neiva em filmagens, fitas e livros, permanecendo no Vale enquanto Neiva esteve viva.

Em 1969, depois de quatro anos em Taguatinga, Tia Neiva perdeu o direito de posse da terra em que ela, Mario Sassi e os adeptos viviam e então ela começou a procurar local para uma nova instalação, encontrando um terreno a seis quilômetros de Planaltina, fixando-se ali, onde o Vale localiza-se até hoje. Segundo Mestre Sebastião, no momento que Neiva e

demais médiuns passaram pelo local, Pai Seta Branca teria dito a ela que aquele era o local escolhido para a construção da primeira *cidade mediúnica* (grifo).

Nos anos seguintes começaram a ser construídos os templos e locais de trabalhos, onde em 1971 iniciou-se a construção da Casa Grande; local de moradia de Tia Neiva, seus filhos e seu companheiro Mario Sassi (destaque para a Casa Grande não só como local de moradia, mas sim como um templo, já que nele realizavam-se trabalhos e algumas experiências mediúnicas da clarividente que serão de grande importância para nossa análise do xamanismo de Tia Neiva) e o novo orfanato.

No ano da morte de Tia Neiva, 1985, o Vale já estava com sua estrutura física totalmente completa e sua doutrina estruturada e organizada em cargos hierárquicos numa série de rituais complexos, onde Tia Neiva levou em conta o crescimento em número de adeptos onde cada médium passou a ter sua ordem religiosa hierárquica e mediúnica até hoje. Após sua morte, os médiuns que haviam sido escolhidos por Neiva tomaram a liderança e deram continuidade aos ensinamentos e doutrina da fundadora. Segundo mestre Werner, não existe atualmente um líder carismático, ou com carisma suficiente para convocar um trabalho de proporções iguais ao de tia Neiva. Um dos grandes incômodos dos médiuns do Vale do Amanhecer nesse momento é a falta de um líder que se responsabilize pelos trabalhos.

1 Enquadramento dentro dos novos movimentos religiosos brasileiros (N.M.R.Br.) “contemporâneos”

Todos os grupos religiosos são novos frente às correntes religiosas ditas tradicionais – grupo religioso formal – que se estabeleceram no Brasil. Podemos incluir neste grupo aquelas religiões que apresentam técnicas de dimensão espiritual diferente ou que buscam divergência com os grupos religiosos tradicionais. Seriam estas as religiões encontradas no terceiro grupo, distintas em relação ao catolicismo e ao protestantismo. Apesar de, desde o início do século XX, haver uma frequente mudança nesse terceiro grupo no Brasil, não chegou a ocorrer uma perda dos antigos grupos, mas sim um surgimento de novos movimentos. As antigas religiões do terceiro grupo continuaram inalteradas recebendo novas religiões junto delas.

Uma das grandes dificuldades para se estabelecer e entender esse surgimento de novos grupos religiosos é o “dualismo”, “dupla definição” ou “religiosidades ocultas”. Esses fenômenos acontecem pelo medo que um grupo tem de assumir uma nova religião ou até mesmo quando uma dessas novas religiões não exige de seus adeptos que a assumam como religião ou como única religião.

Nos Estados Unidos e na Europa esse tipo de interesse pelos novos movimentos religiosos já tem grande espaço na área científica como a CESNUR (Centro de Estudos Sobre Novas Religiões); que busca encontrar os limites, fronteiras e diferenças entre esses movimentos, gerando assim uma diversidade de trabalhos que definem um corte para as “novas” religiões das religiões “tradicionais”, já que essas novas religiões seriam de forma pejorativa uma afronta às antigas religiões que eram responsáveis pelas normas éticas e morais.

Amaral (2000, p.191) afirma que existem várias controvérsias em relação ao título “movimentos religiosos”, pois inúmeras organizações incluídas nesse rótulo não se auto definem seguidoras de princípios espirituais ou rejeitam a organização formal normalmente associada à religião. Seriam seguidores de princípios filosóficos com problemas para nomear uma revitalização ou adaptação de um movimento religioso tradicional, como acontece com o hinduísmo e o islamismo desde o final do século XVIII, como novo movimento. Seria muito vago e generalizador, servindo como um grande “guarda-chuva” que acolheria todas as religiões que se distanciam das tradicionais.

Guerreiro (2006, p.25) aponta que no Brasil ainda existe a singularidade das religiões como a Umbanda e o Kardecismo, que são do século XX, mas estão enraizadas em nossa cultura e sociedade, onde dificilmente seriam nomeadas como algo diferente de tradicional, dentro dos nossos parâmetros sociais e culturais, considerando o processo de formação da nossa identidade histórica como nação.

Deparamo-nos então com a existência de duas grandes tendências: em primeiro lugar as fundamentalistas e separatistas, com forte influência do que Weber (1874, p.187) chamou de “via ética”, procurando resposta aos erros encontrados na sociedade através de uma forte conduta ética. E a outra, não menos importante, são os grupos voltados para o relativismo e as buscas individuais (religiosidades paralelas e não institucionais), onde ganha destaque a autonomia do sujeito, “constelação dos autos”, “autoconhecimento” e “elevação espiritual”.

Mostra-se como relevante a salvação do indivíduo (WEBER, 1874, p.187), sem a separação do corpo e espírito, mas sim uma evolução e bem estar geral de ambos, viabilizando a religião através de termos científicos e fazendo referência às religiões tradicionais e um passado distante, o que permite maior aceitação de diversos grupos sociais.

Sendo assim, podemos entender que o Vale do Amanhecer se encaixa no modelo histórico de N.M.R.Br. com seu surgimento iniciando-se em meados da década de 60; além de apresentar diversos elementos interculturais, como também uma busca de “autoconhecimento e evolução” do indivíduo como característica de orientalismo.

2 Hibridismo e interculturalidade no Vale do Amanhecer

Para compreender a presença do hibridismo no Vale do Amanhecer temos de entender a formação de sua cosmologia espiritualista e a crença onde após várias reencarnações em culturas diferentes, os adeptos da religião seriam a última encarnação. Assim, veremos como essas heranças cármicas se perpetuam na mentalidade, narrativa e ritualística.

O Vale do Amanhecer acredita que a passagem do segundo para o terceiro milênio, assim como a formação de uma nova civilização com seus adeptos, indicaria uma mudança que está ligada à evolução da humanidade, onde os próprios adeptos não tem certeza desse processo: se o mesmo acontecerá através de um apocalipse ou como um grande acontecimento na terra.

Independente do acontecimento, este momento chegará em breve, segundo narrativas do Vale, onde um tempo ideal mítico, repleto de novidades e bons acontecimentos surgirão. Essa era seria conhecida como “o terceiro milênio” e seria vivida no planeta “Capela”, que é a origem de toda a humanidade. Essa crença de uma passagem de milênio para um tempo ideal onde se viverá paz, felicidade e justiça é uma concepção conhecida como “utopia quiliástica” ou “milenarismo”, presente em várias religiões além do Vale do Amanhecer.

Em um de seus livros, o autor e historiador Jaques Le Goff (1984, p.303) define milenarismo como um fenômeno advento de uma nova época e constante nas histórias das religiões na sociedade humana, pois as mesmas se submetem ao tempo e a história humana, mas nem sempre essa história condiz com suas necessidades e anseios, o que geraria o mal estar social. Assim, as sociedades depositam sua necessidade de fuga nessa ideia de uma realidade melhor, dando fim a situações que discorda como guerras, fome e doença.

No Vale, as entrevistas com os adeptos demonstram isso claramente, pois quando chegam à religião na forma de pacientes, eles relatam sempre a busca e fuga de uma realidade que os incomoda. Chegando lá, encontram na religião uma forma simbólica de satisfazer ou amenizar essa busca que não foi concretizada aqui, mas que ocorrerá em um momento próximo, onde todos viverão uma satisfação plena. Os próprios valores que os fiéis dão às suas linhagens cármicas representam essa ascensão social que buscam, pois somando essas encarnações hereditárias eles formam uma personalidade etérea, única e belíssima.

As próprias vestes demonstram essa busca por ascensão através das pedras semipreciosas coladas em cada detalhe, além dos objetos imitando ouro e prata, como se enriquecessem a tradição espiritual que carregam. E as cores sempre fortes e diversas seriam a

alegria do espírito que está ali e sua felicidade de ter reencarnado várias vezes, enriquecendo assim a história etérea de cada adepto.

O tempo ganha a qualidade de futuro sagrado, onde o terceiro milênio caracteriza-se como um tempo mítico onde os desprazeres e infelicidades irão acabar e dar início a um tempo de extremo prazer (ELIADE, 2008, p.54). O local desse tempo sagrado é o planeta “Capela”, que está extremamente ligado ao paraíso que já existiu, onde hoje espera-se seu retorno ansiosamente, compreendendo assim que acontecerá uma busca pela situação inicial, o tempo imemorial ou idade do ouro.

Jaques Le Goff (1984, p.320) define a “idade do ouro” como uma época mitológica de início e fim ao mesmo tempo, onde o tempo se torna circular, pois início e fim se tocam e se tornam um só, impossíveis de distinguir, sendo semelhantes em séries de períodos que demonstram a evolução da humanidade. Mas no caso do Vale do Amanhecer, a forma circular da história social da humanidade sofre influência judaica e de seu mito do eterno retorno, onde o judaísmo acredita no devir, na ideia de que se renova, mas não inicia.

O círculo acaba sendo substituído pela elipse, que está em lugares diferentes do Vale, tanto no espaço físico quanto na sua história. Arnold Toynbee (1987, p.200) em seu livro *Um estudo de História* define esse renovar como “repito e as réplicas”. No Vale, segundo os adeptos, o elíptico é o símbolo do terceiro milênio, onde se integram e desintegram todas as energias e formas etéreas; e na história mitológica do Vale, Pai Seta Branca possui representação nas diferentes heranças cármicas, reencarnando diversas vezes com suas civilizações, exatamente como propõe o “repito e suas réplicas” que demonstram a evolução da humanidade que ele sempre guia.

3 Heranças cármicas presentes no Vale do Amanhecer

Na comunidade do Vale do Amanhecer existe a crença em uma cosmologia baseada na reencarnação. Durante dos anos de trabalho de campo observamos que todos os espaço físicos – os templos religiosos e a cidade original fundada por Neiva – foram formados e ornamentados de maneira a fazer com que os adeptos estejam o tempo todo em contato visual e “espiritual” com as civilizações que teriam reencarnado durante todas as suas – assim chamadas - heranças cármicas, dentre elas os Capelinos, Equitumans, Orixás e Tumuchys.

a. Os Capelinos

Segundo a narrativa mitológica captada pela etnografia dos adeptos do Vale do Amanhecer existe um planeta chamado Capela, também conhecido como Planeta Monstro, isso por causa de sua soberania em tamanho e avanços tecnológicos em relação à terra. Outro nome encontrado entre as narrativas é Nicho de Deus, onde percebe-se a força dos habitantes que lá residem: esses seres superiores nos planos físico, científico e espiritual seriam a origem de todos os seres humanos. Segundo a narrativa, esses Capelinos ficaram responsáveis por colonizar a terra. Por isso passaram anos estudando a melhor forma de adaptação para constituírem o povo que aqui habitaria. Desses estudos surgiram os Equitumans que eram uma espécie de mutação dos Capelinos, adaptados às realidades do planeta Terra e com aproximadamente uns três a quatro metros de altura.

b. Os Equitumans

Eles teriam chegado a terra por volta de trinta mil anos antes de Cristo em uma frota de naves extraterrestres, ou discos voadores. Esse povo teria sido dividido em sete grandes civilizações para começar a habitar e expandir sua colonização por toda a Terra, onde hoje em dia só conheceríamos cinco desses lugares: Peru, Iraque, Alasca, Mongólia e Egito.

Os adeptos afirmam algumas características desse povo como: grandes cientistas e possuidores de corpos bem diferentes dos nossos. Apesar de serem orgânicos, eram de fisiologia própria e não conheciam a velhice e nem a doença. Teriam uma reprodução com ato sexual próprio e diferente da nossa; essas características os tornariam seres quase que imortais.

Eram seres tão evoluídos que mesmo tendo uma língua própria e única em todas as sete civilizações, não necessitavam emitir sons ou sequer falar, já que grande parte de sua comunicação era feita por telepatia. Sua noção de filosofia planetária e hierárquica entende o Sol como centro das forças do universo, e eles seriam fiéis ao planeta Capela. Mas um dia, por necessidade de mais poder e riquezas, começaram a questionar essa submissão e hierarquia, desobedecendo ao ponto de terem visitado até outros planetas que almejavam colonizar, como foi o caso de Marte, e essa desobediência e questionamentos irritaram os Capelinos.

Por causa dessa desobediência, os Equitumans foram submetidos à reprodução da forma humana, o que teria causado um enfraquecimento de sua forma orgânica que anteriormente era superior e assim começaram a se tornar mortais, como forma de castigo por

desobediência. Mesmo após esse castigo continuaram a questionar e desobedecer a soberania dos Capelinos, que irritados com a continua desobediência resolveram exterminá-los da Terra.

Assim, enviaram uma gigantesca nave, guiada por um espírito de luz chamado Pai Seta Branca, com o nome Estrela Candente, que executaria a sentença de extermínio ao cair e impactar-se violentamente contra a Terra. Depois de exterminar a civilização dos Equitumans, seus espíritos retornariam ao planeta Mãe para retornarem a Terra em reencarnações posteriores.

Com a queda da nave Estrela Candente, os corpos dos habitantes foram triturados pelo solo do planeta Terra e submersos no fundo do Lago Titicaca, que é o local onde a grande nave guiada por Pai Seta Branca teria caído, e por causa da violência do impacto teria formado a cratera que hoje é o lago.

c. Os Orixás

Após terem suas almas recolhidas para retornar ao planeta Capela, os espíritos dos Equitumans teriam sido recolhidos e reorganizados por Pai Seta Branca em sete tribos, que teriam sido colocadas nos mesmos lugares onde a ocupação anterior teria se localizado, e assim com o número de mil integrantes em cada tribo eles continuariam a colonização que havia sido começada e interrompida por ter sido corrompida. Esses espíritos receberam uma nova identidade e nome – Orixás.

Segundo as narrativas do Vale do Amanhecer, os Orixás seriam grandes líderes que tinham a seu serviço outros sete Orixás, esses sete por sua vez tinham outros sete ao seu serviço e assim sucessivamente e continuamente, sem se saber por quantos subgrupos.

d. Os Tumuchys

Desses grupos que se dividiam dos orixás surgiram os Tumuchys, seriam clãs de missionários com homens e mulheres que tinham um prazo de vida determinado para duzentos anos. Tinham uma constituição física bela e perfeita, muito inteligentes e dedicavam suas vidas as artes e ciências; foram tão evoluídos que chegaram a manipular a energia atômica, contexto onde seus estudos melhor se aprofundaram; e por sua grande sabedoria eram totalmente avessos a guerra.

Nesse mesmo momento em que os Tumuchys estiveram aqui, outro povo também esteve. Na região Andina viviam os jaguares liderados por um grande guerreiro chamado Jaguar, que seria Pai Seta Branca, o mesmo espírito do piloto da nave Estrela Candente, tinha esse nome por sua força e valentia em combate. Mas esse Grande Jaguar era bem mais que

um simples e valente guerreiro, esse povo era formado por grandes cientistas detentores do conhecimento sobre a física e química, que os levou a construir uma nave que os possibilitava viajar por todo o planeta.

Mas essa tecnologia não foi o suficiente para resolver os problemas que aconteceriam: o contato com os Mestres de outras aeronaves vindas de outras regiões teria afetado o equilíbrio da Terra e aos poucos enfraquecido a vida animal e vegetal. Vendo a situação precária e caótica, os Tumuchys resolveram mudar para outras regiões da Terra com medo da extinção, escolheram Egito e a Ilha de Páscoa, mas depois ambas acabaram sendo destruídas pelo mar.

e. Outros povos (espíritos das trevas)

Segundo os adeptos de Tia Neiva, já existiram inúmeras outras encarnações após os Tumuchys não de menos importância que essas quatro primeiras, onde segundo eles, povos e civilizações como gregos, maias, astecas e ciganos medievais seriam Tumuchys encarnados em momentos diferentes da história. E assim como esses espíritos, sempre retornaria com eles a presença de Pai Seta Branca como o grande espírito de luz que encarnaria ao sentir que seu povo necessitava de apoio e um líder para os guiar, o próprio espírito teria encarnado como São Francisco de Assis.

Assim como Pai Seta Branca e todos os adeptos do Vale, a própria Tia Neiva que não mencionei nas encarnações anteriores teria encarnado como uma pitonisa grega, uma cigana chamada Natascha e a própria Cleópatra que foi rainha do Egito. Segundo os adeptos nem Pai Seta Branca nem Tia Neiva encarnaram mais, pois o Seta Branca já teria encarnado todas às vezes possíveis para que seu espírito evoluísse mas mesmo assim em sua última reencarnação veio para ajudar seu povo.

Quando sentiu a necessidade de encarnar novamente para ajudar os que aqui necessitavam se viu limitado e impedido, por isso convocou Tia Neiva que estava em sua última encarnação e era muitíssimo evoluída para formar aqui na Terra o Vale do Amanhecer que é a última missão para o povo de Pai Seta Branca.

f. Vale do Amanhecer como última civilização

Para os adeptos, essa é a última reencarnação dos seres humanos no planeta Terra e por isso a grande e última oportunidade de reparar os erros cometidos nas encarnações existentes no planeta “Capela” (Capelinos) e nas existentes no planeta Terra (Equitumans, Orixás e Tumuchys). Para a comunidade do Vale o sofrimento vivido na Terra é consequência

da inobservância dos preceitos divinos na época que estavam encarnados e por isso geram hoje em dia a fome, guerra, miséria, intrigas e as catástrofes naturais.

O Vale é o lugar onde se pode buscar a eliminação dessas dívidas cármicas, através de trabalhos rituais para se adquirir bônus para sua libertação ou também para a libertação de espíritos das trevas. O Vale é um grande hospital onde indivíduos podem sanar seus males físicos e espirituais para evoluir e poder habitar o “Astral Superior”.

Somente lá os habitantes do planeta Terra podem se preparar para o terceiro milênio, pois nessa época não haverá mais necessidade de reencarnações, porque todas as dívidas terão sido pagas e assim poderão ir para o planeta Capela.

Essas heranças cármicas apresentam uma cooperação e intercâmbio cultural constante na religião, o diálogo mantido entre os mitos e as crenças diferentes, o que faz com que suas características diversas tenham a função de validar uma cosmologia sincrética, segundo SANCHIS (1994, p.7), de forma que as diversas características ritualísticas e culturais vivam em uma harmonia horizontal entre os adeptos da comunidade. Esse contexto torna-se visível nos templos, nas imagens, nas narrativas e vestimentas, sempre carregados de insígnias e cores que demonstram todas essas culturas.

4 As narrativas do herói e construção da doutrina, tempo peculiar mito

A circularidade do tempo está presente em todas as religiões, sendo uma das principais características do que é mito. O mesmo tem um tempo circular que é sagrado e religioso. Segundo Eliade (1989, p.200) a regeneração e repetição são um modelo arquetípico do inaugural:

Devemos observar que o fato que predomina em todas essas concepções cósmico-mitológicas é a repetição cíclica (ou renovação elíptica) daquilo que já existiu antes, ou seja, o eterno retorno (ou recomeço). Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. O passado nada mais é do que uma prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, e nenhuma transformação é final. Num certo sentido, é até possível dizer que nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais; essa repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém constante o mundo no mesmo instante inaugural do princípio (ELIADE, 1989, p.80).

Em termos gerais, Eliade (1989, p.201) define mito como elemento presente em todas as religiões, sendo um relato da história sagrada; um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, no tempo fabuloso dos começos. O mito fala daquilo que aconteceu, seus personagens são seres sobrenaturais (mesmo que humanos em sua origem ou essência) e sempre conhecidos por aquilo que fizeram nos tempos primórdios.

Segundo o mitólogo E. M. Mielietinski (1987, p.201) a história mitológica está sempre associada a um herói e se refere à criação de alguma coisa: o fogo, a planta, os primeiros métodos da medicina, a caça ou atitudes moralmente positivas ou negativas. O herói tem características humanas e divinas, o que lhe faz um ser diferente, único, que pode estar e interferir no universo inacessível aos imortais.

No caso do Vale do Amanhecer pode ser feita uma associação entre o conceito do herói e xamã, onde Capelinos, Equitumans, Orixás e Tumuchys são percebidos enquanto heróis; além das histórias particulares do Pai Seta Branca e da Tia Neiva. A médium, para os adeptos, é vista enquanto xamã do templo, responsável pelos rituais mais importantes. Tal processo de formação do xamã merece um momento de reflexão neste trabalho, pois nas histórias narradas pelos adeptos, Tia Neiva teria vivenciado todo o processo, sempre com a presença de Pai Seta Branca junto dela.

a. O que é xamanismo

O xamanismo esteve negativamente associado à figura do feiticeiro ou sacerdote de uma tribo ou comunidade, prática antiga da humanidade segundo o antropólogo Paul Devereaux (1993, p.19). Segundo esse autor, a prática surgiu junto ao universo mágico - espiritual do animismo, mentalidade religiosa associada aos caçadores, nômades e coletores do paleolítico e mesolítico que percebiam a natureza sobre um viés antropomorfizante, e também do totemismo que teria evoluído do animismo onde via uma espécie de animal ou ser natural como sagrada e a relacionava a um clã particular, em alguns casos crendo ser um ancestral em comum.

Detectados em diversos lugares e culturas do mundo, levou a autores como M. Eliade (2002, p.16) a crer que (*os xamãs*) surgiram em períodos concomitantes, correspondendo a uma necessidade arquetípica do ser humano as práticas xamânicas, estendendo arquetipo ao sentido junguiano, como elemento estrutural do consciente coletivo. Outra explicação encontrada e bem aceita é a de transmissão por contatos culturais das civilizações antigas por meio de migração, onde essa ideia é defendida por C. Guinsburg (1991, p.13) em seu livro *Histórias noturnas do Sabá: decifrando o Sabá*. No caso de Walsh (1993, p.20 - 22) é a entrada no EAC “estado alterado de consciência” em benefício da comunidade que define o êxtase xamânico, pois este tem como diferencial primordial o vôo da alma em viagem a outros mundos.

Em todos os autores citados, o EAC “estado alterado de consciência” é fator necessário e essencial para um xamã. Pois isso irá contribuir para a mística e complexa

“segunda realidade” ou “clarividência”, isso por meio de uma soma de ritos, símbolos, crenças e a própria manifestação do êxtase. Essa segunda realidade seria uma superação da “primeira realidade”, que nada mais é que o nível biológico e real, de onde todos têm total conhecimento.

A obtenção do êxtase xamânico se dá por meio de um combinado, não obrigatório de elementos como: o desgaste físico, o consumo de alucinógenos, as técnicas de concentração, o canto, a dança e outros mais. Assim ele atinge o êxtase que o possibilita atender a sua comunidade em seções de cura, falar com espíritos, viajar a outros mundos e planetas. Esse êxtase precisa ser aceito pelos adeptos da comunidade para que assim o xamã seja respeitado, assim os demais têm que participar pelo menos um pouco dessa atmosfera lúdica e dramática das seções xamânicas, onde sons, figurinos, cheiros e cores proporcionam uma sensação de vertigem e o teatro atinge a sua função de fazer os adeptos sentirem ao menos um percentual mínimo dessa viagem, onde no Vale podemos perceber esses elementos bem claramente.

b. O percurso do xamã e herói

Campbell (1996, p.103) em seu livro *O herói de mil faces*, faz uma comparação entre o xamã e o herói, assim como Walsh (1993, p.33), dizendo que os xamãs são os heróis da humanidade, pessoas que triunfam e ultrapassam a natureza humana.

São os guerreiros, regentes, curandeiros, santos e sábios que se inspiraram protegeram, serviram e iluminaram, e cujas vidas funcionam como monumentos em homenagem ao potencial ainda desconhecido de cada um de nós. Suas vidas foram imortalizadas em mitos, lendas e biografias. Os mortais comuns pensam a respeito deles e espantam-se com suas façanhas, os veneram e até mesmo os idolatram e, muitas vezes, acreditam que devem ser mais do que somente humanos, mesmo quando os próprios heróis afirmam que não (WALSH, 1993, p.33).

Nesse caso a partida e o rito de separação se equivalem, pois a iniciação do herói normalmente ocorre quando ele se distancia do mundo para um lugar afastado onde só tem contato com seu mestre e o mundo sobrenatural, daí o rito de marginalidade. E por último o retorno que está diretamente ligado ao rito de agregação, tempo onde o herói consagrado volta para a sua comunidade trazendo benefícios e conhecimento para ela.

Eliade (2002, p.154) em sua consagrada obra *O xamânismo e as técnicas arcaicas do êxtase* apresenta as três fases expostas acima e caracteriza alguns tópicos existentes na generalidade das técnicas xamânicas. Segundo ele, antes da partida do xamã ele tem que passar por uma fase chamada “recrutamento”, onde por meio de sonhos iniciáticos ou doenças

inexplicáveis, o xamã é recrutado e percebe sua excentricidade. A partir deste momento, ele entra na fase conhecida como “partida” onde se marginalizará da sua comunidade e viverá com seu chefe espiritual e os espíritos. Nesta etapa, sua “iniciação” começa a ocorrer, com a obtenção de seus poderes xamânicos, seus símbolos, indumentárias, curas mágicas e principalmente o que Eliade (2002, p.184) chama de “ascensões celestes e descida ao inferno”; onde o xamã faz o pacto com as divindades celestes e do inferno, impondo limites e mostrando-se como um dominador dos poderes mágicos, um ser sagrado e controlador do sagrado. Seria o momento único e máximo da iniciação do xamã; terminando aqui seu treinamento.

Ao final deste percurso, o xamã pode fazer o seu retorno, para a sua comunidade, sendo ele agora o manipulador do sagrado, o líder que faz a ligação entre o mundo etéreo e o físico. Com sua volta, inicia-se uma fase que tem seu apoio, mas não é promovida somente por ele, onde a comunidade, reconhecendo sua volta, começa a admirá-lo e formar em torno dele a cosmologia do xamã, a doutrina religiosa, os símbolos, os mitos e os ritos paralelos.

c. A partida do xamã

Assim como o herói, o xamã se diferencia dos homens “normais” pela forma de recrutamento que tem características únicas e específicas. Normalmente os métodos de seleção são feitos de forma hereditária, por vocação espontânea, auto eleição ou escolha pelo clã (comunidade). Esse escolhido entra em uma “crise iniciática” onde o xamã entra em desequilíbrio e chega a perder sua identidade, mas essa crise e sofrimento são necessários como uma condição para o herói e xamã. Através dessa crise, sofrimento e dor ele sobe de status, adquirindo o nível de sagrado, a consagração que o leva a “segunda realidade”.

Tia Neiva teve as primeiras experiências com aparição de espíritos numa fase de normalidade em sua vida, e ela sofreu para aceitar essa nova missão:

Minha vida seguia o curso normal de uma mulher viúva aos 32 anos, quando começaram os primeiros fenômenos de minha clarividência. Começavam também as indecisões, e tudo que havia planejado em toda a minha vida se transformava sem que eu percebesse, sentia apenas que tudo mudava [...]. Foi o mais terrível martírio, pela brusca transformação de toda a minha vida. Meus filhos, Gilberto, Raul, Oscar, Carmen Lucia e Vera Lucia estavam na crítica idade de estudos e desenvolvimento. Renunciei a tudo porque somente uma lei passou a existir: O DOUTRINADOR! (ALVARES, 1991, p.34.).

d. A iniciação do xamã

Após a efetivação no cargo, o xamã/herói passa a receber instruções, as quais lhe serão úteis na compreensão da cosmologia e atuação do mundo do sagrado e do profano. Com um mestre que lhe é designado, aprende a teoria e a prática dos mitos, a estruturação do universo, os rituais e as técnicas de êxtase. Dá-se assim, a sua iniciação.

Detentor do poder da cura e conhecedor de uma possível linguagem secreta, proferida durante os rituais, o xamã, através da indução dos EAC seria, sobretudo capaz de viajar pelos diversos planos astrais, de se comunicar e de dominar espíritos. Estes, por sua vez, podem aparecer em sonhos, devaneios ou visões. Por esta razão, grande parte do treinamento xamânico consiste em cultivar os EAC como forma de entrar no mesmo plano vibracional do espírito para buscar auxílio ou obter conhecimentos.

Constata-se, desta forma, a função mediadora do xamã, interferindo na estrutura bipolar e assimétrica da cultura que, de acordo com Bystrina (1995, p.7), resulta na separação entre o mundo dos espíritos (positivo) e a vida material (negativo), onde o xamã atua como elemento ambivalente, possibilitando a comunicação entre as duas esferas, na medida em que busca em determinado plano uma ajuda ou conhecimento que irá aplicar em outro.

Há inúmeros relatos de adeptos do Vale sobre os supostos contatos de Tia Neiva com os espíritos. Nessas narrativas, pode ser observado nítido controle sobre a maioria deles, que, no caso, seriam enquadrados na categoria de espíritos auxiliares. Ocupando diversas posições hierárquicas, alguns dos espíritos e entidades do Vale do Amanhecer incorporariam em Tia Neiva quando ela assim o permitisse. Nesse caso, mais uma vez, o comportamento da clarividente corresponde ao de um xamã. Para os fiéis, Tia Neiva era o que se poderia chamar de um médium universal. Embora desempenhasse a função de apará (médium que no Vale é responsável pela incorporação), ela também doutrinaría os espíritos. Ela os traria dos planos inferiores e os mandaria para o *Astral Superior*.

Segundo o adepto Mário Sassi (1977, p.149), certa vez, Tia Neiva queixou-se de sua ignorância ao Pai Seta Branca. Ele, então, teria lhe prometido um mestre para que, com ele, aprendesse novos fundamentos da doutrina. Sendo assim, Neiva, um dia ao adormecer, supostamente saiu de seu corpo e se deslocou até o Tibete. Quando deu por si, estava diante de um monge de olhos puxados e barba rala que, para sua surpresa, falava em português. De acordo com entrevista com o médium Vladimir, de Humahã pouco se sabe. Apenas que ele teria vivido recluso em um mosteiro de Lhasa e, durante cinco anos, ministrado um curso para Tia Neiva.

Os ensinamentos de Humanhã e as constantes viagens extracorpóreas que Tia Neiva afirmou ter feito até o Tibete revelam o processo de iniciação da clarividente. Fica claro, também aqui, o “rito de marginalidade” do xamã, citado por Bystrina (1995, p.7). Tia Neiva, para receber instruções de seu mestre, precisaria sair do convívio de seus amigos e de seus familiares. Em espírito, viajaria para um local distante, retirado de seu local de origem. Tia Neiva teria realizado algumas viagens ao planeta Capela na intenção de consolidar seu aprendizado. Em estado etéreo, viajaria sozinha ou em disco voadores – também conhecidos como chalanas – guiados por Capelinos. No livro *2000 - a conjunção de dois planos*, um desses encontros é narrado pelo adepto Márcio Sassi:

No mesmo instante ela sentiu-se transportada para o interior de uma nave, muito parecida com aquela em que estivera antes. Na complicada cabine havia outro capelino que lhe foi apresentado por Johnson com o nome de Eris. Enquanto falavam, os dois manipulavam alavancas e botões. Abriu-se então uma enorme comporta e Neiva se extasiou com o que viu. Ali bem perto, como se estivesse ao alcance de suas mãos, estava Capela [...]. Neiva, fascinada, continuava olhando Capela, observando cada detalhe. Cada vez mais maravilhada com o jogo de luzes, Johnson continuou:- A missão fundamental de Capela, no momento, é presidir a transição do segundo para o terceiro milênio da fase atual da Terra. Haverá uma grande mortalidade e, ao mesmo tempo, será lançada uma nova civilização que irá fazer jus à evolução alcançada por esse planeta [...] (SASSI, 1977, p. 99).

A suposta viagem ao planeta Capela – localizada no Astral Superior – segue o trajeto oposto ao da experiência que Tia Neiva teria tido ao penetrar nos Planos Cavernosos. Por instrução de Pai Seta Branca, a clarividente deveria fazer as pazes com os inimigos para que pudesse dar continuidade ao *plano iniciático*. Outro trecho do livro autobiográfico descreve tal passagem:

Então, já no terceiro ano de conhecimentos, ao lado de Humahã, segui até as cavernas a pedir paz e amor aos reis nos submundos [...] Entrei num suntuoso castelo, tudo era riqueza e não me foi difícil saber que estava diante do trono de um suntuoso rei, Exu Sete Flechas [...] Dois grandes homens com pequenos chifres me seguraram pelo braço num gesto deprimente, enquanto o rei vociferava (...)E virando-se para mim foi dizendo: “Sua pretensão é muito grande em querer acordo quando não tem nem mesmo um povo para defender!” [...] “ Já sei muito bem de suas intenções”, disse ele, “ eu me comprometo de não penetrar em sua área, para lhe fazer sentir a minha força” (apud ÁLVARES, 1992, p.85).

O processo de “inversão”, identificado por Bystrina (1995, p.9) como um dos “Padrões de Solução” para a assimetria da cultura, aparece como uma constante na Doutrina do Amanhecer. Como se pode confirmar na citação acima, Tia Neiva, a rude caminhoneira, em uma de suas encarnações, é tida, pelos adeptos do Vale, como Cleópatra, rainha do Egito.

Tal inversão também se dá no mundo das entidades. Pai Seta Branca, retratado com um índio que fala espanhol, diferencia-se, em sua linguagem cármica, dos outros espíritos. De acordo com os adeptos, na última encarnação, o mesmo foi São Francisco de Assis. Quanto aos fiéis, estes garantem que em outras vidas foram guerreiros, príncipes e magos.

As viagens em estados extáticos de Tia Neiva podem ser identificadas com a “passagem pelo limiar” do herói. Comumente associada a uma espécie de morte provisória, a vivência do êxtase propicia ao xamã o contato com o desconhecido, com o obscuro e, em seguida, o seu renascimento. Com a iniciação, o xamã geralmente recebe um novo nome. Tal situação é também uma metáfora da morte simbólica. O xamã morre para uma vida anterior e adquire outra denominação, uma nova identidade.

Depois de uma série de pretensas viagens a diferentes planetas e mundos espirituais, ocorridas durante os cinco anos de curso ministrado por Humahã, Tia Neiva, conforme relatos foi consagrada com o nome de Koatay 108, no dia 30 de dezembro de 1972. Fala-se entre os adeptos que o número 108 diz respeito aos 108 mantras recebidos por Tia Neiva dos planos espirituais. Esse número sugere, ainda, a imagem de 108 diamantes luminosos cravejados em uma coroa invisível aos olhos comuns, posta sobre a cabeça de Tia Neiva, a partir daquele momento, segundo os fiéis.

e. O retorno do xamã

O xamã após passar por todas as fazes e provas necessárias, assume e obtém o reconhecimento e regressa para o seu povo, como diz Campbell (1996):

Terminada a busca do herói (...) o aventureiro deve ainda retornar com seu troféu transmutado da vida. O círculo completo, a norma do monomito, requer que o herói inicie agora o trabalho de trazer os símbolos da sabedoria, o Velocino de Ouro, ou a princesa adormecida, de volta ao reino humano, onde a bênção alcançada pode servir à renovação da comunidade, da noção, do planeta ou dos dez mil mundos.(CAMPBELL, 1996, p.195)

Assim começa o “rito de agregação”, onde o xamã retorna ao seu grupo, ou comunidade de origem, trazendo conhecimentos diversos que servirão de benefícios para a comunidade. É aí que ele assume uma natureza com duas essências, humana e divina, fazendo as graças e favores esperados.

Tia Neiva após sua iniciação e viagens em todos os planos espirituais reuniu todos os conhecimentos e informações necessárias para ser o xamã do Vale. Ela tornou-se indiscutivelmente a figura central no Vale, todos encontravam na clarividente cura,

explicações, consolo para os males da vida. Conquistando assim perdão pelas faltas dessa vida e das reencarnações passadas, além de promessa de salvação e o advento do terceiro milênio. Com isso a esperança e paz em dias melhores num futuro bem próximo era o maior benefício que Tia Neiva conseguia plantar no coração dos adeptos do Vale do Amanhecer.

f. O espaço sagrado

O líder xamânico precisa de um espaço próprio para fazer seus rituais, onde esse local receberá características especiais e sacramentais para receber o sagrado:

há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe que o cerca (ELIADE, 1992, p.91).

Conforme Sassi (1977, p.87), na história do Vale está presente uma característica diferente, pois na escolha do terreno, Tia Neiva teria recebido do próprio Pai Seta Branca a localização, pois segundo o Vale, assim como o Planalto Central, está situado em um local extremamente energizado e místico, isso por uma profecia de Dom Bosco que é um padre da igreja católica, em que dizia que o mundo inteiro como limiar, o Planalto Central é o umbigo da terra.

Essa profecia é contada e recontada diariamente dentro do Vale, e valendo-se dela os adeptos de Tia Neiva constroem uma atmosfera de misticismo. Os adeptos adotaram essa profecia com muita facilidade, pois acreditam ser o início de uma civilização sem dor ou sem sofrimento, segundo eles o Vale é o local escolhido para a chegada do terceiro milênio, por isso o mais próximo do paraíso.

Eliade (1992, p.91) relaciona claramente essa ideia de espaço da comunidade como centro do mundo com o sagrado, onde os locais sagrados são sempre identificados como centro do mundo, reveladores de outra realidade e por isso hierofânicos, realizando a ligação de níveis cósmicos: mundo divino, mundo dos vivos e mundo dos mortos. E no Vale do Amanhecer existe essa divisão, pois os adeptos acreditam que nos espaços coletivos (templos) esses três espaços se comunicam através de trabalhos feitos pela grande xamã (Tia Neiva) e seus adeptos.

Os adeptos do Vale acreditam que o universo é formado por vários mundos que são habitados por vários espíritos encarnados ou desencarnados, em diferentes estágios de

evolução. O planeta Terra seria um plano intermediário entre os planos superior (astral superior) e o inferior (planos cavernosos e astral inferior).

A antropóloga Galinkin (1997, p.26) classificou esses planos da doutrina do Amanhecer, organizados por Tia Neiva, na seguinte estrutura: o astral superior é dividido em quatro planos conhecidos como: Estrela Manhante (habitam os espíritos mais evoluídos), Pedra Branca (local onde todo espírito passaria sete dias após uma encarnação), Canal Vermelho (mais parecido com a Terra) e Capela (planeta onde vivem os espíritos encarnados e mais adiantados no estado evolutivo).

Além desses quatro principais, existem outras divisões que devem ser citadas como o Hospital da Recuperação, uma espécie de plano de partida para a Capela e o Vale das Sombras (no astral inferior) onde estariam situados espíritos sofredores.

Eliade (2002, p.34) fala nos arquétipos celestiais de territórios, onde “muitos povos construíram suas cidades e templos baseados em modelos celestiais, o que por si só já seria um reflexo da estruturação social humana em classes, em castas e espaços definidos”. No Vale essa transposição é real; segundo os adeptos a divisão espacial do templo elíptico (Templo do Amanhecer) seguiria modelos dos mundos espirituais, os castelos e salas representariam as encarnações passadas pelos adeptos como a Cruz do Caminho que é uma lembrança da encarnação egípcia e o Oráculo do Pai Seta Branca (destinado a incorporação dessa entidade) remete a encarnação inca.

g. Canto sagrado

Existe um consenso entre a maioria dos antropólogos que estudam o xamanismo de que o canto é a forma de comunicação do xamã e seus auxiliares, onde ocorre a transmissão de palavras para outro plano. A oração do xamã é usada para produzir o êxtase e promover as comunicações com os planos espirituais e por isso estão presentes em quase todas as sessões xamânicas, sendo indispensáveis para os rituais do Vale do Amanhecer. Por isso Tia Neiva escrevia todos os mantras do Vale, usados até hoje, em todos os rituais.

Cada médium do Vale, ao fechar ou abrir trabalho, deve proferir a sua emissão. Essa emissão serve como uma identificação ao mundo espiritual, pois nela se encontram todas as vidas passadas do adepto e também todos os cargos conquistados por ele aqui. A oração de Tia Neiva é a mais destacada dos demais, ela lembra muito uma oração católica.

h. O gestual

O xamã é o ponto intermediário entre o divino e os homens, por isso faz de seu corpo uma representação entre o físico e o espiritual. Para fazer valer isso, ele segue um conjunto de regras que irá dirigir seus gestos e movimentos, com finalidade de demonstrar e assegurar ao máximo esse contato.

Sabendo da existência de inúmeros rituais e incorporações existentes no Vale durante seu dia – a – dia, podemos destacar algumas dessas incorporações e as formas de gestos e estereótipos que Tia Neiva usava e que são reproduzidos até hoje por seus adeptos quando incorporados.

Guinsburg (1991, p.214) descreve que Neiva movimentava-se de acordo com o espírito incorporado, lembrando que algumas entidades têm características em comum com as da umbanda. Quando estava incorporada com um “espírito aflito” ela retorcia os dedos das mãos e apresentava uma voz aflita e grave. Quando incorporada por um “preto velho” tinha um semblante tranquilo e sereno, com voz e gestos carinhosos. E quando incorporada de um “caboclo”, apresentava gestos fortes e agressivos, com tapas no peito e voz forte e alta.

i. A indumentária

O antropólogo André Leroi-Gourhan (1990, p.166) destaca que o vestuário e os acessórios decorativos são os primeiros graus de reconhecimento social, onde nele tem que estar representada toda a solenidade que aquela pessoa deve mostrar. No caso de um traje para um líder religioso, no nosso caso um xamã, esse traje tem de ser o prolongamento do templo, inspirado nas formas e majestade dele, demonstrando assim o domínio do xamã sobre o ambiente e todo o ritual que ocorre ali dentro. Assim, o xamã é parte do templo, sem ele nada acontece, ele é o manipulador da energia e própria fonte de energia.

O traje é sagrado e rompe, opõe e se destaca com a realidade profana que o cerca; interagindo com os gestos do líder formando uma identidade única, servindo para lembrar dos mitos e ritos. As vestes do xamã exercem de alguma forma um poder sobre a sociedade, seja através do medo, respeito, fascínio ou outro sentimento. Pode-se observar que Tia Neiva sabia disso, pois no Vale existem uniformes diversos para cada tipo de trabalho, e é seguida uma hierarquia existente na doutrina. Todas as jóias presentes nas vestes também mostravam uma força. Elas eram encomendadas por Tia Neiva ao ourives e adepto da doutrina, sendo recebidas por ele de forma mediúnica, sempre representando um símbolo ou algo existente no Vale ou nos templos.

Conclusão

Pode-se concluir então que, a partir das características relatadas durante todo o texto, percebe-se que o Vale do Amanhecer consegue usar o discurso da mediunidade religiosa para construir uma cosmologia que represente uma sociedade intercultural e organizada verticalmente, sem hierarquias espirituais que sobreponham heranças cármicas em níveis diferenciados; destacando a não existência de uma valorização de um desses elementos culturais sobre outros. Ou seja, as heranças cármicas herdadas pelo adepto não são entendidas como superiores umas às outras, não se estabelece dentro de modelos hierárquicos.

Sendo assim, esses elementos que interpassam em todas as tradições e “heranças cármicas” destacam o caso de xamanismo de Tia Neiva – e suas técnicas - como fundamental na organização social desta comunidade justificando a liderança da mesma nesse ambiente tão híbrido.

“Salve Deus!” (Tia Neiva – Pai Seta Branca)

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. São Paulo: Vozes, 2000.
- ÁLVARES, Bálsamo. *Mensagens de Pai Seta Branca*. Brasília: [do autor], 1991.
- ÁLVARES, Bálsamo. *Tia Neiva – Autobiografia missionária*. Brasília: [do autor], 1992.
- BYSTRINA, Ivan. *Tópicos da semiótica da cultura*. São Paulo: Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura (CISC) da Universidade Católica de São Paulo, (pré-print), 1995.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói das mil faces*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano - a essência da religião*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DEVEREAUX, Paul. *O xamanismo e as linhas misteriosas*. Lisboa: Estampa, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Aspecto do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. 2º edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GALINKIN, Ana Lúcia. *A cura no vale do amanhecer*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

GUERREIRO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos – um quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUINSBURG, C. *Histórias noturnas do Sabá: decifrando o Sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

LE GOFF, Jacques. *Milênio*. Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, v1, 1984, p 303-324.

MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

SANCHIS, P. *Pra não dizer que não falei de sincretismo*. Rio de Janeiro: Comunicações do ISEER n 45 – Ano 13 – 1994.

SASSI, Mário. *2000 – A conjunção de Dois Planos*. Brasília: [do autor], 1977.

TOYNBEE, A. *Um estudo de história*. Rio de Janeiro, Martins Fontes, 1987.

WALSH, Roger. *O espírito do xamanismo: uma visão contemporânea desta tradição milenar*. São Paulo: Saraiva, 1993.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

A LINGUAGEM SIMBÓLICA DA LITURGIA A CAMINHO DA INCULTURAÇÃO EM MEIOS AFRO-BRASILEIROS

*Josuel (Degaaxé) dos Santos Boaventura**

Resumo

A liturgia cristã é rica pelo Mistério que celebra – paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo – mas também por possibilitar o uso da criatividade. Sua proposta salvífica é oferta gratuita a todas as culturas. Sendo um modo privilegiado de evangelização, necessita das culturas para cumprir sua verdadeira finalidade. A ideia de inculturação nasce, então, da necessidade de a Igreja encarnar o evangelho nas diferentes culturas e de incorporar em seu seio os valores destas, estabelecendo com elas um verdadeiro intercâmbio de dons. No caso das culturas afro-brasileiras, este encontro evangelizador se deu, inicialmente, de forma dramática, marcada pela imposição de códigos culturais, alheios à realidade dos interlocutores, acontecendo o mesmo no sentido litúrgico. Deste encontro impositivo, foi feita uma releitura, uma resignificação: a possibilidade de celebrar com um jeito próprio, resgatando valores tão caros ao povo negro. Esta experiência encontra seu cume na denominada ‘Missa dos Quilombos’, vindo mais tarde a chamar-se ‘Missa afro’ ou ‘Missa inculturada’. Atualmente, por causa dos excessos, tensões e conflitos, convém dizer: *liturgia a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros*, por estar ainda longe do ideal. A presente pesquisa quer trabalhar a inculturação litúrgica a partir da linguagem simbólica e do jeito próprio de ser das culturas afro-brasileiras, como desenvolvimento da adaptação do rito romano, prevista em documentos do Magistério da Igreja, como, por exemplo, a constituição *Sacrossanctum Concilium*, do concílio Vaticano II (1962-1965). A proposta é de uma liturgia que se caracteriza pelo dinamismo e alegria, envolvendo danças, acompanhamento de atabaques e de outros símbolos da cultura negra.

Palavras-chave: Linguagem, Símbolos, Liturgia, Afro-brasileiros e Inculturação.

Abstract

Christian religion is rich by Mystery celebrating with - passion, death and Jesus Christ resurrection – but also by making possible creativity. Its salvific purpose is free offer to all culture. It being an evangelization privileged way, it needs culture to fulfill its true purpose. Enculturation idea is born from church necessity to incarnate the Gospel in different cultures and to incorporate within its value, establishing a true gifts interchange. In the black Brazilians culture case, this evangelistic meeting happen, initially dramatic, marked by the imposition of culture codes, apart of interlocutor’s reality, the same it have been happened in liturgical purport. These authoritative meeting was realized a rereading, a reinterpretation: the celebrate possibility with it was realized an own way, rescuing precious values to black people. This experience finds its culmination in the named “Quilombo Mass”, coming later to be call “Afro Mass” or “Acculturated Mass”. Nowadays, because of excesses, tensions, and conflicts it can say: liturgy towards enculturation inside afro Brazilians, because it for from ideal. The present research wants to work liturgical enculturation from the symbolic language and the own being form of afro Brazilians culture, as Roman rite’s adaptation’s development. Church’s documents, for example, *Sacrossanctum Concilium* constitution of the second Vatican Council (1962-1965). The proposal is show a liturgy characterized by dynamism and joy, involving dances, drums accompaniments and other symbols of black culture.

Keywords: Language, Symbols, Liturgy, Enculturation and Afro-Brazilians.

* Mestre – PUC-RS

Introdução

Jesus de Nazaré, Símbolo por excelência, do amor e da misericórdia de Deus, encarnando-se em nossa realidade, utiliza nossa linguagem para comunicar os desígnios divinos a nosso respeito, envolvendo-nos em sua relação com o Pai e o Espírito. Este processo revela e realiza o verdadeiro sentido de toda liturgia: proporcionar comunhão com a Trindade. Ao enviar a Igreja a todas as culturas, Jesus Cristo a estabelece como continuadora fiel de sua Obra em favor da salvação da humanidade, a fim de que ninguém fique de fora daquilo que foi preparado para todos e todas. A Igreja, no entanto, ao aproximar-se das culturas, tem a consciência de que sua missão passa pelo diálogo, serviço e anúncio, testemunhando a comunhão que o próprio Deus quis estabelecer com o seu Povo. Ela leva consigo um grande tesouro, mas em ‘vasos de barro’, pois determinados códigos culturais, assimilados e transportados de um lugar para outro, no início do processo evangelizador, ofuscaram – por um bom tempo - o brilho de tão precioso tesouro. Por isso, é chamada a evangelizar, reconhecendo, no seio das culturas, a existência das ‘sementes do Verbo’. Assim, a liturgia, como ação do próprio Jesus Cristo em favor da humanidade, não deve parecer estranha a nenhuma cultura. Urge, portanto, uma liturgia que contemple os símbolos que são mais caros para as culturas e que traduzem seus anseios, suas buscas, enfim, sua verdadeira identidade.

Está em foco aqui o verdadeiro sentido da páscoa de Jesus Cristo que, através da entrega do seu corpo e sangue envolveu a humanidade inteira num processo contínuo de total libertação. Jesus é aquele que morreu, mas ressuscitou, identificando-se com todos os crucificados da nossa história, não para deixá-los do mesmo jeito, mas para trazer-lhes um novo sentido para a vida. O povo negro se identificou muito com este processo e começou a celebrar a sua história sofrida, mas cheia de esperança, no mistério da páscoa de Cristo, encontrando aí um novo sentido de viver. Mas a sua identificação com a liturgia cristã nunca foi plena, pois percebia que a forma como esta era realizada não levava em conta os valores de suas culturas. O que acontecia, na verdade, é que o povo negro assumiu a liturgia cristã, mas esta não o ‘assumiu’ - referindo-me aos aspectos particulares de suas culturas. Era preciso que houvesse, então, a possibilidade de celebrar a liturgia de uma ‘forma diferenciada’: que preservava o essencial do rito romano, mas que acolhia também alguns símbolos da cultura negra.

A fundamentação para esta postura encontra respaldo em diversos documentos do magistério da Igreja, particularmente, na constituição conciliar *Sacrossanctum Concilium*. Nos números 37 a 40, o referido documento expressa possibilidades de adaptação da liturgia à

mentalidade dos diferentes povos e culturas. Os demais documentos desenvolvem, a partir daí, orientações pastorais que auxiliam na aplicação adequada das determinações do Concílio. Tais documentos destacam a necessidade de uma maior abertura para acolher os valores dos povos e culturas que estejam de acordo com o espírito litúrgico. Neste sentido, algumas experiências começaram a ser realizadas e, a partir de 1981, surgem – oficialmente – celebrações litúrgicas em meios afro-brasileiros, que levam em conta esta realidade. São celebrações que trazem um estilo de canto com ritmos diversificados e envolventes, possibilitando danças, a presença de atabaques e outros símbolos da cultura negra, num clima de intensa alegria e fraternidade; o ambiente é preparado com muita criatividade e harmonia, valorizando a partilha de alimentos e as vestes de origem africana. É assim que o afrodescendente manifesta a sua fé: na alegria. O povo negro canta rezando e reza dançando, num processo celebrativo, envolvendo o corpo por inteiro.

Ao celebrar com um novo rosto, isto é, resgatando os valores de suas culturas, os afrodescendentes tomam consciência da riqueza do reino de Deus, expressa na diversidade das culturas, buscando manter a fidelidade aos ritos sagrados. Neste sentido, também servem de apoio documentos mais recentes do magistério latino-americano e caribenho, especificamente, Santo Domingo e Aparecida, como também documentos da CNBB, que salientam os esforços realizados para inculturar a liturgia em meios afro-brasileiros.

A partir desta visão, surgem alguns questionamentos:

- Como a liturgia pode contribuir para que a mensagem do evangelho seja mais acessível aos diversos povos e culturas?
- Quais as exigências para que haja uma verdadeira inculturação? O que tem sido feito para que aconteça uma verdadeira *inculturação* em meios afro-brasileiros?
- Que símbolos da cultura negra podem ser incorporados à celebração, sem ferir o espírito litúrgico?

A resposta a tais questionamentos é a tarefa que assumimos, através desta pesquisa. Não temos a pretensão de esgotar o assunto, pois a *inculturação*, sendo exigência da própria liturgia, é um processo complexo, assim como é a realidade das culturas, apresentando sempre novos desafios, conforme o tempo e as mentalidades.

1 Noções de cultura

A cultura é reveladora da identidade do ser humano. Trata-se de uma característica que lhe é realmente fundamental. É inconcebível o ser humano fora da cultura, pois esta é um modo específico de ser do homem e da mulher. A culturalidade está entranhada em seu ser. São características fortes da cultura: “a comunhão, a unidade, a diversidade, a intersubjetividade e o caráter social da existência humana” (IMBAMBA, 2003, p. 27s). De uma forma mais concreta, ela pode ser definida como “a maneira de pensar, a mentalidade de um grupo humano, e que explica as maneiras de proceder (modo de vida) desse grupo” (LANGA, 1993, p. 78). É aí que se compreende a riqueza da diversidade cultural e o quanto se ganha quando essa diversidade é valorizada e promovida.

Além da identidade e mentalidade, a cultura tem muito a ver com tarefa, missão, responsabilidade, perpetuidade. O ser humano, quando cria, revela o transbordamento do seu interior criativo, mas visa também uma contribuição, enquanto legado, para as futuras gerações (cf. GS 34). Compreendemos esta riqueza interior criativa e inesgotável em relação ao próprio Criador, que dotou o ser humano com as faculdades necessárias para tal fim.

Neste sentido, ele é cultura e faz cultura. Segundo o autor angolano, J. M. Imbamba, a cultura não é obra de Deus nem da natureza e muito menos do acaso; ela é obra do ser humano; é fruto do seu gênio, da sua fantasia e criatividade, da sua inteligência e vontade; é tudo aquilo que o ser humano cria, graças às faculdades privilegiadas que possui (cf. IMBAMBA, 2003, p. 32). Isto de modo algum deve nos levar a “pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador” (GS 34). No entanto,

ao afirmarmos que o ser humano é criador da cultura, não pretendemos dizer que a cria do nada (atividade exclusiva de Deus, por isso é o Ser Supremo), pois, neste caso, o ser humano não passa duma ‘causa instrumental livre’ com o mandato divino de dominar e administrar as coisas deste mundo. Eis porque é que a cultura é a resposta do ser humano ao querer (providencial) divino; eis porque é que, além de humanizar, o ser humano, através da cultura, deva também glorificar o seu criador (IMBAMBA, 2003, p. 33).

É, portanto, vontade divina que o ser humano seja criativo culturalmente e é assim que ele se define em meio aos demais seres criados. Mas, segundo J. M. Imbamba, o processo não é automático, pois, para que o ser humano possa produzir cultura, requer que haja uma aprendizagem, uma educação, enfim, um empenho constante. E ainda assim será passível de contradições por causa das limitações próprias do ser homem e mulher (cf. IMBAMBA, 2003,

p. 33). Isso não impede a caminhada insistente e perseverante em vista do prolongamento e aperfeiçoamento da obra do seu Criador. Assim, o ser humano é capaz de criar, porque uma força maior o impulsiona para isso. Ele vai, então, tomando consciência de que há uma força onipotente que o torna criativo e, ao mesmo tempo, o supera (cf. DURKHEIM, 1989, p. 55). Esta força é o próprio Deus, fazendo-se presente na ação humana, tornando a cultura um ‘lugar teológico’, ou seja, Deus se manifesta na e através da cultura.

2 Noções de linguagem

A linguagem, enquanto instrumento essencial para a comunicação, é um importante meio que veicula a cultura de cada povo (cf. IMBAMBA, 2003, p. 138). O documento de Santo Domingo considera “a comunicação entre as pessoas um admirável elemento gerador de cultura” (SD 23). Enquanto ser cultural, o ser humano serve-se da linguagem para manifestar seu jeito de ser e de pensar. Ela envolve todo o ser humano e, ao mesmo tempo, espelha a visão de mundo de um determinado povo. A linguagem está ligada à experiência. A experiência acontece num lugar e num tempo, envolve pessoas, gestos, atitudes e objetos. Como eu vou explicar sobre o sabor da laranja para alguém que nunca teve o gosto da laranja?. Dizemos, portanto, que o ser humano é um ser de linguagem pelas circunstâncias de que: fala, comunica e exterioriza o que pensa e o que experimenta. O autor J. M. Imbamba, citando J. B. Mondin, assim se expressa:

A linguagem denota a função, a capacidade de que o ser humano é naturalmente dotado (...) de exprimir-se e comunicar com os semelhantes mediante a palavra. Trata-se de uma capacidade inata que convém, do mesmo modo, a todos os seres humanos, independentemente da nação e da cultura a que pertencem (MONDIN, apud IMBAMBA, 2003, p. 40).

A linguagem, sendo fruto de uma época e de experiências, é algo convencionalizado de acordo com a caminhada e a maturidade dos grupos humanos. Valorizamos nossas experiências quando buscamos transformá-las em alguma linguagem. Esta é uma situação fundamental para que estas experiências não se percam no tempo. Trata-se de uma forma de resgatar a memória para não perder a identidade. Sobre isso afirma também o autor L. C. Susin:

A linguagem é a corporeidade específica do ser humano. É a nossa casa. ‘a linguagem é o lar do ser humano’ (Heidegger), lar que o alimenta e o torna fecundo [...] Se nossas experiências mais íntimas não se transformam em alguma linguagem, estão fadadas a se perder e a desaparecer. O que não se exterioriza não existe. Pela linguagem nós nos comunicamos, comungamos, amamos (SUSIN, 1976, p. 14s).

O ser humano é feito na linguagem e faz a linguagem. Quando se diz, por exemplo: “não só de pão vive o ser humano, mas de toda palavra que sai da boca de Deus” (Mt 4, 4), temos a palavra como um instrumento concreto de linguagem que tem muito a ver com íntimo: traduz o que se passa dentro do ser humano e se expressa através das diversas realidades nas quais o ser humano está envolvido, sendo referência para que Deus, encarnando-se em nosso meio, comunique sua vida, convidando-nos à sua intimidade (cf. SUSIN, 1976, p. 15).

A linguagem do amor realizada por Deus foi assumindo nossa condição e enchendo-a de sentido. Assim ele se revela na história e na cultura humanas. Mesmo através de nossos gestos limitados e das nossas palavras humanas, se pode perceber a força e a grandeza divina. Neste sentido, os místicos são ainda mais sensíveis. Eles fazem uso de uma linguagem ‘repleta, ‘saturada’ de experiências imediatas, através de símbolos, predicativos, narrativas poéticas, desenhos (‘mandalas’) (cf. SUSIN, 1976, p. 12). É sobre tais veículos de linguagem que queremos nos deter no próximo item.

3 A linguagem dos símbolos

Os símbolos têm uma sintonia bastante aguçada com os temas anteriores, pois, sendo um fenômeno humano, fazem parte da riqueza do interior do ser humano, que é comunicada como expressão e produção cultural. O símbolo não vale pelo que é em si, mas pelo que ele significa. Assim sendo, um abraço, um gesto, um movimento, ou uma ação traz um significado que os ultrapassa enquanto situações visíveis. Quando nos referimos aos símbolos religiosos, essa verdade parece ainda mais notável. Sobre isso, o autor U. Zilles, citando Paul Tillich, afirma que o sentido dos símbolos religiosos “consiste em ser a linguagem da religião, a única linguagem através da qual a religião se pode expressar de maneira imediata” (TILLICH, apud ZILLES, 2006, p. 11). Porém, os símbolos variam muito de uma cultura a outra. Símbolo que numa cultura é cheio de significado, para outra, não tem significado algum.

Segundo o autor L. C. Susin, “os símbolos possuem uma nota comum, mas ganham direções polivalentes. Para saber a força do símbolo e a sua direção, é necessário saber que

experiência se tem deste símbolo dentro da cultura em que está” (SUSIN, 1976, p. 18). Os símbolos, ao mesmo tempo em que expressam uma identidade, uma grande paixão, podem levar a sérios conflitos. É só tomarmos como exemplo a bandeira de certo povo; quando ela é queimada por outro, acirram-se os ânimos, por agredir o patriotismo, provocando violência. Uma imagem sacra, quando é ultrajada, chutada por alguém, agride-se os sentimentos religiosos dos fiéis devotos.

Para nos relacionarmos com Deus necessitamos de sinais e símbolos. Os símbolos nos permitem enxergar além e o oculto (cf. SUSIN, 1976, p. 83). Por isso se diz que o símbolo tem algo de misterioso e encantador. Se tomarmos a Sagrada Escritura, vemos a criação como um símbolo todo particular da bondade, generosidade e grandeza do seu Criador. Já em Jesus, temos o símbolo por excelência, por nos revelar plenamente o Pai (cf. ZILLES, 2006, p. 14). Tornando-se nosso referencial, vemos tudo a partir dele. É neste sentido que se compreende a existência e finalidade da Igreja, como bem expressa o autor Urbano Zilles:

O símbolo de Cristo prolonga-se, até certo ponto, através da Igreja, portadora de suas palavras e de seus sinais. A Igreja é um caminho para chegar a Cristo, o Filho de Deus. Ela expressa seu mistério através de uma linguagem simbólica, nas celebrações, por um conjunto de sinais. Toda a vida eclesial é simbólica. Os fiéis alimentam a sua fé e se unem a Cristo através de símbolos (ZILLES, 2006, p. 14).

A Igreja não existe para ela mesma. É aí, portanto que reside o seu mistério, pois, como continuadora da obra de Cristo, é enviada a todos os povos e culturas, como símbolo de Cristo e tem a finalidade de prolongar e atualizar sua obra, principalmente, de forma teológico-simbólica, isto é, atualiza a salvação de Cristo através da liturgia. Esta riqueza, que é a liturgia cristã, tornou-se acessível graças ao testemunho de tantas pessoas que, como Cristo, fizeram de suas vidas, símbolo do amor e da misericórdia de Deus.

4 A linguagem simbólica da liturgia cristã

Quando falamos de liturgia, nos referimos a ação culminante da Igreja, assim como base e fonte de onde ela extrai toda a sua vitalidade (cf. SC 10). É o centro da vida da Igreja e a ‘alma’ da sua missão evangelizadora. Quando se celebra a sagrada liturgia, celebra-se a novidade pascal introduzida por Cristo, através da doação de sua vida pela salvação da humanidade. Conforme a *Sacrossanctum Concilium*, “a liturgia é tida como o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do ser humano; e é exercido o culto público

integral pelo Corpo Místico de Cristo, Cabeça e membros” (SC 7). A ação simbólica que se desenvolve a cada liturgia é o próprio Cristo que, em sua misericórdia, nos faz participar do seu Mistério. Experimentamos a salvação e contribuímos para a salvação dos demais irmãos e irmãs. Trata-se de uma ação sagrada por excelência, inigualável a qualquer outra atividade na Igreja, através da qual prolongamos, no mundo, a Obra de Cristo (cf. SC 7).

A liturgia cristã se enraíza no culto judaico, que tem no seu centro *Iahweh*, Deus único e pessoal, cuja presença ativa na história busca libertar o seu povo e estabelecer com ele uma aliança de amor (cf. BUYST; FRANCISCO, 2004, p. 33). A celebração da páscoa é central na vida deste povo e seu sentido foi amadurecendo ao longo dos séculos: “De uma festa primaveril e pastoril, recebeu um novo sentido com a libertação do Egito. Tudo isso preparava o povo para receber seu pleno sentido em Jesus Cristo, que se deixou imolar pela libertação da humanidade inteira” (ZILLES, 2006, p. 23).

Jesus de Nazaré nasce, vive e atua dentro do sistema de culto do seu povo. Ele é um assíduo freqüentador da sinagoga (cf. Lc 4,16; Mc 1,21-39; Mt 4,23), participa regularmente do culto do templo e das festas anuais de peregrinação (cf. Lc 2,41-42; Jo 2,13). Assumindo a cultura do seu povo, com suas linguagens e símbolos, ajudou-o a olhar a realidade com uma visão diferente e a ter uma postura mais comprometida, em vista da transformação das estruturas injustas que impedem a vida digna para as pessoas. Por causa do seu engajamento profético, na fidelidade ao projeto de Deus, foi martirizado. Ao passar pela morte e gloriosa ressurreição, conduziu as pessoas a uma intensa comunhão com Deus e entre si. Ele não instituiu uma nova páscoa, mas realiza, pela sua vida, morte e ressurreição, a plenitude da páscoa (cf. SOUZA, 1999, p. 78), dando um sentido novo, um novo significado a muitos ritos e festas litúrgicas.

A linguagem simbólica da liturgia atual foi herdada da dinâmica da última ceia, em que Jesus - utilizando o ritual judaico - anuncia aos seus discípulos a libertação plena que estava por vir e que ele mesmo desejou ardentemente partilhar com os seus amigos. Nesta ceia, Jesus prevê algumas novidades, antecipando ritualmente o que ia se passar com ele na cruz. Num clima de muita expectativa e familiaridade, Jesus, por meio de gestos simbólicos, manifesta o sentido de sua entrega livre, característica que marcou toda a sua vida e que devia fazer parte também da vida dos seus seguidores (cf. BUYST; FRANCISCO, 2004, p. 33). Sendo assim,

Tomou o pão, deu graças, partiu e deu a seus discípulos [...] no fim da ceia tomou o cálice com vinho em suas mãos, deu graças e o deu a seus discípulos [...]. As palavras que acompanham esses gestos simbólicos de Jesus é que traziam a novidade em relação à ceia judaica: Tomem e comam, isto é o meu corpo que será entregue por vocês [...]. Tomem e bebam todos vocês, isto é o cálice do meu sangue, o sangue da nova e eterna aliança que será derramado por vocês [...]. Façam isto para celebrar a minha memória (BUYST; FRANCISCO, 2004, p. 33).

Celebrar a liturgia é, então, realizar o desejo de Jesus: fazer o que ele fez. Jesus envolve os discípulos no mistério de sua entrega e lhes dá a ordem de prolongarem no mundo os seus gestos para a salvação da humanidade. A sua ação salvífica se prolonga no mundo por meio da ação simbólica litúrgica. Através dela, fazemos memória do mistério da morte e ressurreição de Jesus, também chamado mistério pascal. A expressão hebraica *zikkarôn* e a grega *anámnesis*, traduzem uma realidade para além de uma simples recordação, uma simples lembrança. Trata-se de uma participação no fato lembrado, graças à participação no rito celebrado (Ex 13, 3-10). Neste sentido, a liturgia é festa da libertação, pois quem participa atenta e efetivamente dela está experimentando, no hoje da história, a libertação realizada pelo Senhor uma vez para sempre.

Segundo a liturgista I. Buyst: “A liturgia leva a uma aprendizagem na medida em que as pessoas *participam da própria ação litúrgica*, ativa e consciente, exterior e interiormente, de forma plena e frutuosa; na medida em que entram de cheio na proposta ritual” (BUYST, 2011, p. 159). É fundamental que a celebração litúrgica aconteça na sua integralidade, acolhida em sua proposta ritual, que tem como finalidade transformar as pessoas segundo o mistério que se celebra. Na liturgia tudo é simbólico, enquanto congrega, dá sentido e transporta para uma realidade que não se esgota no real, naquilo que se vê e se pode tocar.

A assembleia, reunida para celebrar o mistério pascal de Cristo, torna-se ‘sacramento’ de Sua presença, escutando a Palavra de Deus e dirigindo a Ele suas preces para que venha o seu reino anunciado nas leituras. Ao redor da mesa do Senhor, ela traz o pão e o vinho, que simbolizam a vida dos seus membros e do mundo inteiro – com suas alegrias e esperanças, tristezas e angústias, acertos e desacertos, avanços e retrocessos – entregando nas mãos do Pai, juntamente com a vida de Jesus Cristo, durante a oração eucarística. Ao proclamar a bênção da mesa, que é a oração eucarística, a assembleia diz: *por Cristo, com Cristo e em Cristo*, oferecendo ao Pai, com os sinais do pão e do vinho, o ‘sacrifício de louvor’, dando graças pela salvação que ele realizou na morte-ressurreição do Senhor, mas também invocando o Espírito Santo para que o mistério da páscoa de Jesus se realize hoje entre todos e todas na celebração, prolongando-se no cotidiano de suas vidas. Ao partilhar o pão e o vinho, em seguida, sente-se associada ao mistério pascal de Cristo, deixando-se transformar

por ele, assumindo um caminho de seguimento de Jesus, rumo à plena comunhão com o Pai. Os participantes devem voltar às atividades do cotidiano como testemunhas do Ressuscitado e profetas do reino de Deus (cf. BUYST; FRANCISCO, 2004, p. 34) para promover a vida e a dignidade das pessoas, lutando contra as estruturas injustas como fez o próprio Jesus, na doação de sua vida para que todos e todas tenham vida e vida plena.

A linguagem simbólica litúrgica é, portanto, um convite a um envolvimento pleno com a proposta salvífica de Cristo, que nos faz passar continuamente da escravidão para a liberdade, do luto para a alegria, da servidão para a plena cidadania. Sendo assim, “somos transformados naquilo que celebramos”, acolhendo a realidade do mistério pascal como “páscoa de Cristo na páscoa da gente, páscoa da gente na páscoa de Cristo” (CNBB, doc. 43, n. 300). Todas as celebrações da Igreja fazem referência a este mistério. A nossa participação, longe de ser uma experiência puramente intimista, nos faz sentir a alegria de viver intensamente a dimensão comunitária. Mesmo que sejamos de diferentes lugares e culturas, formamos um só corpo em Cristo e, com ele, chamados a “viver a missão de transformar este mundo e abri-lo ao Reino de Deus” (SOUZA, 1992, p. 20).

5 A inculturação da linguagem litúrgica

A linguagem litúrgica tem um caráter universal, porque é universal a salvação que Jesus Cristo propõe, fazendo acontecer o seu reino no contexto das diversas culturas, conforme bem expressa o papa Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*: “O reino que o Evangelho anuncia é vivido por pessoas profundamente ligadas a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas” (EN 20). Em outras palavras, para evangelizar, é necessário aproximar-se das culturas e dialogar com elas, reconhecendo nelas a ação do reino de Deus ou o reino de Deus em ação. “A ação de Deus, através do seu Espírito, dá-se permanentemente no interior de todas as culturas. Na plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho Jesus Cristo, que assumiu as condições sociais e culturais dos povos” (SD 243). Esta realidade aponta para outro importante tema desta pesquisa: a *inculturação*.

Quando falamos em *inculturação*, não se trata de uma ação opcional ou secundária, mas de um aspecto realmente fundamental na evangelização. Basta relacionarmos com o processo da Encarnação do Filho de Deus, para entendermos a sua importância. Sobre isso, o autor moçambicano A. Langa, afirma que a inculturação é o outro nome da encarnação de Jesus Cristo, em cada cultura existente ou que virá (cf. LANGA, 1993, p. 85). Mencionando

algumas tribos africanas, o mesmo autor reforça a compreensão: “Se ontem Jesus falou e rezou em hebreu e em aramaico, Ele quer hoje falar e rezar em xangana, em nyanja, sena, etc” (LANGA, 1993, p. 85). A encarnação de Jesus se deu de modo universal e permanente, contemplando todos os povos e culturas. Através da *inculturação*, esta encarnação de fato se torna mais sentida nas mais desconhecidas realidades. O documento da Conferência de Santo Domingo também faz referência a esta analogia:

A analogia entre a encarnação e a presença cristã no contexto sócio-cultural e histórico dos povos suscita para nós o problema teológico da *inculturação*. Esta *inculturação* é um processo que vai do Evangelho ao coração de cada povo e comunidade com a mediação da linguagem e dos símbolos compreensíveis e apropriados segundo o juízo da Igreja (SD 243).

A CNBB define a *inculturação* como o “processo de inserção do Evangelho no cotidiano de um povo, de tal forma que ele possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura” (CNBB, doc. 61, n. 88). Neste processo, o Evangelho se encarna em uma determinada cultura a fim de que a mesma possa expressar sua fé através da linguagem e símbolos que lhe são próprios. Quando se alcança este nível de maturidade no processo, temos o nascimento de uma nova criação. A *inculturação* pode ser definida ainda como “uma íntima transformação dos valores culturais autênticos, graças à sua integração no cristianismo e ao enraizamento do cristianismo nas diversas culturas humanas” (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, 1994, p. 7). Tanto uma como outra afirmação destaca o resultado de um misterioso intercâmbio de valores, que implica em enriquecimento para a cultura e enriquecimento para a Igreja. Trata-se de um inserir-se para integrar. Este duplice movimento é fundamental, no que concerne a uma evangelização autêntica. Em outras palavras, “com a *inculturação*, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e, ao mesmo tempo, introduz os povos com as suas culturas na própria comunidade” (RM 52).

O que acabamos de refletir sobre *inculturação* é aplicado também e - de modo especial - à liturgia, por ser esta um lugar privilegiado onde a evangelização acontece. A constituição conciliar *Sacrossanctum Concilium*, quando utilizou a palavra “*adaptação*”, referindo-se à Liturgia, quis desencadear uma sensível abertura do processo celebrativo à mentalidade das diversas culturas nas quais a Igreja vai se inserindo (cf. SC 38). A expressão “*adaptação*” implica em renovação pedagógica e pastoral das celebrações litúrgicas, conforme os tempos e situações culturais dos povos (cf. CNBB, doc. 43, n 166). Para isso, o Concílio confiou à competência e ao zelo das Conferências Episcopais a incumbência de estudar com os seus peritos os possíveis elementos a serem oportunamente incorporados na liturgia, atendendo ao

que era já anseio de integrar nas diversas celebrações expressões da religiosidade popular (cf. CNBB, doc. 43, n 182). Então, os bispos latino-americanos julgaram ser necessário, não somente adaptar-se à realidade das diversas culturas, mas encarnar-se nela (cf. Med. 9.7), ou seja, possibilitar o uso da “criatividade” na liturgia, indo além da adaptação, que apenas transplanta ou enxerta elementos culturais na liturgia (cf. CNBB, doc. 43, n 174). “A meta da ‘criatividade’ é a introdução de novos símbolos, mais compreensíveis do povo de hoje, porque criados pela piedade popular ou experimentados nas CEBs e outros grupos de oração” (CNBB, doc. 43, n 174). Mas a “criatividade” deve alcançar um nível mais profundo, que é o da “aculturação”. De um modo geral, “a aculturação” é definida como o domínio de uma cultura sobre outra, mas, quando aplicada à liturgia, torna-se “um processo dinâmico que se desencadeia quando a fé se instala nas bases de uma cultura” (CNBB, doc. 43, n 177). No que concerne à *inculturação*, o processo é ainda mais profundo, pois

incorpora ritos sociais ou religiosos, dando-lhes sentido cristão, sem desfigurar sua natureza. A própria liturgia romana assim se formou, incorporando, por exemplo, a festa pagã do Sol invicto na celebração do Natal. Por esta inculturação a liturgia se propõe continuar na História o milagre de Pentecostes quando, sob o impulso do Espírito, multidões entendiam a linguagem única do amor e proclamavam as maravilhas de Deus, expressando-se cada um em sua língua (CNBB, doc. 43, n. 179).

Com a linguagem criativa dos gestos, da alegria, da dança, da acolhida, dos símbolos, vai-se contribuindo para aprofundar a mensagem do evangelho de Cristo, atualizando o seu mistério. É neste espírito que reflete o documento de Aparecida, segundo o qual “a inculturação é vista como uma riqueza, pela presença de novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir fé e vida e assim contribuindo para uma catolicidade mais plena” (DAp. 479).

Quanto mais inculturadas forem nossas liturgias, mais plena será a participação das pessoas no mistério celebrado. Que sentido tem uma liturgia totalmente dissociada da realidade das pessoas e indiferente às sua linguagem e símbolos? Portanto, urge um esforço sempre maior para fazer com que a celebração litúrgica esteja em sintonia com a identidade e as formas de comunicação próprias de nossa gente, ou seja, possibilitar que a liturgia se expresse em símbolos e linguagem própria das nossas culturas (cf. CNBB, doc. 11, n 1.6). Tudo isso se justifica porque a Igreja não deseja impor uma forma rígida e única na liturgia (cf. SC 37) e por isso, em seu cuidado pastoral, tem orientado para uma maior sensibilidade junto às diversas culturas, que acolhem e celebram o mistério de Jesus Cristo. Ela chama a atenção para “a importância de deixar o povo se exprimir com gestos, símbolos,

dramatizações, numa celebração litúrgica adequada ao seu universo mental. Pois, o gesto corporal ‘exprime e estimula os pensamentos e sentimentos dos participantes’ (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2002, n. 20).

Percebemos, então, que a inculturação litúrgica é útil e necessária, mas existem algumas exigências que devem ser levadas em conta, se quisermos que a mesma aconteça de forma eficaz. Para isso, é preciso:

- a) conhecimento profundo da mensagem cristã e da sua liturgia;
- b) conhecer profundamente a cultura, sobretudo as cerimônias tradicionais e, com discernimento, ver o que é compatível com a proposta celebrativa, evitando o sincretismo e a dupla pertença;
- c) coragem e confiança na ação do Espírito que guia, ilumina e nos lança na aventura de descobrir novas maneiras de rezar;
- d) lembrar de que a inculturação é uma questão de fidelidade a Cristo e ao Espírito que enviam as pessoas de um lugar para outro (cf. LANGA, 1993, p. 91).

Tais passos são, ao mesmo tempo, desafios a serem enfrentados e assumidos, corajosa e profeticamente, na fidelidade à missão que o próprio Jesus Cristo confiou aos que o seguem. Trata-se de uma “fidelidade criativa” que salvaguarda o conteúdo inalterável da fé cristã, revestindo-o dos símbolos próprios que tem em conta os diversos meios culturais, sociais e até mesmo os raciais (cf. EN 65). Os bispos reconhecem que “entre nós os vários grupos étnicos, como os índios, os negros, os orientais, apresentam muitos desses elementos, que já merecem ser inculturados em nossas celebrações, sobretudo nos sacramentos” (CNBB, doc. 43, n 183). É atendendo a esta solicitação que voltaremos agora a nossa atenção para a inculturação da liturgia no meio específico das culturas afro-brasileiras, em seu jeito criativo e dinâmico de celebrar.

6 A inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros

O que refletimos no item anterior é pressuposto básico para compreensão do que iremos abordar agora, pois todo este processo de *inculturação* que acontece, por exigência da própria liturgia (cf. CNBB, doc. 43, n. 177), vem também ao encontro das expectativas do povo negro, desejoso de participar plenamente das celebrações litúrgicas. Os afrodescendentes sempre marcaram presença significativa na vida da Igreja, contribuindo de

forma alegre e dinâmica no processo evangelizador. Isto reforça a ideia de que a Igreja, em sua dinâmica ministerial, é impulsionada a acolher novas maneiras de celebrar, na liturgia, a fé professada (cf. CNBB, doc. 43, n. 175)

É necessário recordar que os primeiros contatos que o povo negro teve com a fé e liturgia cristãs não foram dos melhores. O encontro foi realmente dramático e fadado à falência em sua raiz, pois houve problemas sérios não somente na compreensão da linguagem, mas também na concepção antropológica. Mas como o mistério que se celebra supera os limites das pessoas envolvidas, podemos dizer, com o teólogo negro A. A. da Silva - de saudosa memória - que muitos negros, ao receberem o batismo compulsoriamente, “mantiveram a fé cristã e a prática católica, por força da imposição e do condicionamento. Outros, no entanto, embora o tenham recebido em igual situação, entenderam que não havia oposição entre as suas tradições religiosas de origem e os elementos fundamentais da fé cristã” (SILVA. A. A. da. In: ATABAQUE-ASETT, 1993, p. 12). Com o passar do tempo, constatou-se que a presença do negro e da negra, vivendo sua fé, sempre marcou e, de modo significativo, a história da Igreja. Em meio à colonização, escravidão e tanto sofrimento, não faltou o resgate das confrarias e irmandades, contribuindo para salvaguardar a fé e valores do povo negro. Tudo isso foi exigindo que novos modos de celebrar a fé fossem refletidos e realizados a partir das celebrações litúrgicas (cf. SILVA. M. R. da. In: ATABAQUE-ASETT, 1993, p. 7).

Sem desmerecer iniciativas anteriores, podemos dizer que o esforço de inculturar a liturgia, em meios afro-brasileiros, tem o seu marco na realização da *Missa dos Quilombos*, sob a presidência de D. José Maria Pires, concelebrada por D. Hélder Câmara e dezenas de sacerdotes, na cidade do Recife, no dia 22 de novembro de 1981. A partir desta experiência, sentiram-se encorajados a continuar a caminhada, aprofundando o sentido de uma nova linguagem litúrgica, que resgatava símbolos ligados à cultura negra. O processo não avançou muito, porque foram surgindo resistências por parte de pessoas das diversas comunidades e paróquias, as quais passaram a associar os instrumentos utilizados nas celebrações com os utilizados na macumba e no candomblé; a dança foi vista como um desrespeito ao lugar sagrado; a acentuação dos valores do Povo negro foi vista como um racismo ao contrário (cf. ROCHA, 1998, p. 188).

O passo dado foi profético e traduzia aquilo que era anseio de todo o povo negro, pois o mesmo “não podia se reconhecer numa prática litúrgica que não assimilava nada da sua cultura. A liturgia verticalista e excessivamente racionalizada de matriz europeia não lhe dizia respeito” (SILVA, 1984, p. 1s). Quando foi feita uma solicitação à Santa Sé, por intermédio da CNBB, sobre a aprovação de um rito afro, a resposta que veio da Pontifícia Congregação

para o Culto Divino visava estudar a proposta, conforme o n. 40 da constituição *Sacrossanctum Concilium* e que algumas experiências podiam ser realizadas, seguindo as linhas mestras do rito romano e segundo o bom senso dos bispos e padres negros. Pedia-se ainda que fosse eliminado qualquer sincretismo com as religiões africanas (cf. ROCHA, 1998, p. 226). No primeiro semestre de 1993, cerca de trinta pessoas, entre bispos, padres, religiosos e leigos, reuniram-se com a ‘Linha 4’ - dimensão litúrgica - da CNBB, para aprofundar o tema ‘Inculturação Litúrgica Afro-brasileira’, em que se procurou concentrar a reflexão em torno dos elementos afro que têm aparecido nas liturgias das comunidades (cf. SOARES. In: ATABAQUE-ASETT, 1993, p. 54). Foi um momento de grandes descobertas e de novos avanços no caminho da compreensão e do diálogo.

O documento da Conferência de Aparecida reconhece que “esforços tem sido feitos para inculturar a liturgia nos povos indígenas e afro-americanos” (DAp 99), mas que tem sido um processo muito doloroso, um caminho tenso, por vezes conflitivo, contudo, rico e necessário (cf. CNBB, 2009, p. 47). O que tem atrapalhado muito é a falta de informação e de interesse por parte de lideranças eclesiais, as quais veem o processo com desconfiança. Isto impede que se descubra a riqueza e alcance desta proposta em nossas celebrações.

A celebração com adaptação de valores da cultura afro-brasileira não é uma ação litúrgica com elementos do folclore, ou seja, ritos e símbolos desligados da realidade. Ao contrário, é celebração da vida, da esperança e do clamor do povo negro sofrido e daqueles que padecem as mesmas penúrias (CNBB, 2008, p. 52).

Não se quer somente adaptar. O que se quer é inculturar, mas o passo dado já é muito significativo. Não se trata de reivindicação, mas de inclusão, resgate. Não há gueto, mas celebração da vida e da solidariedade de Deus com a causa afro e com a de tantos marginalizados da sociedade. É o próprio Jesus Cristo que quer se fazer entender e mostrar-se próximo, segundo a linguagem e o jeito afro de ser, conforme a reflexão do teólogo negro J. G. da Rocha: “Cristo realmente entra em nosso mundo, onde os pobres, os desprezados e os negros estão, revelando que está com eles, sofrendo a humilhação e a dor deles e transformando a sua realidade” (ROCHA, 1998, p. 69). São muitos os testemunhos sobre a riqueza que esta descoberta trouxe para a evangelização, de um modo geral. Especificamente, na questão litúrgica, muitas comunidades se tornaram mais dinâmicas e acolhedoras, num processo permanente de inclusão daqueles que se sentiam ‘à parte’. Sobre esta realidade, salienta a CNBB:

As celebrações a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros têm encantado por sua dinâmica, beleza e fidelidade aos sagrados mistérios celebrados. Celebrações Eucarísticas, batizados, matrimônios, ordenações, votos religiosos e bênçãos têm sido ocasiões importantes para a prática da inculturação litúrgica tão estimulada pela Igreja, pois ela incide sobre a vida comunitária e ministerial, sobre a formação e reflexão teológica e as celebrações litúrgicas (CNBB, 2008, p. 51).

O documento de Aparecida resgata algumas características dos afrodescendentes, que estão muito presentes no jeito de viver e celebrar a fé. Lembra-nos que se destacam pela “expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAp. 56). A partir de afirmações como estas, podemos dizer que o documento de Aparecida foi um grande alento para os afrodescendentes, confirmando e incentivando muitas ações no seio de suas comunidades, respaldando ainda mais o trabalho da pastoral afro-brasileira. Os afrodescendentes, então, percebem que tem muito a contribuir na caminhada litúrgica e missionária da Igreja, com aquilo que de fato lhe é característico. Quando se assume o compromisso de aprofundar o processo de inculturação, ajuda-se a Igreja a avançar significativamente na caminhada de um diálogo sempre mais proveitoso, explorando a riqueza inesgotável de que dispõe, mas que, na humildade, pode acolher o que os afrodescendentes têm a oferecer. Assim,

A Igreja, com a sua pregação, vida sacramental e pastoral, precisará ajudar para que as feridas culturais injustamente sofridas na história dos afro-americanos, não absorvam nem paralitem, a partir do seu interior, o dinamismo de sua personalidade humana, de sua identidade étnica, de sua memória cultural, de seu desenvolvimento social nos novos cenários que se apresentam (DAp. 533).

Os afrodescendentes têm consciência de que em toda celebração cristã, Jesus Cristo é o centro. Sendo o princípio e fim de todas as coisas, Ele é – numa linguagem afro - o ‘Antepassado maior’, que permite a cada liturgia, celebrar seu nascimento, morte e ressurreição. Ele tomou sobre si toda sorte de dor, escravidão, discriminação, preconceito, racismo e os superou. Dele, a comunidade negra recebe a vida que não morre jamais e é Nele, portanto, que ela encontra forças para lutar contra todos esses males. É no seu sangue derramado que a comunidade encontra presente o sangue de Zumbi dos Palmares, da escrava Anastácia e de todos os mártires da causa negra. Como Jesus se identifica com todos os marginalizados, podemos contemplar Nele o rosto de todos os afrodescendentes e assim se pode celebrar as dificuldades e conquistas da comunidade negra, alimentando o desejo de contribuir sempre mais para a realização dinâmica do seu reino (cf. SOARES. In: ATABAQUE-ASETT, 1993, p. 50).

Por isso essas celebrações são regadas com muita animação e alegria, muitos cantos, muita dança e muita comida. Nelas, o espaço se torna banquete onde todos participam, partilham, e se ajudam. Vive-se uma espiritualidade muito profunda, que foi trazida da África, passou pelos Quilombos e pelas diversas formas de resistências e lutas, e que foi ainda mais enriquecida através do contato com a mensagem cristã. Resgata a história dos Antepassados, a Aliança do Deus da vida com o seu povo e convida toda a comunidade negra a se sentir povo de Deus, integrada a todos os povos e culturas, como sujeito de sua própria história (cf. SOARES. In: ATABAQUE-ASETT, 1993, p. 51).

7 Significação de alguns símbolos resgatados na liturgia, segundo a linguagem afro

Como vimos, a Igreja, especialmente através da *Sacrossanctum Concilium*, fala da inculturação da liturgia e, nos números 37 a 40, pede variações e adaptações da liturgia à mentalidade dos diversos povos e culturas, pois a liturgia não deve ser estranha a nenhuma cultura. Neste processo, a liturgia é assimilada e expressa com símbolos próprios das culturas. A liturgia inculturada em meios afro é este jeito particular de celebrar o mistério de Jesus Cristo, não somente adaptando o rito romano, mas incorporando símbolos da cultura afro-brasileira nos espaços que o mesmo possibilita. Este processo enriquece a Igreja no que diz respeito à diversidade das manifestações de fé (cf. CNBB, 2008, p. 55). Esta liturgia, através de símbolos afro, tem buscado resgatar as raízes culturais que fazem parte da identidade do negro e negra, e que estão de acordo com as orientações do magistério da Igreja, como já comentamos antes. Alguns destes símbolos estão na base da cultura negra e merecem destaque neste nosso estudo:

a) *O espaço*: evidencia uma espiritualidade que brota da vida e que resgata muito dos nossos ambientes familiares, por isso é preparado e ornamentado carinhosamente. Onde é possível, vive-se a mística da roda, do círculo ao redor do altar. Recorda o modo como os cristãos celebravam a Eucaristia, durante os primeiros séculos. Para o povo negro, a importância dada a este ambiente se explica pelo fato de que “o espaço no qual nos reunimos para a liturgia ensina-nos muito sobre nossa fé” (CNBB, 2008, p. 55).

b) *A natureza*: Esta é como um grande templo; é santuário de Deus. O povo negro é um povo muito ligado à natureza, por ela ser considerada um ser vivo, maternal e fecundo. Isso o leva a celebrar com abundância de água, fogo, folhas, terra, flores, etc. Em algumas

celebrações, quando possível, tiram-se as sandálias para sentir-se mais unido a esta ‘mãe’, da qual todos e todas viemos.

c) A comunidade: A valorização da comunidade é fundamental. Vivendo em comunidade, as pessoas encontram proteção, aconchego, amparo. Para o povo negro, a comunidade é centro de suas vivências, de sorte a não conceber ‘salvação fora da comunidade’. Fora da comunidade, as pessoas ficam desorientadas, desnorteadas e perdem o sentido de viver. As pessoas nasceram para viver em comunidade e só encontram sentido na ajuda mútua. Quando se celebra a Eucaristia, a comunidade se sente um só corpo sacerdotal (cf. SC 48), de maneira que, se um membro sofre, todos os membros sofrem com ele; e, se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele (cf. 1Cor 12, 26).

d) Os Antepassados: Recordá-los é de fundamental importância, pois eles também fazem parte da caminhada e continuam fazendo história com a comunidade. Já não podem ser mais vistos, mas estão presentes: pela sabedoria que deixou - fonte de inspiração e orientação existencial - e pelo sangue que corre nas veias dos seus descendentes. Aqui se dá o sentido também da comunhão dos santos, conforme afirma a CNBB (CNBB, 2008, p. 56).

e) A água de cheiro: A água já tem o seu valor em si, pois sacia a sede, limpa, purifica, é fonte de vida para a plantação nos campos e produz energia. É o tesouro mais apreciado de nosso planeta (cf. ZILLES, 2006, p. 97). Além destes aspectos próprios da água, os afrodescendentes cultivam o hábito de acrescentar algumas ervas medicinais e perfumadas. Esta ‘água transformada’ é utilizada para aspergir as pessoas, trazendo ao ambiente um clima festivo, acolhedor e, portanto, familiar. A preparação é feita antecipadamente, com muito zelo e espírito de fé.

f) A festa: Toda celebração é uma festa e esta acontece de fato, manifestando que a vida deve ser diferente, deve ser partilha, gratuidade, alegria e, num sentido escatológico, aperitivo do grande banquete no reino definitivo.

g) A dança: Celebra-se não somente com a cabeça, com o cérebro, mas com todo o corpo. O corpo, sendo expressão do divino, faz com que a fé seja manifestada na alegria e com muito gingado, pois o povo negro canta rezando e reza dançando.

h) Os atabaques: na África, são considerados instrumentos sagrados e responsáveis por anunciar os momentos mais significativos da comunidade. Na celebração tem um papel fundamental: quando eles tocam, fazem com que o corpo se coloque em movimento, louvando a Deus. Os cantos trazem uma mística própria e não precisam ter muita letra, mas muita música (cf. SOARES. In: ATABAQUE-ASETT, 1993, p. 49).

i) As vestes: expressam a alegria e beleza da nossa cultura afro-brasileira. A Igreja admite a expressão artística de cada região e cultura, enquanto correspondem adequadamente à finalidade e ao espírito a que se destinam. O simbolismo das cores nas vestes é comum nas culturas e expressam uma linguagem que lhe é própria (cf. ZILLES, 2006, p. 89s).

j) A comida: A partilha de alimentos vem ao encontro da dinâmica celebrativa, pois comer juntos é entrar na intimidade do outro, é partilhar a vida. “A refeição sempre é um elemento importante na vida da família. Sentar-se à mesa e comer juntos significa repartir os dons, as alegrias e os sofrimentos e oportunizar o encontro de amigos” (ZILLES, 2006, p. 141). Foi num contexto assim que também nasceu a Eucaristia. Anuncia uma grande profecia: que esteja ao alcance de todos e todas aquilo que foi feito para todos e todas. Isto acontece através da pipoca, da canjica, da mandioca, da cocada, do amendoim, do angu, da acarajé, do bolo de fubá, das frutas, etc.

l) O incenso: é produzido pela queima de uma resina. Para os antigos africanos egípcios, o incenso era considerado como um fenômeno supraterrâneo e o designavam de ‘suor divino que caiu na terra’. Ao mesmo tempo, se tornou símbolo de prece que sobe para o alto. No Antigo Testamento, era usado como símbolo de adoração a Deus. Neste mesmo espírito, no Novo Testamento, os magos oferecem o incenso em seu gesto de adoração ao Salvador da humanidade (cf. ZILLES, 2006, p. 65s). Antes mesmo de ser mencionado na Bíblia, o incenso já era usado nas culturas africanas.

m) Negra Mariama: É uma forma carinhosa, através da qual as comunidades negras se dirigem àquela que gerou o Libertador da humanidade. Ela é a Mãe Maria que ama e não abandona os seus filhos e filhas nas lutas e labutas. É, portanto, símbolo da ternura e do cuidado de Deus, que se identifica com os mais necessitados e marginalizados (cf. Mt 25, 3s).

Conclusão

A reflexão que realizamos nos permite concluir que a inculturação litúrgica “não é somente útil, mas necessária”. O contato com as culturas vem tornando cada vez mais espontâneos e dinâmicos os gestos de louvor a Deus. A liturgia inculturada em meios afro é marcada pela experiência de uma espiritualidade que nasce da vida e que está centrada nas dimensões escatológicas e libertadoras. É a nossa páscoa acontecendo na páscoa de Cristo e é o próprio Jesus Cristo realizando sua páscoa nas páscoas da gente. Sobre isso, assim afirma D. Pedro Casaldáliga: “Como verdadeira missa, a missa afro é pascal: celebra a morte e a ressurreição do povo negro, na morte e ressurreição de Cristo”.

O resgate dos valores afro-brasileiros na liturgia nos permite perceber, de forma existencial, como a páscoa de Cristo vai acontecendo na vida das pessoas. A proposta é de libertação não só do pecado, mas de todas as estruturas de morte, de ontem e de hoje, que agem em nossa sociedade, roubando a dignidade das pessoas, impedindo-as de serem e de viverem plenamente. A páscoa de Cristo consistiu na sua entrega por amor à humanidade. A nossa páscoa acontece quando fazemos da nossa vida entrega e doação. Na medida em que se coloca o projeto de vida de Jesus como parâmetro para se caminhar, é que nossas comunidades encontram forças para lutar contra toda espécie de opressão, que ainda impede a realização da vida plena que Cristo nos trouxe com a sua Morte e Ressurreição.

Deus se faz ser humano em Jesus para libertar o ser humano de tudo daquilo que não o deixa ser humano. Por isso, cada celebração litúrgica nos faz acreditar que outra realidade é possível. Quem celebra a paixão e morte do Senhor, acredita na libertação de todas as pessoas e povos. A sua páscoa é a nossa páscoa. Na sua morte entram todas as mortes, na sua Ressurreição vivem, sobrevivem, todas as esperanças. Como Igreja, é necessário que assumamos estes desafios, aqui expostos, como parte de um processo de atualização da mensagem de salvação que Jesus nos confiou a fim de que ninguém fique privado dela. Nossas limitações, muitas vezes, impediram o acesso a esta riqueza, mas recomeçar é preciso e resgatar é fundamental. Quando negros e negras sentem-se contemplados naquilo que cultivam, também se sentem capacitados a dar um pouco mais de si para enriquecimento da própria Igreja. Sobre isso, o bem-aventurado João Paulo II, na abertura da Conferência de Santo Domingo, em 1992, assim se dirigiu aos afrodescendentes: “Encorajo-vos a defender a vossa identidade, a ser conscientes dos vossos valores e fazê-los frutificar. A fé não destrói, mas respeita e dignifica as culturas, mesmo com as diferenças” (SD, Discurso de Abertura). Que isso se torne de fato realidade em nossas liturgias.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Cláudia Sales de. Reflexões sobre a construção de uma liturgia de valorização da cultura afrodescendente. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/06/04culturaafro.pdf>. Acesso em: 13 de out. de 2011.

ATABAQUE-ASETT, *Agentes de Pastoral negros: conscientização, organização, fé e luta*. São Paulo: Quilombo Central, 1993.

BINA, Gabriel Gonzaga. O atabaque na Igreja: a caminho da inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros. Disponível em: http://www.teologia-assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2006/Gabriel%20Gonzaga%20Bina.pdf. Acesso em: 20 de jun. de 2012.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Negritude e experiência de Deus*. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2702/2053> Acesso em 10 de jun. de 2012.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Comunidades afro e experiência cristã*. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1774/1307> Acesso em 29 de jun. de 2012.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *O Deus único nas distintas formas de revelação*. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1730/1263> Acesso em: 24 de set. de 2011.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Liturgia a caminho da enculturação em meios afro-brasileiros*, parte 1. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1970-questoes-em-torno-da-liturgia-a-caminho-da-inculturacao-meios-afrobrasileiros> Acesso em 29 de jun. de 2012.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Liturgia a caminho da enculturação em meios afro-brasileiros*, parte 2. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1971-questoes-em-torno-da-liturgia-a-caminho-da-inculturacao-em-meios-afrobrasileiros--parte-2> Acesso em: 29 de jun. de 2012.

BUYST, Ione. *O segredo dos ritos*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 159; cf. Também, da mesma autora: *Liturgia de coração: espiritualidade da celebração*, São Paulo: Paulus, 2003.

BUYST, Ione. *Liturgia de coração: espiritualidade da celebração*, São Paulo: Paulus, 2003.

BUYST, Ione; FRANCISCO, Manoel João. *O mistério celebrado: memória e compromisso 2*. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2004. – (Col. Livros básicos de teologia 10).

CELAM. *Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latinoamericano e caribenho*, São Paulo: Paulinas, 2008.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Nostra Aetate*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 617-625.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965. *Sacrossanctum Concilium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 257-306.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 141-256.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A fraternidade e o negro*. Texto-Base da Campanha da Fraternidade 1988, Brasília, 1987.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Refletindo o rosto negro da igreja: de medellín à aparecida*. Texto Base do VI Congresso das Entidades Negras Católicas - CONENC, Brasília, 2009.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Animação da vida litúrgica no Brasil*. doc. 43, São Paulo: Paulinas, 2002. Disponível também em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=40. Acesso em 21 de jun. de 2012.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Diretório para missas com grupos populares. doc. 11. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=80. Acesso em 21 de jun. de 2012.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil - 1999-2002*. doc. 61, São Paulo: Paulinas, 1995. Disponível também em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=20. Acesso em: 19 de jun. de 2012.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Nova Evangelização, promoção humana e cultura cristã*. Petrópolis: Vozes, 1993.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Guia litúrgico pastoral*. Brasília: Ed. CNBB, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Pastoral afro-brasileira: princípios de orientação*. Brasília: Ed. CNBB, 2008.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A liturgia romana e a inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1994.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Instrução geral do missal romano. Disponível em: <http://comsantateresa.org.br/website/images/textos/recursos/igmr.pdf>. Acesso em: 21 de jun. de 2012.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

IMBAMBA, José Manuel. *Uma nova cultura para mulheres e homens novos*. Luanda: Paulinas, 2003.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

LANGA, Adriano. *A oração cristã e exigências da inculturação*. Maputo: Ed Paulistas, 1993.

PAULO VI. *Evangelii nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo.

Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html. Acesso em 06 de jun. de 2012.

PIRES, José Maria. *O Deus da Vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas*. Palestra de Abertura da II Consulta de Teologia e culturas afroamericanas e caribenhas. São Paulo, 07 a 11 de novembro de 1994. Disponível também em: http://atabaque-cultura-negra-e-teologia.blogspot.com/2009_12_01_archive.html. Acesso em: 23 de jun. de 2012.

ROCHA, José Geraldo. *Teologia e negritude*: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros. Santa Maria: Gráfica e Ed. Pallotti, 1998.

SANTOS, Fr. David Raimundo Santos. Uma contribuição ao debate em torno do rito católico afro-brasileiro. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro, n. 284, p. 420, 1995.

SCHREITER, Robert J. *A nova catolicidade*: a teologia entre o global e o local. São Paulo: Loyola, 1998.

SILVA, Antônio Aparecido da. Negritude e liturgia. *Revista de Liturgia*, São Paulo, n. 66, p. 1-2, nov-dez, 1984.

SILVA, Antônio Aparecido da. APNs: presença negra na Igreja. In: ATABAQUE-ASETT. *Agentes de pastoral negros: conscientização-organização, fé e luta*. 10 anos: 1983-1993, São Paulo: Quilombo Central, 1993, p. 12-23.

SILVA, Marcos Rodrigues da. *Emergência da consciência de ser negro/negra na pastoral*. In: ATABAQUE-ASETT. *Agentes de pastoral negros: conscientização-organização, fé e luta*. 10 anos: 1983-1993, São Paulo: Quilombo Central, 1993, p. 7-11.

SOARES, Edir. Celebrando o deus da vida com festa e comida. In: ATABAQUE-ASETT., *Agentes de pastoral negros: conscientização-organização, fé e luta*. 10 anos: 1983-1993, São Paulo: Quilombo Central, 1993, p. 49-55.

SOUZA, Antonio Carlos de Oliveira. *Tempos e festas da Liturgia*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1999.

SOUZA, Marcelo de Barros. *Celebrar o Deus da vida*: tradição litúrgica e enculturação. São Paulo: Loyola, 1992.

SUSIN, Luis Carlos. *Os salmos na vida cristã*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1976.

ZILLES, Urbano. *Significação dos símbolos cristãos*. 6. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MERCADO RELIGIOSO TUPINIQUIM

*José Maria da Silva**

Resumo

Esse tema – talvez inusitado! – quer dar a idéia de que também no campo religioso, assim como no futebol, no carnaval etc., o povo brasileiro comporta-se de maneira *sui generis*. A temática é o mercado de bens religiosos e a maneira como eles são apreendidos pelos fiéis das diversas religiões e religiosidades no Brasil. O recorte utilizado é a forma como esses bens apresentados são interiorizados pelo crente. O autor do presente trabalho corrobora a teoria de que existe no Brasil, em escala cada vez maior, um mercado de bens religiosos. O objetivo desses escritos é esboçar sua especificidade. Seu *sui generis*, modo próprio, tupiniquim está na maneira como os fiéis absorvem os bens religiosos colocados na ‘feira’. E, mais do que isso ainda, está na capacidade desses fiéis de montar internamente sua ‘feira’, livrando-se, dessa forma, de ficar às expensas das instituições. Alguns autores serão arrolados, promovendo-se um diálogo com eles e entre eles naqueles pontos de seus textos em que se discute a questão do mercado religioso brasileiro. Tal diálogo possibilitará a apresentação da hipótese do presente trabalho segundo a qual os bens religiosos são oferecidos sim, mas sua apreensão pelos fiéis consumidores brasileiros se dá de uma maneira muito própria, diferente daquela percebida no mercado religioso exposto por Berger.

Palavras-chave: Mercado. Mercado religioso. Feira. Tupiniquim. Pós-modernidade.

Introdução

À primeira vista inusitado, o título desse trabalho – mercado religioso tupiniquim – quer dar a idéia de que também nesse quesito, assim como no futebol, no carnaval, no mercado de trabalho informal etc., o povo brasileiro comporta-se de maneira *sui generis*. As questões centrais aqui discutidas são:

- a) O mercado de bens religiosos. Corroboro, na companhia da maioria dos autores estudados, a idéia de que existe no Brasil, em escala cada vez maior, um mercado de bens religiosos que se aproxima em alguns momentos de uma ‘guerrinha’ – uso essa expressão no diminutivo no sentido de que o conflito, mesmo quando se acirra muito, está a anos luz de uma guerra santa. Mesmo porque o termo é tomado dos muçulmanos de forma indevida e inapropriada.

* Doutor em Ciências da Religião (UFJF). Professor Faculdades Integradas Vianna Júnior e Estácio de Sá em Juiz de Fora.

- b) A maneira como esses bens são apreendidos pelos fiéis das diversas religiões existentes no Brasil. Encontra-se aqui o cerne do presente trabalho! Mostrar que o *sui generis*, o modo próprio, o tupiniquim está na maneira como os fiéis absorvem os bens religiosos colocados na ‘feira’. E, mais do que isso ainda, a capacidade desses fiéis de montar internamente uma ‘feira’, livrando-se, dessa forma, de ficar às expensas das instituições. Faço desde já um recorte privilegiando em minha análise exatamente a forma como esses bens apresentados são interiorizados pelo crente. Utilizarei, para isso, alguns autores estudiosos do campo religioso brasileiro, tentando um diálogo entre eles naqueles pontos de seus textos em que se discute a questão do mercado religioso.

Inicialmente abordarei o que me motivou a trabalhar essa questão sob esse ângulo; a seguir resumirei a idéia de mercado religioso como ela aparece na teoria do sociólogo norte-americano Peter Berger. Prosseguirei com a visão de alguns autores – sociólogos e/ou antropólogos – sobre o mercado religioso brasileiro e, através de um diálogo entre eles, procurarei ressaltar as colocações de cada um a respeito daquele que é o meu ponto de análise, expresso no texto e nas notas de rodapé desse trabalho. Assumo a idéia de que os bens religiosos são oferecidos sim, mas sua apreensão pelos fiéis consumidores brasileiros se dá de uma maneira muito própria, diferente do que ocorre no mercado religioso exposto por Peter Berger. À guisa de conclusão farei algumas considerações pessoais sobre a minha caminhada e desenvolvimento nesse fascinante tema das religiões no Brasil e o estabelecimento de um campo religioso próprio.

1 Fim da hegemonia?

Na primeira semana de Abril de 1998 a revista semanal de informações ‘Veja’ trouxe estampado em sua capa um ostensório contendo uma hóstia sagrada e várias mãos tentando tocá-lo; logo abaixo o tema ‘A ressurreição da fé’, com o seguinte subtítulo: ‘Como os católicos carismáticos **reagem** ao avanço dos evangélicos’ [Minha ênfase]. Tal reportagem chamou-me duplamente a atenção, pois na minha concepção, até então, não havia a necessidade de ‘ressurreição’ de algo que era totalmente predominante, o catolicismo. Além do mais, reação a quem? A reportagem trazia, logo no seu início, um gráfico mostrando o crescimento explosivo dos adeptos da ‘Renovação Carismática Católica’ nos últimos 20 anos. Esse movimento, nascido nos EUA em 1967, chegou ao Brasil em 1971. O fato de ter

vindo dos EUA não passa despercebido, tendo em vista a origem da idéia de mercado religioso com o sociólogo norte-americano Peter Berger.

- 1979 = 300.000
- 1984 = 1 milhão
- 1989 = 2 milhões
- 1994 = 4 milhões
- 1998 = 8 milhões

Realmente os números são impressionantes! Daí a pergunta: por que ocorreu tal explosão? Sabidamente a RCC (Renovação Carismática Católica) é contestada dentro da própria Igreja Católica e, ‘de repente’ – força de expressão que às vezes oculta/ignora um processo lento e, por vezes, silencioso e, por isso mesmo, nem sempre notado –, não só há um crescimento vertiginoso do número de seus adeptos, como até a hierarquia oficial passa a não somente tolerá-la, mas de um certo modo apoiá-la. Em favor dessa constatação pode-se observar o surgimento do padre católico carismático Marcelo Rossi. Ele possui todas as características do movimento carismático: suas missas – verdadeiros shows – são freqüentadas por milhares de pessoas, suas bênçãos são destinadas a problemas materiais específicos – desemprego, doença etc. –, as músicas cantadas levam todos ao delírio – o primeiro CD contendo suas músicas vendeu por volta de 6 milhões de cópias. A venda de seus livros não fica atrás. Além disso, o que é um fator muito relevante no tocante à anuência da hierarquia, sua presença foi muito requisitada nos meios de comunicação. À parte o interesse das emissoras no íbopo alto trazido por suas aparições, setores da igreja oficial viram aí uma forma de se contrapor aos evangélicos também com exposição em mídia própria. Sua penetração foi tamanha que um dos teólogos católicos mais renomados – Leonardo Boff – o denominou de “a Xuxa dos carismáticos”. Começaremos a encontrar a resposta trazendo mais números levantados pela própria revista com relação ao crescimento dos carismáticos e evangélicos. “Carismáticos e evangélicos multiplicaram-se a uma taxa de 300% nos últimos trinta anos, contra um crescimento vegetativo da população de 68% [Minha ênfase].”

Continua a reportagem da revista. “Depois de um período de letargia da Igreja Católica, televangelistas pentecostais e protestantes das mais diversas denominações tomaram de assalto as cadeias de TV e ocuparam com seus templos lotados cada canto do território nacional.”

Parece estar aí a resposta. O que não existia antes – disputa por espaço – agora é de fundamental importância e todas as ‘fichas’ devem ser apostadas, principalmente aquelas que tiverem maior alcance. Foi essa perda da hegemonia católica que me levou a começar a pensar mais profundamente sobre a questão da existência de um possível mercado religioso brasileiro, mercado esse necessário em todas as situações de concorrência de produtos diferentes lançados para o consumo. O próprio padre Marcelo Rossi, estrela reluzente do universo carismático, é quem diz, ainda na citada reportagem da revista ‘Veja’, sobre possíveis motivos do crescimento da RCC no Brasil. “Foi o bispo Edir Macedo quem nos despertou. Ele nos acendeu”.

É esse mercado que analisarei a partir de agora. Sua origem, suas principais nuances e sua peculiaridade no Brasil.

2 Mercado religioso clássico

Clássico? Sim. No sentido de um conceito que é apropriado para se analisar diversas situações diferentes e que teoricamente valeria para todas. Vejamos como esse conceito aparece em Peter Berger (1985). Nesse mundo pluralista todos os sistemas explicativos da realidade, religiosos ou não, estão concorrendo uns com os outros pela hegemonia da explicação, sem a presença do mediador coercitivo que defina o melhor ou qual deve ser escolhido. Tudo funciona como um livre mercado em que as doutrinas não mais podem ser impostas, mas sim postas à observação e possível escolha. Existem várias estruturas de plausibilidade "brigando" entre si na tentativa de conseguir o maior número possível de adeptos. Avança mais quem estiver melhor estruturado e oferecer os melhores produtos. Com isso tem-se que estudar o mercado, seus consumidores, nível de concorrência etc., para que se possa aprimorar o produto. As religiões serão, então, verdadeiras agências religiosas negociando a colocação de seu produto em campo.

Essa disputa, concorrência, pode levar a uma autofagia em que um, na tentativa de avançar, destrói o outro e vice-versa. Os sistemas religiosos chegam então à conclusão de que é melhor ter uma convivência pacífica, até planejando algumas ações conjuntas, para que o mercado seja possível para todos, ou pelo menos para a maioria. Aqui entra a idéia do ecumenismo. Ele seria uma necessidade do próprio mercado religioso, no sentido de haver uma racionalização da competição na situação pluralista. Desta forma, os rivais religiosos não mais são vistos como inimigos, mas sim como companheiros que tem problemas semelhantes. Em alguns momentos poderão se unir por um objetivo comum.

Mas como se processaria esse ecumenismo na realidade do mercado religioso? Existe no mercado econômico/financeiro um processo chamado cartelização, que vai ocorrer também no mercado religioso. Primeiramente tenta-se racionalizar a competição "fixando-se os preços", delimitando territórios de atuação e expansão (cortesia). Num segundo momento vão acontecer as fusões/incorporações de um lado e de outro os acordos mútuos. As incorporações acontecerão por motivos econômicos, ou seja, o mais forte gasta menos incorporando um menor do que abrindo uma nova filial. Já os remanescentes farão acordos mútuos para continuar no mercado até que uma nova incorporação aconteça. Essa crescente cartelização leva ao ecumenismo e não à formação de uma igreja mundial, pelo simples fato de que as incorporações acontecem até o limite em que são funcionais, no sentido de apenas racionalizar – não eliminar – a concorrência.

A estrutura de plausibilidade inicial do conceito de mercado religioso é a sociedade e o denominacionismo americanos. Mesmo porque se observa que lá a sociedade altamente industrializada está também, na mesma proporção, bastante secularizada. Com o conceito de "intervalo cultural", o autor mostra que as sociedades menos industrializadas, estarão também menos secularizadas. Isso talvez possa explicar o fato de que no Brasil o mercado de bens religiosos é mais recente. Do exposto, e também da especificidade do campo religioso brasileiro, surge a questão: a idéia de mercado religioso aplica-se ao Brasil? É o que continuarei abordando a seguir.

3 Mercado religioso brasileiro – nuances tupiniquins

Não me parece restar dúvidas a respeito da existência ou não de um mercado de bens religiosos no Brasil. Mariz e Machado (1998), afirmam que apesar de recente, a tendência ao pluralismo institucional exclusivista se fortaleceu nas décadas de 80 e 90, inaugurando no Brasil um mercado religioso nos moldes descritos por Berger. Tanto que as igrejas sofisticam cada vez mais seus produtos tentando, através de uma resposta ao apelo dos possíveis futuros fiéis, uma "ampliação institucional" (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 4). A expressão tomada pelas autoras refere-se ao fenômeno que ocorre entre os movimentos pentecostais no sentido de "uma maior visibilidade na esfera pública". A própria "teologia da guerra espiritual" sofisticou-se atingindo as grandes redes de televisão, algumas próprias como é o caso da TV Record (Igreja Universal do Reino de Deus), da Rede Vida (Igreja Católica) e da Canção Nova (Renovação Carismática) e outras conquistadas com 'iscas'/ produtos mercadológicos bem preparados. Lembremo-nos do padre Marcelo Rossi em quase todas as emissoras; a única

exceção era a TV Record, de propriedade da concorrente IURD (Igreja Universal do Reino de Deus).

O próprio crescimento relâmpago da IURD, criada no Rio de Janeiro em 1977, e da RCC nos leva a questionar a respeito de qual produto teriam oferecido com sucesso aos consumidores religiosos. Claramente identificável nesses movimentos é um “discurso de acusação demoníaca” (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 8) e a exigência de “adesão exclusiva a seu grupo com rejeição de outras práticas religiosas”. Mas de onde teriam vindo esses consumidores religiosos que, através de uma migração, ocasionaram a explosão no número de adeptos da IURD e RCC? Qual sua origem? Seria simplesmente “os ‘sem religião’”, aquela “parte da população” que abandonou “a identidade religiosa institucional sem necessariamente aderir à outra”, e que provocou dessa maneira uma “desinstitucionalização religiosa” (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 2-3) ou “destraditionalização religiosa” (PIERUCCI, 2001)? Seriam esses os novos freqüentadores da IURD e RCC?

É cada vez mais comum encontrarmos pessoas que freqüentem simultaneamente mais de um grupo religioso. Essas “passagens” (BIRMAN, 1996, p. 90) são um “processo de conversão”, um “processo lento de aproximação e retraimento” que pode durar mais ou menos, mas acabará finalizando em uma opção, quando o “cliente” passar a “fiel”, opção essa que pode se transformar em uma nova “desconversão” (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 14). Mesmo os que se declaram “sem religião” podem simbolizar mais uma das possibilidades da ‘feira’ interior que o fiel monta dentro de si. Estamos aqui em plena pós-modernidade! As próprias “duas tendências aparentemente contraditórias” detectadas por Mariz e Machado (1998), “crescente pluralismo institucional” e “desinstitucionalização religiosa”, parecem reforçar a idéia dessa ‘feira’ interior, pois mostra como houve uma inversão: não são mais as instituições que determinam quem serão seus fiéis (somente continuo usando esse termo na falta de um outro mais apropriado, pois aquele que crê não é mais tão ‘fiel’ como antes), estando agora à mercê do vai-e-vem, ou das “pontes”, na expressão de FRIGERIO (1997). Reside exatamente aqui o grande diferencial de um mercado religioso com as características que lhe deu Berger, onde as instituições exigem fidelidade, e o nosso, ‘tupiniquim’, onde é o ‘fiel’ quem decide, depois de uma análise interior, suas escolhas. SANCHIS (1997, p. 35) é muito claro a esse respeito quando afirma que “o homem religioso [...] tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem”

Somente com a análise da desinstitucionalização, é que as Mariz e Machado (1998, p. 24 e 27) vão tocar na questão proposta por este estudo, a possibilidade de uma ‘feira’ religiosa interior, que por elas será denominada de “tendência de privatização das escolhas religiosas”

ou “caminho do meio”. Mesmo assim, colocam mais como uma forma de se lançar “mão de serviços religiosos como quem adquire produtos num supermercado” (MARIZ; MACHADO, 1998, p. 24). Minha impressão é de que acontece no Brasil muito mais que um simples consumo de produtos religiosos, onde prevaleceria o poder de oferta das instituições, com suas respectivas exigências de fidelidade (uma característica da modernidade). Parece ocorrer, isto sim, uma apreensão e decisão interiores ao homem religioso; não por esse ou aquele produto, necessariamente, mas podendo também ser esse e aquele simultaneamente (pós-modernidade). Fernandes (1988, p. 100-102) menciona uma “dupla significação” onde “o espírito de obediência é acompanhado de uma disposição rebelde”. Muito mais contundente parece ser Sanchis (1997, p. 38), a começar pelo título de seu artigo *As religiões dos brasileiros*, com ênfase no “plural”, onde se passa a idéia de que na tentativa de compor um universo-para-si, sem dúvida cheio de sentido, mas de sentido-para-si, [...] o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu universo de significação. Um universo, aliás, no mais das vezes indefinidamente articulado, em constante refazer-se (SANCHIS, 1997, p. 35).

Essa “porosidade” do homem religioso brasileiro, situado numa “pós-modernidade do desabrochar individual”, parece ser exatamente aquilo que canhestramente chamei de ‘feira interior’ desse mesmo homem religioso. Ele poderá, então, tanto fazer uma opção religiosa respeitando a opção do outro, como estar nessa, naquela e naquela outra ao mesmo tempo, “isso porque parte de mim é macumbeiro, parte budista, parte cristão, parte agnóstico” (SANCHIS, 1997, p. 37, 41, 136). Parece indicar exatamente para isso a seguinte afirmação recolhida de um padre católico por Benedetti (1999, p. 92): “As pessoas parecem criar a sua própria moral, o seu próprio conceito de Deus, a sua própria religião”. Aqui temos de um lado o homem religioso com uma identidade interior aguçada – e isso não quer dizer exclusiva – e de outro um ‘pastor de ovelhas’ completamente despreparado para lidar com a nova ‘ovelha’ – já ‘pós-moderna’! Podemos comprovar isso em outro testemunho ouvido por Benedetti (1999, p. 90):

Não fomos formados para a missão. Fomos – quando muito – preparados para pastorear um rebanho já conquistado. O desafio missionário nos coloca diante de uma situação nova: ir ao encontro do outro, **entrar no mundo do outro, encarar a concorrência com outras instituições religiosas**, traduzir a mensagem para pessoas que devem ser conquistadas, rever as nossas prioridades, encontrar as metodologias adequadas [Minha ênfase].

O foco aqui parece estar correto, pois não se pode acusar o homem religioso pós-moderno de inadaptação ao mundo contemporâneo, mas sim reconhecer que os representantes

oficiais dos movimentos religiosos estão inadaptados a esse mundo contemporâneo e pós-moderno. Foi exatamente isso que tentei trazer à tona com a ajuda dos autores citados nesse trabalho! Um deslocamento do centro de decisão do exterior para o interior do homem religioso contemporâneo brasileiro.

Conclusão

Gostaria de concluir, de maneira bastante inusual para o ambiente acadêmico, falando sobre a “porosidade” na qual me senti navegando ao longo dessas linhas! Isso mesmo. Porosidade! Senti-me respirando “pluralidade”, “diversidade”, atravessando “pontes”, realizando “passagens”, fazendo “iniciações”, enfim, percebendo no campo religioso brasileiro “bens religiosos” dispostos como num “mercado”, onde os crentes podem escolher um só ou mais conforme lhes permita seu “centro interior”.

Essa é a passagem maior que pode realizar aquele que se aproxima – religiosamente ou academicamente – do fenômeno religioso: a de uma concepção de religiosidade homogeneizante, para outra, porosa e plural! Se nada mais existisse, isso já bastaria. Abrir portas, adentrar e, mais importante, abrir-se às realidades diversas, olhando para todos os lados, percebendo as múltiplas realidades religiosas do mundo pós-moderno. Meu já curioso instinto investigativo aguçou-se ainda mais com a percepção de uma realidade tão *sui generis* como a vivida no campo religioso brasileiro, num momento já tão, ou mais, *sui generis* como o atual mundo pós-moderno.

REFERÊNCIAS

BENEDETTI, L. R. O “novo clero”: arcaico ou moderno? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, p. 88-126, 1999.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, n. 17/1-2, p. 90-109, 1996.

CARVALHO, J. J. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGUEMER, M. C. L. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-160.

FERNANDES, R. C. Aparecida, nossa rainha, senhora e mãe, saravá! *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*, Rio de Janeiro, p. 85-112, 1988.

FRIGERIO, A. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-179.

MARIZ, C. L. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: NOVAES, R. et al (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997. p. 45-61.

MARIZ, C. L.; MACHADO, M. D. C. *Mudanças recentes no campo religioso brasileiro*, Rio de Janeiro, 1998. (mimeo).

PIERUCCI, F. Seqüestro expõe mutação da vida religiosa no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 3 set. 2001. Caderno Brasil, p. A6.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SOARES, L. E. A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil. Rio de Janeiro, *ISER*, n. 44, p. 43-50, 1993.

SOARES, M. C. Guerra santa no país do sincretismo. *ISER*, Rio de Janeiro, n. 44, p. 43-50, 1993.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E INTERCULTURALIDADE – APROXIMAÇÕES E AVALIAÇÃO CRÍTICA

Roberto E. Zwetsch*

Resumo

Desde os anos de 1990, houve uma ampliação na abordagem das culturas por parte da Teologia da Libertação na América Latina. Não por acaso, se assume o *plural* nessa forma de fazer teologia tanto na América Latina e Caribe quanto em outros lugares. A filosofia intercultural já há mais tempo vinha desenvolvendo pesquisas que apontam para os desafios que as culturas colocam para a sociedade contemporânea a partir de diferentes contextos e novas realidades sociopolíticas e culturais. No campo da reflexão teológica, porém, a elaboração de uma *teologia intercultural* recém começa a ser formulada. A partir da publicação de trabalhos apresentados no *Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologias da Libertação e Interculturalidade*, realizado na cidade de San José de Costa Rica, em 2010, este artigo pretende demonstrar sumariamente a pertinência dessas aproximações teóricas e adiantar uma primeira avaliação crítica.

Palavras chave: Teologias da libertação, interculturalidade, avaliação crítica

Introdução

O tema deste artigo destaca desde o título uma abordagem nova na Teologia da Libertação, pelo menos em suas versões clássicas, sobretudo, oriundas do meio católico-romano. Sem desconsiderar a contribuição clássica das primeiras formulações da Teologia da Libertação, como aparecem nas obras seminais de teólogos latino-americanos dos mais importantes e conhecidos, como Gustavo Gutiérrez e seu livro *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima, 1971); Hugo Assmann com seu *Opresión – liberación: desafío a los cristianos* (1971); Leonardo Boff e seu *Jesus Cristo Libertador* (Petrópolis, 1972); Juan Luis Segundo e seu *Liberación de la teología* (Buenos Aires, 1975) e outros que lhes seguem na década de 1970, é preciso considerar um argumento mais recente de um teólogo da Costa Rica, Jonathan Pimentel Chacón, para quem a teologia da libertação, desde a primeira hora, já nasce como *teologia plural*. Para este teólogo, que realiza seus estudos de doutorado atualmente em Chicago, na *Lutheran School of Theology*, “a distinção clássica entre uma Teologia da libertação ‘clássica’ e teologias que se desdobram (exatamente desde 1985) como, temática e metodologicamente, plurais é analiticamente discutível e, por este motivo,

* Doutor em Teologia. EST

estende e reforça o ocultamento do caráter constitutivamente diverso e, em alguns casos, contraditório destas teologias, além de impedir a *habilitação* dos que são, possivelmente, seus traços mais enriquecedores” (PIMENTEL CHACÓN, 2010, p. 78).

Em concordância com o argumento do autor, quero, entretanto, demonstrar que tal diversidade se apresenta igualmente no caráter *ecumênico* presente desde as origens do desenvolvimento das Teologias da Libertação e que, por razões que devem ser discutidas, é ocultado ou desconsiderado nas principais *histórias* da Teologia da Libertação escritas por pesquisadores católico-romanos. É sintomático que numa obra importante como *Mysterium liberationis*, organizada por Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino, teólogos da mais alta importância na teologia centro-americana de libertação, a presença de teólogos e teólogas protestantes é omitida e só aparece numa nota de rodapé num texto de um teólogo espanhol, Juan José Tamayo, que se refere à obra precursora de Rubem Alves, publicada em 1968, nos EUA, sob o título *Theology of Human Hope*, escolha dos editores, embora o próprio Alves tivesse sugerido *Teologia da Libertação* como título para este livro (ELLACURIA, SOBRINO, Vol. I, 2008, p. 57). A obra de Rubem Alves se tornou conhecida logo em seguida no âmbito da língua espanhola com a tradução publicada por Editorial Tierra Nueva, de Montevideo, em 1970, com o título: *Religión: opio o instrumento de liberación?*, posteriormente publicada por Editorial Sígueme de Salamanca, Espanha, com o título: *Cristianismo: opio o instrumento de liberación?* (1973). É muito importante recordar que num encontro pessoal entre Gutiérrez e Alves em Genebra, Suíça, após a publicação de seus livros, eles tenham tido um diálogo que lhes permitiu pela primeira vez conversar sobre suas intuições originais em torno do tema da *libertação*. Não aparecem ou aparecem sem o devido destaque nas clássicas referências históricas da TdL (Dussel, Ellacuría, Sobrino) nomes como os de Richard Shaull, José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana, Elsa Támez, Jorge Pixley, Milton Schwantes, Walter Altmann e outros do campo da teologia protestante, que desde os meados dos anos de 1960 se integraram a um verdadeiro movimento de transformação social, que cruzou as fronteiras das igrejas, atingindo suas bases comunitárias e as instâncias de elaboração teológica. As poucas referências são de passagem e sem a devida avaliação de fundo. Talvez esta ausência seja um dos motivos para a dificuldade que a teologia católico-romano de um modo geral, e a teologia da libertação oriunda desse campo tenham demonstrado reiteradamente para compreender a realidade *plural* do cristianismo latino-americano e caribenho, bem como certa incapacidade de avaliar os desdobramentos do pentecostalismo e sua inegável inserção *popular* na América Latina. Na verdade, é preciso

constatar que também no âmbito da teologia protestante das igrejas históricas algumas dessas dificuldades hermenêuticas igualmente afetaram sua reflexão teórica.

No que segue vou levantar o tema, que evidentemente aqui será apenas introduzido para posteriores reflexões, a partir dos seguintes passos: 1) apresentar os resultados do *Primeiro Encontro de Teologias da Libertação e Interculturalidade* (2010, Costa Rica); 2) remontar a abordagem *libertadora da teologia* na América Latina aos inícios dos anos de 1960, enfocando a contribuição *protestante* como simultânea ao campo católico-romano; 3) apresentar algumas reflexões aproximativas ao tema da *interculturalidade*, como um avanço e uma necessidade para o aprofundamento e continuidade das teologias de libertação.

1 Temas do Primeiro Encontro de Teologias da Libertação e Interculturalidade (San José, Costa Rica, 2010)

Este evento foi organizado pela Escola Ecumênica de Ciências da Religião da Universidade Nacional da Costa Rica, que integra a Faculdade de Filosofia e Letras, com apoio do Instituto de Missiologia Missio, de Aachen, Alemanha (PIMENTEL CHASCÓN, 2010). Caso esteja bem informado, esta é a única escola *ecumênica* estatal da América Latina e nela se abriu espaço para os estudos teológicos no âmbito maior das ciências da religião. O que talvez seja uma tendência na América Latina como um todo, pois crescentemente são organizados cursos de Ciências da Religião em universidades públicas, abrindo-se um canal importante para o debate com a teologia. Penso aqui nos exemplos da Universidade Federal de Juiz de Fora, na Universidade Federal da Paraíba e em alguns outros países do Cone sul.

Numa visão geral dos conteúdos das exposições realizadas no *Primeiro Encontro de Teologias da Libertação e Interculturalidade*, é possível reunir as apresentações por blocos de temáticas que desdobraram o tema geral que trabalhou a relação entre teologias da libertação e interculturalidade. Sem entrar na definição dos conceitos, apresento aqui os assuntos abordados:

- **Espiritualidade indígena e interculturalidade:**
 1. Antonio Otzoy, guatemalteco de origen Maya-Kakchikel, pastor presbiteriano: “Desafios de la espiritualidad indígena maya al cristianismo occidental”.
 2. Vilatino Similox Salazar: “Cristianismo y espiritualidad maya en Guatemala: una relación asimétrica”.

3. José Estermann, teólogo católico suíço, profesor da Universidad Católica Boliviana San Pablo, da Universidad Mayor de San Andrés, e do ISEAT, de La Paz, Bolívia: “Hacia la transformación intercultural de la Teología de la Liberación. Aportes desde el contexto andino”.

- **Desafios da cultura latino-americana à teología:**

1. Benjamín Cortés, nicaragüense, reitor da Universidade Evangélica Martin Luther King Jr, de Manágua, fundador do CIEETS: “La cultura popular como lugar teológico: una perspectiva nicaragüense”.
2. Helio Gallardo: “Pensamiento liberador y culturas en América Latina”.
3. Diego Soto Morena: “El espejo encantado: teología-literatura latinoamericanas”.
4. Luis N. Rivera Pagán, teólogo protestante porto-riquenho: “Literatura y discurso teológico em América Latina y el Caribe”.
5. Marlene Dell: “Teología y cultura afro-limense”.

- **Diálogo entre teologia e filosofia:**

1. Mario Méndez: “Aportes de la filosofía intercultural en la tarea educativa”.
2. Ricardo Salas Astrain, professor da Universidad Católica de Chile: “Por una nueva tención de la ética intercultural y la política del reconocimiento”.

- **Teologia e feminismo:**

1. Magali Mendes de Menezes, professora da UFRGS: “Feminismo e interculturalidad”.
2. Nidia Fonseca Rivera, professora da UBL, em San José de Costa Rica: “Polifonía y feminismo latino-americano: desafios al quehacer teológico latino-americano”.
3. Silvia Regina de Lima Silva: “Teologías de liberación e interculturalidad: diálogos a partir de las experiencias de la teología afrolatinoamericana”.

- **Teologia e educação teológica:**

1. María Cecilia Garcez Leme: “La interculturalidad en los currículos de teología: un reto en América Latina”.

A relação de assuntos tratados no referido encontro já dá uma ideia dos caminhos que se está seguindo para elaborar a relação entre teologias da libertação e o desafio das culturas

sob o olhar da *interculturalidade*: espiritualidade indígena e as transformações que elas aportam no diálogo com a teologia; a abordagem das culturas latino-americanas, em especial, a partir do espelho fornecido pela rica literatura produzida nesse contexto; o diálogo tenso e crítico com a filosofia latino-americana, especialmente, com a nova vertente da filosofia *intercultural*; o diálogo igualmente crítico com a teologia feminista e as demandas específicas das relações de gênero e etnia; finalmente, a repercussão do desafio da interculturalidade na educação e nos currículos teológicos.

Chama a atenção que neste encontro não aparecem alguns temas importantes da realidade religiosa latino-americana, o que demonstra que estamos apenas no início de uma virada epistemológica cujos contornos recém começam a ser circunscritos. Por exemplo, falta uma discussão sobre o fenômeno religioso do pluralismo latino-americano e como ele vem repercutindo na teologia e nas relações entre as igrejas; falta uma abordagem entre teologia e vivência religiosa, isto é, a prática da fé nos diferentes contextos, algo que sempre marcou as diferentes teologias de libertação; falta ainda uma abordagem crítica sobre a relação entre a reflexão teológica e as instituições eclesiais, as comunidades de fé, sem as quais a teologia não passa de um exercício mais intelectual ou acadêmico do que uma reflexão que tem em vista a prática da fé, porque dela emerge, e as transformações urgentes na sociedade.

Quer dizer, pode-se inferir desta rápida análise a ser aprofundada que o tema das teologias da libertação e a relação com as culturas e a interculturalidade estão na ordem do dia, vem preencher uma lacuna que o tempo tratou de expor, mas que ainda carece de maior precisão e elaboração.

2 Teologias da libertação: plural desde os inícios

Relaciono abaixo alguns eventos importantes no campo protestante e que tem relação direta com a nova maneira de fazer teologia na América Latina a partir dos anos de 1960. Esta memória é importante para sermos justos com a história da teologia na América Latina e a compreensão mais aprofundada de seus avanços e impasses na atual conjuntura social e eclesial no início do século 21. Conforme escreve Pimentel Chacón no artigo citado, ao construir a história da Teologia da Libertação e colocar 1968 (Medellín) como marco dessa teologia, a periodização dos historiadores católicos sugere algo problemático para a Teologia da Libertação, isto é, que a origem das teologias da libertação seria *clerical* e católica. Uma consequência débil desse esquema, mesmo que escandalosa, é que ela se trata na verdade e implicitamente de uma teologia *eurocêntrica*. Por isto é importante rever as origens dessas

teologias, uma vez que a questão continua em disputa sempre (PIMENTEL CHACÓN, 2010, p. 77). A afirmação é corroborada em tese recentemente defendida na PUC do Rio de Janeiro pelo teólogo congregacional Manoel Bernadino de Santana Filho para quem a contribuição protestante tem “presença marcante” na elaboração e nos desdobramentos passados e presentes da Teologia da Libertação (SANTANA FILHO, 2012, p. 160).

- 1962 – Recife: Conferência do Nordeste (CEB). Tema: *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. A Conferência foi organizada pela Confederação Evangélica Brasileira que tinha um trabalho social importante na época, a partir do Departamento de Ação Social, em que atuou o sociólogo Waldo Cesar, de tradição presbiteriana, posteriormente exilado do Brasil, e que trabalhou para a FAO, da ONU, em Santiago do Chile. Alguns dos principais analistas convidados para a Conferência do Nordeste foram o economista Celso Furtado, Gilberto Freyre e Paul Singer. Na organização do evento mencionam-se os reverendos Carlos Cunha (presbiteriano), Ammir dos Santos (episcopal) e o sociólogo Waldo Cesar (presbiteriano). Como teólogos conferencistas, João Dias de Araújo, Joaquim Beato, Edmund K. Sherril). Dela participou também o Pastor luterano Ernesto Th. Schlieper, depois primeiro Pastor Presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (FARIA, 2002, p. 123).
- 1965 – A assembleia que faz deslançar o processo de UNELAM – Unidade Evangélica Latino-Americana, predecessora do CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas (1978, Huampaní, Peru), se realizou naquele ano, em Campinas, SP, enquanto a sede foi estabelecida em Montevideo, Uruguai. Em relação a UNELAM, deve-se mencionar a contribuição inestimável de ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina, uma instituição de pesquisa apoiada pelo CMI que se formou nessa época tendo como sede Montevideo, publicando desde então a importante revista *Cristianismo y Sociedad*, e que se tornou abrigo de teólogos católicos marginalizados em sua igreja como foi o caso de Hugo Assmann (FARIA, 2002, p. 125s).
- 1966 – Genebra – Conferência sobre Igreja e Sociedade (CMI). Esta Conferência estabeleceu referenciais importantes sobre as questões sociais para as igrejas protestantes históricas no embate com as lutas de descolonização que aconteciam em várias partes do mundo. Em relação a esta Conferência se deve mencionar a criação do

Programa de Combate ao Racismo do CMI, que teve atuação destacada na África do Sul, apoiando a luta contra o *apartheid*, na qual sobressaiu a ação firme e profética do bispo anglicano Desmond Tutu. Este Programa teve importante papel na América Latina tanto para a discussão do racismo nas igrejas protestantes históricas quando no apoio aos setores das igrejas que começavam a rever a prática missionária junto aos povos indígenas no final dos anos de 1960. Foi este programa do CMI que apoiou as duas famosas Conferências de missionários católicos e protestantes que colaboraram para a mudança de paradigma da ação missionária tradicional junto às comunidades indígenas na América Latina, ocorridas em Barbados (1970) e Assunção (1972). As declarações desses encontros se tornaram um marco na mudança de atitude e de compreensão do que seja missão na América Latina. Foi em Barbados que pela primeira vez se utilizou a noção de *protagonismo indígena*, algo que desde então só fez crescer os movimentos indígenas em toda a região.

- 1966 – Richard Shaull publica *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica* (Petrópolis: Vozes, 1966). Shaull era missionário presbiteriano norte-americano e professor do Seminário de Campinas, foi professor de Rubem Alves e de muitos outros líderes das igrejas brasileiras, tendo sido um dos primeiros a organizar o movimento estudantil cristão no Brasil (UCEB). Mas logo depois do golpe militar de 1964, a linha mais conservadora da direção da Igreja Presbiteriana do Brasil aderiu ao regime e fez um verdadeiro expurgo dos teólogos mais progressistas. Shaull teve de deixar o Brasil e retornar aos EUA. Mas já havia deixado um largo rastro de influência por meio de sua teologia disseminada em muitos artigos, conferências, assessorias a grupos de jovens e alguns livros. Shaull chegou ao Brasil em 1952 e logo foi convidado para realizar uma série de preleções na Faculdade Evangélica de Teologia em Buenos Aires, escolhendo como tema “O cristianismo e a revolução social”. O texto foi publicado em 1955, no México e na Argentina, mas já em 1953 saiu em português, editado pela União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB), a primeira organização ecumênica que surgiu no país. Shaull pode ser considerado um dos primeiros teólogos a vincular na América Latina a fé cristã com a necessidade da revolução, embora, como esclareça Eduardo Galasso Faria, sua preocupação tenha sido antes fornecer “um fundamento mais sólido para uma renovação espiritual que contribuísse para a transformação da sociedade na América Latina” (FARIA, 2002, p. 110).

Em 1962, Shaull já havia escrito sobre a nova “disposição revolucionária” na América Latina e como isto deveria ser refletido pela teologia evangélica (SHAULL, 1962). Na bibliografia de Shaull, reunida na tese de Eduardo Galasso Faria que estou citando, chama a atenção o uso recorrente do conceito *libertação* em vários de seus artigos a partir de 1968, sempre vinculado ao tema da revolução latino-americana e a urgência da participação *política* dos cristãos (FARIA, 2002, p. 241ss).

- É preciso vincular dialética e criticamente o surgimento das teologias da libertação com os movimentos sociais e processos históricos não clericais. Tal reconhecimento não nega a especificidade teológico-religiosa da teologia e da ação das igrejas, nem tampouco a necessidade e a possibilidade de surgimento de novas formas de ser *igreja* na América Latina. Tampouco nega a insuficiente crítica clerical das instituições eclesiais por parte de alguns teólogos, como escreve Pimentel Chacón (2010, p. 78). Nesse sentido, a primeira parte do livro clássico de G. Gutiérrez é exemplar, pois nela o autor explicita que a reflexão teológica é uma “atitude lúcida e crítica com respeito aos condicionamentos econômicos e sócio-culturais da vida e reflexão da comunidade cristã”, o que implica afirmar que esta teologia deve ser, necessariamente, “uma crítica da sociedade e da igreja, enquanto convocadas e interpeladas pela Palavra de Deus; teoria crítica, à luz da fé, animada por uma intenção prática e indissolivelmente unida, por conseguinte, à práxis histórica” (GUTIÉRREZ, 1971, p. 28).
- A contribuição importante do livro de L. Boff, *Jesus Cristo Libertador* (1972) é inegável. Neste livro, L. Boff expõe o resultado de suas pesquisas sobre o Jesus histórico, principalmente baseado em obras de teólogos europeus e uma nova maneira de se chegar ao mistério *humano* de Cristo, agora entendido desde a ótica de sua *práxis libertadora*. Um dos capítulos mais provocativos é aquele em que o autor afirma de Jesus: “humano assim só Deus mesmo”. Apesar disso, deve-se mencionar a não aceitação da crítica ao livro de L. Boff feita pelo teólogo luterano Hermann Brandt (1974, p. 36-55). Boff se recusou a publicar o texto, o que deixou o professor Brandt contrariado e sem entender o que movia o brilhante e novo teólogo católico. O entendimento e reconciliação entre ambos só ocorreu mais de 20 anos depois numa banca de doutorado em Oslo, Noruega, em que eles tiveram a

oportunidade de dirimir as dúvidas pendentes e os desentendimentos. Mas já nesta época, L. Boff havia deixado a ordem franciscana e o sacerdócio, encontrando-se numa nova fase de sua vida. Um feliz reencontro aconteceu quando L. Boff recebeu o *Doutorado Honoris Causa* na Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, em 2008, semana durante a qual se dedicou a pesquisar em profundidade a teologia de Lutero com mais de uma dezena de especialistas luteranos em sua própria obra. O próprio Boff afirmou, então, que estudar Lutero para ele nessa altura de sua vida foi um motivo de grande aprendizado e reafirmação de suas convicções ecumênicas.

- 1975 – José Míguez Bonino, teólogo e pastor metodista, reitor da ISEDET – Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos, de Buenos Aires, lança seu livro *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, numa editora da Filadélfia, EUA. O livro foi publicado na Espanha em 1977, por Editorial Sígueme, de Salamanca, que se encarregou de divulgar a Teologia da Libertação na Europa. Em espanhol o livro saiu com o título *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Este livro só veio a ser traduzido e publicado no Brasil em 1987 (!), pela Editora Sinodal, de São Leopoldo. Sua importância reside no fato de ser a primeira apresentação mais sistemática da teologia da libertação para o público de fala inglesa e com uma perspectiva crítica de um teólogo evangélico que participava ativamente da elaboração dessa teologia. O livro tinha duas partes: a primeira abordava a intrigante pergunta: Uma nova estirpe de cristãos? A segunda parte propunha uma reflexão crítica. Cada parte tinha quatro capítulos. Um dos principais argumentos do autor é que, finalmente, as igrejas cristãs históricas nesse tempo começam a mudar sua posição diante da realidade de opressão e violência sofrida pelos povos da América Latina. Ele mostra que as igrejas já não mais aceitam que tal situação seja uma fatalidade, mas antes uma consequência de uma “ordem socioeconômica considerada com injusta e perversa, por ser incapaz de satisfazer às condições necessárias a uma vida humana digna” (p. 9). Em vista desta avaliação, é urgente e necessária uma nova ordem, “mais solidária e fraterna”. No documento dos bispos latino-americanos de Medellín (1968), eles descrevem esta situação como de “violência institucionalizada”. Não por acaso, Míguez Bonino foi um dos poucos teólogos evangélicos presente no importante *Encontro de El Escorial*, na Espanha, em 1972, que discutiu as bases de uma teologia de libertação na América Latina (VV. AA., 1977).

- Mas é justo notar que esta pluralidade presente já nos inícios da Teologia da libertação se encontra também entre os próprios teólogos católico-romanos. Um exemplo importante é comparar as obras de Gutiérrez e Juan Luis Segundo. Elas já no nascedouro representam duas tendências importantes na TdL clássica. Não é acaso que Juan Luis Segundo tenha invertido a posição da palavra *libertação* no título do seu livro, que indiscutivelmente, estabelece um contraponto com a obra de Gutiérrez, ainda que no mesmo campo da formulação primeira da teologia da libertação. De um lado poderíamos colocar os trabalhos de G. Gutiérrez, L. Boff, Frei Betto; do outro, poderíamos situar o próprio J. L. Segundo, H. Assmann, José Comblin, R. Alves, Severino Croatto. Também aí ela se configurou *plural* desde o início.
- Juan L. Segundo explicitou esta saudável controvérsia numa palestra em setembro de 1980, em Porto Alegre, num curso de extensão universitária sobre a “Pastoral Popular Libertadora”, promovido de forma conjunta pelos diretórios acadêmicos do Instituto de Teologia e da Faculdade de Serviço Social da PUC-RS. Nessa “conversação”, Segundo afirmou que existem na América Latina *duas* Teologias da Libertação e que é a partir do “ponto de vista eclesial, a partir das consequências eclesiais, que se perceberá melhor a diferença teológica”. A seu ver, tal diferença poderia ser resumida, de forma muito simples, à seguinte formulação: haveria “uma Igreja *dos* pobres e uma Igreja *para* os pobres, uma Igreja *do* povo e uma Igreja *para* o povo” (SEGUNDO, 1981, p. 101). A seu ver o termo *libertação*, mais do que um começo, foi uma *conclusão* cuja origem teve “origem simultânea em vários lugares do continente”, contendo desde o início um duplo componente: primeiro, tornar a fé eficaz diante dos problemas humanos e históricos que se vivia na América Latina; segundo, que a abordagem da *libertação* tivesse um conteúdo *popular*, de tal forma que se pudesse desmascarar “a *mentira* que se ocultava sob as estruturas político-sociais” dos países latino-americanos. Como a Teologia da Libertação nascera, especialmente no Brasil, nos meios universitários nos quais foi decisiva a atuação da JUC – Juventude Universitária Católica, ela trouxe consigo uma visão bastante influenciada pela ambígua situação do estudante universitário, que parece mais preparado para a *denúncia* do sistema (a *mentira*), do que para a luta *eficaz* contra esta mentira. Nesse sentido, o uso do marxismo como crítica social nunca chegara a ser rigoroso, mas servira para cumprir a sua função de *crítica ideológica*. O segundo elemento dessa

aproximação foi a questão da *religião*, pois sabidamente o marxismo sempre foi crítico da religião e da fé. A questão gerou posições ambíguas: houve quem minimizasse a crítica *marxista* da religião; e quem a aceitasse, assumindo com isto a tarefa árdua da *crítica ideológica da religião*. Estes assumiram a questão chave que levou a respostas diferentes no que tange ao conceito de *libertação*: “até que ponto, de fato, as interpretações correntes entre as pessoas sobre Deus, Igreja, sacramento, graça e pecado, tinham deixado de ser fiéis ao Evangelho e tinha(m) passado, inconscientemente como acontece com o resto da cultura, ao serviço dos interesses dominantes?” (SEGUNDO, 1981, 105). J. L. Segundo entende que a questão que diferenciou as duas linhas já nos inícios da Teologia da Libertação pode ser resumida da seguinte forma: a) trata-se de saber “se a teologia que veicula a mensagem da fé *hoje e aqui* pode colocar-se ao serviço da libertação”; b) ou se sua tarefa é antes “aplicar à própria teologia a crítica ideológica e suspeitar que a ideologia divulgada na cultura é mais forte e profunda que uma mensagem tornada libertadora em sua expressão direta, a não ser que se transformem e desideologizem seus conceitos fundamentais” (SEGUNDO, 1981, p. 106). Com audácia, mas sempre de modo justo e objetivo, Segundo entende que G. Gutiérrez e L. Boff seguiriam por uma via menos crítica ao sistema cultural que domina o espectro ideológico, ao menos nas primeiras obras; de outro lado, H. Assmann e J. Míguez Bonino sempre sublinharam o perigo da manipulação ideológica da *linguagem teológica*. E a consequência dessa questão é que, em 20 anos, a teologia latino-americana não tenha se renovado em profundidade. O problema pode ser colocado da seguinte forma: não basta focar a teologia clássica em direção à práxis *libertadora* para que se tenha uma *pastoral libertadora*. Nesse sentido, a Teologia da Libertação estaria, de fato, presa aos referenciais de uma teologia *européia*, moderna, sim, mas ainda *européia*, escreve Segundo. E isto se deve ao fato de a cultura dominante ainda se fazer presente nos seus delineamentos e soluções. Por isto, uma das consequências dessa limitação teria sido o fato de naqueles anos se ter gasto um tempo precioso em fazer a própria *apologia* da Teologia da Libertação contra as críticas (geralmente, mal fundadas) da teologia acadêmica. Segundo então arremata seu argumento afirmando que, talvez, tenha sido justamente L. Boff quem mais trabalhou para “sanar este importante defeito, sobretudo a longo prazo” (SEGUNDO, 1981, p. 107). Esta análise aplicada à questão da Igreja é que levará a duas vertentes que se diferenciam tanto teórica quanto praticamente: uma igreja que se quer *dos pobres* (sem grande esforço crítico) e uma igreja que atua *para*

os pobres (e assume os riscos do esforço *minoritário* da crítica ideológica, seja da cultura, seja da própria teologia e da igreja). É nessa segunda linha de pensamento e ação que encontraremos a igreja pensada como *comunidade eclesial* a serviço da transformação da humanidade, fazendo assim que sua fé em diálogo com a sociedade (o *mundo*) se converta em soluções as mais humanas possíveis, isto é, eficazes para os problemas que continuamente se fazem presentes na história humana. Isto implica aceitar e assumir que não há *soluções definitivas* e que a tarefa da *crítica ideológica* dos sistemas não tem fim, enquanto o mundo for mundo e a humanidade for humanidade. Tal atitude *minoritária*, típica de quem caminha *na fé e pela fé*, é extremamente exigente e não pode com facilidade contar com a adesão de multidões. Se fôssemos debater a situação atual do cristianismo no Brasil, com a tendência crescente da adesão de muitas pessoas a igrejas pentecostais e neopentecostais (cf. Censo 2010), quem sabe esta proposta de análise de Juan Luis Segundo nos ajudaria a superar interpretações simplistas e defensivas, obrigando-nos a uma elaboração teológica mais sofisticada e, portanto, de mais longo alcance. É possível que, assim, poderíamos servir ao processo da *libertação* de modo mais eficaz, digno e lúcido.

Esta questão das várias vertentes da Teologia da Libertação foi aqui apenas esboçada. Ela necessitaria de mais pesquisa para ser compreendida de modo mais sistemático e justo com a complexidade que o tema exige, especialmente quanto a suas implicações para o desenvolvimento contemporâneo da *perspectiva libertadora* na teologia latino-americana, o que ultrapassa os limites deste artigo. Procurei, entretanto, expor alguns argumentos para futuras abordagens mais acuradas da questão. No que segue, pretendo expor sobre a necessidade de incluirmos o debate das culturas e sua incidência fundamental na avaliação da vida e das alternativas para um *novo mundo possível*, como o formulou o Fórum Social Mundial, com inegáveis repercussões para a autocompreensão das teologias de libertação. Esta perspectiva mais ampla tem motivado várias abordagens teológicas recentes no âmbito do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (SUSIN, 2006; SUSIN, SANTOS, 2011).

3 Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e análise crítica

Ao examinar o mundo atual, o que se pode perceber no momento histórico de transição de tempos que vivemos como sociedades é a prevalência de uma tensão histórico-social de longo alcance e que diz respeito, por um lado, à tendência da *homogeneização* da

vida moderna a partir do modelo de sociedade neoliberal e hedonista que domina a mídia eletrônica dos países centrais, e por outro lado, a tendência à *fragmentação* das culturas e da vida contemporânea. Em meio a este processo complexo, há o resgate do valor da diversidade cultural e do diálogo intercultural como possibilidade de uma nova civilização, mais pacífica e criativa.

Diante da diversidade cultural existente na América Latina, historicamente houve diferentes formas de lidar com ela:

- Negação total: genocídio, etnocídio, feminicídio, ecocídio, religiocídio (acabar com a idolatria, por exemplo, como se pode encontrar em inúmeros relatos de missionários nos séculos XVI a XVIII, mas também após o século XIX com a vinda de missionários protestantes)
- Imposição da cultura ocidental sobre as culturas indígenas (assimilacionismo) ou incorporação da alteridade (canibalismo simbólico e sincretismo)
- Justaposição ou segregação (coexistência paralela, tolerância)
- Diversidade como riqueza cultural (relação intercultural)

É com base nesta última relação positiva e criadora de se estabelecer relações culturais mutuamente satisfatórias que surgiu a busca por um novo paradigma histórico-cultural que passou a se chamar *paradigma da interculturalidade* (VAZ E SILVA; BACK, 2004). Em busca de uma definição do conceito, sigo aqui as contribuições de dois filósofos que têm trabalhado o tema no âmbito do pensamento latino-americano de modo sistemático e consistente, Raúl Fornet-Betancourt e Josef Estermann.

3.1 Interculturalidade: em busca de uma definição

Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano, professor nas Universidades de Bremen e Aachen, Alemanha, há mais de vinte anos vem investigando a relação entre filosofia latino-americana e culturas. Para ele, o debate sobre a interculturalidade não é algo marginal à filosofia na América Latina, mas parte de sua própria definição como *pensamento crítico* e referenciado a um contexto colonial e histórico. Sua definição pode nos ajudar na busca por um conceito abrangente e ao mesmo tempo instrumental para refletir sobre as relações entre teologia e diversidade étnico-cultural. Segundo Fornet-Betancourt, interculturalidade:

quer designar [...] aquela *postura* ou *disposição* pela qual o ser humano se capacita para e se habitua a viver ‘suas’ referências identitárias *em relação* com os chamados ‘outros’, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13).

A suspeita que o autor levanta em relação ao tema na América Latina é que a filosofia latino-americana não soube ainda responder ao tecido intercultural que caracteriza a realidade histórico-cultural deste continente e do Caribe. A questão intercultural, embora presente de longa data, emerge somente nas últimas décadas junto com a ascensão dos movimentos indígenas, negros, das mulheres e de outras minorias, constituindo-se num desafio urgente por *justiça cultural*, que vem junto com as lutas por reconhecimento e justiça de gênero, social, étnica, econômica e política.

Josef Estermann, filósofo e teólogo suíço, professor na Universidade Católica Boliviana San Pablo e na Universidade Maior de San Andrés, em La Paz, Bolívia, e também do ISEAT – Instituto Superior Ecumênico Andino de Teologia, por quase vinte anos conviveu com os povos andinos do Peru e da Bolívia, estudando e aprendendo quéchua e aymara como raramente acontece entre os filósofos latino-americanos. Ele vem pesquisando com propriedade a questão da filosofia intercultural e tem publicado vários trabalhos a respeito. Sua obra de fôlego mais recente é um compêndio de filosofia ocidental em perspectiva intercultural, em cinco tomos, ousada se pensamos nas abordagens clássicas consagradas da história da filosofia como se ensina nas universidades latino-americanas (ESTERMANN, 2011). Num livro mais modesto e didático, Estermann apresenta inicialmente o que para ele *não* é interculturalidade:

- Multiculturalidade (ou pluriculturalidade) Supra ou metaculturalidade (uma metacultura como universal);
- Superculturalidade (hierarquia e subalternidade cultural);
- Transculturalidade (hibridismo cultural) – como se observa na cultura andina ou nas culturas das tribos urbanas.

Estermann adianta que interculturalidade pressupõe a multi e a transculturalidade, mas rechaça a super ou metaculturalidade. Então apresenta sua definição: Interculturalidade descreve relações simétricas e horizontes entre duas ou mais culturas, a fim de enriquecer-se mutuamente e contribuir a uma maior plenitude humana (ESTERMANN, 2010, p. 33).

A primeira tarefa do pensamento intercultural é “revelar”, de maneira crítica, o caráter monocultural, supercultural ou supracultural de uma série de fenômenos que se apresentam como universais e, por vezes, até mesmo como se fossem “verdades absolutas”. Isto supõe tomar consciência da própria culturalidade, isto é, o fato de que cada pessoa vive numa determinada cultura e vê o mundo com os olhos dessa cultura. Nesse sentido, Claude Lévi-Strauss escreveu que, na verdade, não somos nós que falamos uma língua, mas a língua fala em nós. Para que o diálogo intercultural seja possível, é necessário desenvolver uma acurada sensibilidade para as assimetrias entre culturas e, por vezes, no interior de uma mesma cultura, de tal modo que seja possível deixar-se interpelar pela cultura do *outro*. O objetivo da interculturalidade, assim, vai além da mera convivência entre diferentes. Assumir o paradigma intercultural significa abrir-se para o diferente, considerando seu valor próprio, a fim de buscar não apenas o que o *outro* tem de exótico, mas aquilo que traz enriquecimento mútuo das partes envolvidas, de tal modo que haja possibilidade de uma relação de respeito, aprendizado e equidade, no sentido de maior *justiça cultural* e uma experiência de vida *mutuamente satisfatória*. Tem a ver, portanto, com a humanização do ser humano e a recuperação de sua dignidade.

3.2 O exercício do diálogo intercultural

O exercício do *diálogo cultural* exige esforço, abertura de espírito, olhar crítico e autocrítico, humildade intelectual aliada à necessária curiosidade pelo *outro*. Nesse sentido, a interculturalidade pressupõe uma metodologia de desconstrução do pensamento *colonial*, isto é, a *descolonização* tanto da filosofia quanto da teologia como praticadas historicamente na América Latina. Este pressuposto teórico significa, ao mesmo tempo, a crítica *feminista* ao patriarcado, ao androcentrismo, e a crítica *política* das estratégias de integração e inclusão.

Segundo, Estermann há três níveis de encontro *intercultural*:

- Pessoal
- De grupos culturais ou étnicos
- De culturas ou civilizações

Em síntese, pode-se afirmar que o paradigma da interculturalidade exige, por parte de quem o incorpora como uma perspectiva valiosa para pensar e agir na sociedade contemporânea, certas atitudes básicas como: sinceridade no diálogo intercultural e inter-

religioso, disposição para **a escuta do outro** (cosmovisão, filosofia, crenças e práticas rituais), pensar de forma crítica e autocrítica.

O modelo de uma perspectiva intercultural *crítica* surgiu principalmente no hemisfério sul, em regiões de colonização europeia e, mais tarde, novamente neocolonizadas pela cultura “predadora” e imperialista do Norte global, como define Estermann. Sua pertinência vem sendo articulada em diferentes âmbitos da reflexão científica, principalmente nas ciências humanas, como se pode observar nas ciências sociais críticas, nas teologias e filosofias de libertação, nas teorias da descolonização e despatriarcalização, nos movimentos de povos indígenas, de afroamericanos, no movimento feminista e altermundista (ESTERMANN, 2010, p. 51).

3.3 Paradigma intercultural: desafio à teologia na América Latina

O paradigma *intercultural crítico* surge no hemisfério Sul como crítica e superação do colonialismo e neocolonialismo que se impuseram aos povos e culturas nativas sobretudo da África, América, Caribe, Ásia, Ilhas do Pacífico, pelos distintos imperialismos do passado e do presente. Ele se vale da teoria crítica (dos anos de 1950/1960) e das teorias dos sujeitos diferenciados (mulheres, indígenas, negros, crianças, pessoas com deficiência, migrantes dos anos 1980-2000). Ou seja, o paradigma *intercultural* articula a situação de pobreza, marginalização e exclusão (socioeconômica) com aspectos de marginalização, discriminação e exclusão étnica e cultural. É um paradigma em *construção*, cujos contornos recém começam a ser esboçados de forma consistente. E não poderá esquecer a *dimensão ecológica* como pressuposto de *outro mundo possível*, como ficou consagrado no III Fórum Mundial de Teologia e Libertação, realizado antes do Fórum Social Mundial em Belém do Pará (fevereiro, 2009), a partir da articulação entre teologia e ecologia (SUSIN; SANTOS, 2011).

A crítica ao colonialismo supõe ainda a análise de, pelo menos, três dimensões: a dimensão *étnica* (cultural), a dimensão *econômica* (trabalho) e a dimensão de *gênero* (social-relacional). A descolonização implica a conquista de *relações simétricas e libertadoras* entre sujeitos e sociedades. Implica ainda a superação do *androcentrismo*, do *etnocentrismo* e da *arrogância* da ciência ocidental. Nesse sentido, um diálogo com a obra crítica da epistemologia ocidental elaborada pelo cientista político português Boaventura Souza Santos pode ser muito valioso (SANTOS, 2002).

O objetivo central da perspectiva *intercultural* é a busca conjunta de um projeto inédito de *diálogo* ou de uma *conversação* mutuamente relevante, compromissiva e libertadora, mediante uma *negociação simbólica e política*. Ela pressupõe, portanto, a capacidade para a *negociação dos saberes*, para a capacidade de *aprender com o outro*, num intercâmbio sugestivo, crítico e criativo, como ficou estabelecido no *Manifesto por uma educação teológica de qualidade* (tópico 10) (PREISWERK, 2011).

Conclusão

Considerando o paradigma *intercultural*, o ponto de partida é o fato de que não há cultura pura. Contra todo o tipo de essencialismo, admite-se que a verdade e a justiça são parte de uma caminhada *em comum* com os diferentes, com os *outros*. Como pensamento crítico e autocrítico, assumir este paradigma implica questionar a visão monocultural da cultura e da religião na América Latina. Esta, na verdade, só se sobrepôs à realidade da pluralidade cultural e religiosa realmente existente, devido à invisibilização das religiões ancestrais indígenas e dos afrodescendentes. A superação desse processo histórico de discriminação e perseguição supõe a abertura para o *diálogo inter-religioso* e a construção de um novo *pensamento teológico*, que exige a superação do fundamentalismo e da mera tolerância piedosa para com o *outro*.

Assumir o paradigma *intercultural* implica o exercício do *carisma da mediação cultural* e suas exigências práticas: domínio de diferentes idiomas, capacidade para o diálogo intercultural e o exercício da *tradução*, superação de preconceitos, abertura pessoal e curiosidade científicas para as *diferenças*, além do preparo incondicional para a vivência da *compaixão* e do *cuidado* (ZWETSCH, 2008; BOFF; MÜLLER, 2009; DALAI LAMA, 2006). Do ponto de vista teológico implica ainda um forte enraizamento bíblico-teológico e a vivência de uma espiritualidade que consegue aliar ação e contemplação, mística e luta por justiça, sobriedade e ousadia. Assim como anos atrás Gustavo Gutiérrez escreveu que a metodologia da teologia da libertação era a sua espiritualidade, Jung Mo Sung, refletindo sobre a espiritualidade libertadora como fundamento das lutas atuais, afirma que na base dessa teologia não temos a fé numa determinada visão da história, mas uma *experiência espiritual* que se dá ao encontrar “nos olhos e no rosto das pessoas pobres e/ou oprimidas (e eu acrescentaria, no encontro com os povos indígenas, com os afroamericanos e com todas as pessoas desprezadas no atual sistema dominante, RZ) a presença de Cristo”, que nos interpela a viver a “a fé que atua pelo amor”, como escreveu Paulo aos Gálatas (5.6) (MO SUNG,

2008, p. 58). Tal espiritualidade, a meu ver, não vive de certezas nem de promessas de sucesso, pelo contrário, supõe precisamente a experiência-fonte de uma fé que aposta a vida no caminho de Deus, um Deus que supera a limitação das culturas e a barreira das religiões, que se encarna no mundo em Jesus de Nazaré e nos envia para a caminhada *com o outro*, em solidariedade, acompanhamento e destino comuns.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Religión: opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970.

ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOFF, Leonardo; MÜLLER, Werner. *Princípio de compaixão & cuidado*. O encontro entre Ocidente e Oriente. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRANDT, Hermann. Jesus Cristo Libertador. Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff. *Estudos Teológicos*, Ano 14, Nova sequência, n. 2, p. 36-55, 1974.

DALAI LAMA. *Compaixão ou competição*. Valores humanos nos negócios e na economia. São Paulo: Palas Athena, 2006.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Vol. I. San Salvador: UCA, 2008 (1ª ed. Madrid: Trotta, 1990).

ESTERMANN, Josef. *Introducción al pensamiento filosófico*. Tomo I – Compendio de la filosofía occidental en perspectiva intercultural – 5 tomos. La Paz: ISEAT, 2011.

ESTERMANN, Josef. *Interculturalidad*. Vivir la diversidad. La Paz: ISEAT, 2010.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso social*. Richard Shaull e a teologia no Brasil. São Paulo: ASTE, 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade*. Crítica, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: CEP, 1971.

MÍGUEZ BONINO, José. *A fé em busca de eficácia*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

MO SUNG, Jung. *Cristianismo de libertação*. Espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

PIMENTEL CHACÓN, Jonathan (Comp.) *Teologías de la liberación e interculturalidad*. Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad. San José, Costa Rica: Sebila, 2010.

PREISWERK, Matthias. *Contrato intercultural: crisis y refundación de la educación teológica*. Quito: CLAI; La Paz: Plural, ISEAT; San José, Costa Rica: Visión Mundial; São Leopoldo: Sinodal, 2011.

REVISTA *Diálogos*. Año 1, nº 1, La Paz, Junio 2011: Interculturalidad. Actualidad, desafíos, horizontes.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. *Palavra-evento e práxis libertadora*. A eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana. Tese de doutorado. Orientadora: Dra. Ana Maria Tepedino. Rio de Janeiro: PUC/CTCH, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. Vol. 1: Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SEGUNDO, Juan Luis. *Massas e minorias*. A dialética divina da libertação (1973). Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1975.

SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

SEGUNDO, Juan Luis. Igreja do povo ou para o povo. In: HIPÓLITO, Dom Adriano et alii. *Pastoral Popular Libertadora*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981, p. 101-114.

SHAULL, Richard. *The New Revolutionary Mood in Latin America* (paper). New York: National Council of the Churches of Christ in the USA, November 1962.

SHAULL, Richard. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. Trad. Luís Marcos Sander e Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (Orgs.). *Nosso planeta – Nossa Vida*. Ecologia e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2011.

VAZ E SILVA, Neuza; BACK, João Miguel (Orgs.). *Temas de filosofia intercultural*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

VV.AA. *Fé cristã e transformação social na América Latina*: Encontro de El Escorial (1972). Petrópolis; Vozes, 1977.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

ZWETSCH, Roberto E. *Interculturalidade e teologia na América Latina*. Aproximações e perspectivas. Texto inédito apresentado em Grupo de Trabalho no evento “Corredor das Ideias do Cone Sul”, Unisinos, São Leopoldo, setembro 2011.

ZWETSCH, Roberto E. Missão no século 21 no Brasil: missão como com-paixão. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, vol. 15, nº 2, p. 34-50, segundo semestre de 2010.

ZWETSCH, Roberto E. Missione como compassione: una prospettiva latino-americana. *Missione Oggi*, Brescia, nº 3, p. 35-38, marzo 2012.

GT 10: EXEGESE E TEOLOGIA BÍBLICA

Coordenadores

Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes – PUC Rio, RJ

Prof. Dr. Paulo Jackson Nóbrega de Sousa – FAJE

Ementa

A Bíblia é um tecido literário que nasce - e, em parte, é lido - numa comunidade de crentes que vivem num determinado ambiente sócio-histórico. A temática da mobilidade religiosa é bastante presente na experiência de Deus registrada neste livro. Nestes últimos anos, tanto os métodos histórico-críticos quanto as abordagens e métodos sincrônicos deram grandes contribuições aos estudos bíblicos e se estabeleceram como possibilidade de influxos recíprocos com várias outras áreas do saber. O presente GT se pergunta, portanto, como os estudos bíblicos podem ajudar na interpretação e na compreensão das novas tendências religiosas que acompanham o fenômeno da mobilidade humana no mundo globalizado. Os novos horizontes, de uma época que se está delineando, desafiam a reflexão bíblico-teológica a repensar a experiência do Deus bíblico em termos de mobilidade. Por isso, este GT pretende recolher contribuições e investigações sobre a temática do congresso que têm em ambos os Testamentos da Bíblia Sagrada o seu chão nascedouro. Ademais, ele quer ser um espaço onde exegetas, teólogos e cientistas da religião possam interagir e ajudar a gestar uma reflexão capaz de promover relações de tolerância e de diálogo ecumênico, inter-religioso e intercultural.

O ESTRANGEIRO, A NOIVA E O POÇO

*Michelle de Kássia Fonseca Barbosa**

Resumo

Pela perspectiva da hermenêutica simbólica, as histórias bíblicas do encontro das esposas de Isaac, Jacó e Moisés apresentam uma imagem mítica universal e um mesmo enredo. Esta redundância destaca uma mensagem e símbolo que reaparece ao longo da história humana. O trabalho tem por objetivo destacar e analisar estas características. Justificamos na busca por significado de uma história sagrada que inspirou e instruiu um povo – hebreus. A partir de Mircea Eliade, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Arnold Van Gennep, Gershom Sholém, entre outros, fazemos uma leitura destas histórias bíblicas. A metodologia utilizada prescreve uma pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa tendo como referência a Bíblia hebraica e livros especializados em mito e símbolo, atentos para uma análise amparada na escola antropológica da religião. Resultados em destaque: Um cenário redundante – casal que se encontra em um poço; Enredo que evolui para um desfecho - um estrangeiro pára e descansa em um poço. Uma mulher o encontra. Há diálogo entre eles e oferecimento de água. A mulher volta a sua casa e relata o ocorrido. O estrangeiro permanece no poço. Parentes da mulher vão ao encontro dele e o convida para entrar. O estrangeiro permanece algum tempo com eles. Ocorre um casamento; O mito do andrógono primordial como justificativa para o casamento no judaísmo.

Palavras-Chave: Poço. Arquétipo. *Coincidentia Oppositorum*. Casal primordial. Encontro das matriarcas.

Introdução

Narrativas míticas tendo como enredo uma mulher que se dirige a uma fonte de água e lá encontra um deus em forma de homem, ou o contrário, um homem que se dirige a uma fonte de água e lá encontra uma deusa em forma de mulher, é recorrente em inúmeros povos ao longo dos tempos: Enkidu e a sacerdotisa no poço de Edim, Gilgamesh e Siduri, as histórias do deus Enki que fundava fontes de água, atraindo mulheres e as seduzindo (Mesopotâmia); A história do boto na Amazônia brasileira; o casamento de Radha e Krishna, e de Shiva e Parvati (extremo Oriente); os casamentos dos antigos egípcios em tanques de água; entre diversos outros exemplos.

A sexualidade nestas narrativas, seja de forma implícita ou explícita, é normalmente detectada. Bachelard no livro *A água e os sonhos* nos informa que em alguns destas narrativas, o representante do sexo oposto às vezes manifesta-se em forma de um animal,

* Mestre em Ciências das Religiões - UFPB. Universidade Federal da Paraíba. Bolsista REUNI. Mickassi@hotmail.com

citando o exemplo de cisnes que nadam e são observados ou de alguma forma entram em contato com o personagem antropomórfico, se homem, o cisne é uma mulher, se mulher, o cisne é um homem. Cobras ou peixes também são animais detectados em algumas versões. Ou um híbrido de humano e animal – as sereias.

Nestas narrativas é possível identificar como elementos presentes um representante dos princípios masculino e feminino; a presença de água; a presença de um bosque. O cenário ou espaço sagrado seria a natureza – bosque e rio. Há uma comunicação sagrada – hierofania. A narrativa aparenta ter característica de um arquétipo, pois a matriz homem, mulher, água, sexualidade, sagrado, se apresenta nestas narrativas.

É possível identificar um rito que conduz a encenação: apresentação do cenário; apresentação dos personagens; uma mulher/ou um homem que se dirige a uma fonte de água; uma comunicação visual e auditiva entre os personagens de sexos opostos; a exposição de sentimentos de angústia, como o medo da morte; uma solução que responde a esta angústia; oferenda ou troca de bens; sexualidade, implícita ou explícita; desfecho.

Diante do fato de que histórias de encontro de um homem e uma mulher em uma fonte da água, tendo conotação sexual/sagrado, ou seja, casamento sagrado é recorrente em várias culturas, encontramos em Jung (1978, p. 56) algo que justifique esta redundância ao identificar a idéia ou fenômeno de “imagens primordiais” produzidas por uma consciência mítica universal tendo suas raízes no “inconsciente coletivo”. São certas imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos de mitos. Os temas arquétipos provêm do espírito humano e podem ser transmitidas por tradição, migração e herança, porém, estas imagens arquetípicas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer tradição direta.

Nesta pesquisa fazemos um recorte dentre tantas histórias com estas características acima apresentadas. Analisamos a narrativa recorrente em três histórias bíblicas – o encontro das matriarcas Rebeca (Gênesis 24), Raquel (Gênesis 29) e Séfora (Êxodo 2) em um poço -, que possuem redundâncias. Vamos além da descrição, adentrando “no esteio de uma hermenêutica simbólica, mas precisamente na mitohermenêutica¹”. Método de análise de cunho antropológico empregado para leitura de qualquer mensagem produzida pelo ser humano.

As histórias bíblicas objeto de nossa investigação teriam sido escritas entre o êxodo egípcio e o exílio babilônico e dariam o testemunho de crenças, práticas rituais, costumes de uma época, sendo estes elementos objeto de estudo da antropologia. Empregando uma análise pela perspectiva antropológica, uma rica fonte de informação sobre os antigos israelitas foi

revelada, pois, orientados pela perspectiva de que uma imagem diretora, um povo constrói e promove sua estrutura social, decisões e ações.

Os filhos de Abraão foram responsáveis pelo surgimento de três religiões – judaísmo, cristianismo, islamismo. O que foi pregado por seus líderes religiosos – crenças, mitos, entre outros -, através de seus fiéis, teria influenciado a formação e influenciaria a dinâmica social do mundo ocidental, portanto, estudar a base/origem destas crenças e mitos, se torna necessária.

Na Bíblia observamos nas histórias do encontro das esposas de Isaac, Jacó e Moisés: uma imagem mítica; um mesmo enredo; e um mito. Este trabalho tem por objetivo destacar e analisar estas características. Justificamos a pesquisa na busca por significado de uma história sagrada da Antiguidade que inspirou e instruiu um povo – hebreus-, e tornou-se tão relevante que foi registrada no seu principal livro sagrado.

A partir de Mircea Eliade, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Arnold Van Gennep, Gershom Sholém, entre outros, percorremos um caminho onde é feita uma leitura destas três histórias bíblicas. A metodologia utilizada prescreve uma pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa tendo como referência a Bíblia hebraica e livros especializados em mito e símbolo, atentos para uma análise amparada na escola antropológica da religião.

Como resultados podemos destacar: Um cenário redundante – um casal que se encontra em um poço -, aludindo a um microcosmos e que remete a imagem de centro, conforme Eliade – o poço como umbigo do mundo, que atrai as duas forças complementares (masculino e feminino) que promovem a criação; Um enredo que evolui para um desfecho - apresenta um estrangeiro que depois de longa viagem pára e descansa em um poço. Uma mulher o encontra. Há um diálogo entre eles. Há oferecimento de água. A mulher volta a sua casa e relata o ocorrido. O estrangeiro permanece no poço. Parentes da mulher vão ao encontro do estrangeiro e o convida para entrar. O estrangeiro permanece algum tempo com eles. Ocorre um casamento; O mito do andrógono primordial como justificativa para o casamento no judaísmo.

1 O cenário

Mircea Eliade estudou textos da Antiguidade e identificou inúmeras semelhanças entre narrativas. Para ele o mito nos fornece informações que podem promover determinadas atitudes, ações, posições de pensamento, posturas. Identifica tempos, objetos e espaços especiais onde a narrativa mítica ocorre, estes elementos tornam-se consagrados e a estes o

povo recorre no decorrer de um calendário cíclico para que possam ensinar mensagens aos novos membros, revelá-las ou apreender novas informações frutos de reflexões mais experientes.

Para Gilbert Durand, o mito surge em primeiro lugar como um discurso que traz para o palco personagens, situações e cenários, sempre no campo com não-natural ou do não-profano que se situa o discurso mítico, esse discurso é segmentável em pequenas unidades semânticas a que Levi-Strauss chamou de mitemas. É possível identificar mitemas nas histórias das três matriarcas. Onde o principal deles é o poço.

No cenário redundante – um casal que se encontra em um poço -, percebemos alusão a um microcosmos que remete a imagem de centro, conforme Eliade – o poço como umbigo do mundo, que atrai as duas forças complementares (masculino e feminino) que promovem a criação. O poço estaria representado às águas primordiais tão presentes em diversos mitos cosmológicos que a partir dela todo o Universo é criado.

Conforme Gomes (2010, p. 98) as imagens se aglutinam, no imaginário humano, em torno de núcleos organizadores da simbolização, onde em cada núcleo, há uma força homogeneizante, ordenadora de sentido, que organiza semanticamente as imagens, dando destaque para o fato de que o imaginário não é um simples conjunto de imagens que vagueiam livremente na memória e na imaginação, mas sim uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas, as imagens se organizam de acordo com certa lógica e estruturação.

A imagem na qual nos referimos é a de um casal que se encontra em uma fonte de água e se unem para dar continuidade a atos de criação. Um arquétipo universal percebido em inúmeras histórias de vários povos ao longo da história humana.

Eliade (2008, p. 296) afirma que foi nos espaços hierofânicos, que se operam as revelações primordiais, “foi aí que o homem foi iniciado”. Os rituais são a imitação e a reprodução dos gestos realizados *in illo tempore* pelos seres míticos nestes espaços sagrados.

O romeno (1992, p.22) defende a tese de que o homem constrói de acordo com um arquétipo. Um grupo de pessoas volta ao lugar onde julgam ter sido o berço dos seus antepassados, sempre que sente necessidade de renovar sua energia e sua vitalidade, sua fé e esperança. “Ai, nesta área, a hierofânia – comunicação com o sagrado/divino repete-se. O lugar transforma-se, assim, numa fonte inesgotável de força e de sacralidade que permite ao homem gozar destes. [...] O lugar nunca é ‘escolhido’ pelo homem; ele é simplesmente, ‘descoberto’ por ele. O espaço sagrado revela-se sob uma ou outra forma”.

As histórias do encontro das esposas dos patriarcas Isaac, Jacó e Moisés em um poço parecem refletir uma mensagem que o registrador bíblico não queria que caísse no esquecimento – repetindo a mesma história três vezes apenas nos dois primeiros livros.

Com Eliade descobrimos que os antepassados repetiam os atos primordiais e sagrados como forma de retornar ao princípio, onde tudo era perfeito porque foi realizado por Deus (pelos deuses, antepassados ou heróis) – O mito do eterno retorno – e assim renovar a aliança.

No discurso bíblico reconhecemos a partir de Levi-Strauss o mitema das águas que promovem a criação, representado pelo nascimento de um novo casal ou família - de Isaac e Rebeca, Jacó e Raquel, Moisés de Séfora. Repete-se ritualisticamente o casamento de Adão e Eva aos pés da fonte cujas águas escorrem e se transbordam em quatro braços de rios que vão além do Édem.

2 O enredo

O segundo aspecto que analisamos das três histórias bíblicas do encontro das matriarcas em poços é seu enredo que evolui para um desfecho: apresenta um estrangeiro que depois de longa viagem pára e descansa em um poço; Uma mulher o encontra; Há um diálogo entre eles; Há oferecimento de água; A mulher volta a sua casa e relata o ocorrido; O estrangeiro permanece no poço; Parentes da mulher vão ao encontro do estrangeiro e o convida para entrar; O estrangeiro permanece algum tempo com eles; Ocorre um casamento.

Uma leitura antropológica deste enredo revela um rito de agregação e símbolos comuns a encontrados em histórias sagradas de outros povos. Nos atentamos ao simbolismo da aquisição da Shekiná ou noiva, da jornada em busca da esposa para os antigos israelitas e do simbolismo da figura do estrangeiro.

Se observarmos o comportamento generalizado do homem arcaico, nós nos veremos diante do seguinte fato: nem os objetos do mundo externo, nem os atos humanos [...], têm qualquer valor autônomo intrínseco. “Os objetos ou atos adquirem um valor”. [...] São repetidos porque foram consagrados no começo [...] essa repetição consciente de determinados gestos paradigmáticos revela uma ontologia original [...] o gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial. [...] Cada ritual em um modelo divino, um arquétipo. (ELIADE, 1992, p.17,18, 29).

Os atos sociais e religiosos da comunidade de Israel possuem qualidades simbólicas. A realização de um rito de passagem, de um status para outro, para uma nova realidade, nova perspectiva. A aquisição de uma esposa também teria um simbolismo sagrado entre os

israelitas. Percebemos que o noivo vai à busca da noiva visando à salvação, a restauração da unidade perdida, o retorno ao Édem, o retorno as origens. Essa seria a motivação para a jornada e para a elaboração da história pedagógica.

Na comunidade de Israel, a vida mundana reflete o ritmo oculto da lei universal revelada na Torá [...] a comunidade terrena de Israel é formado segundo o arquétipo da comunidade mística de Israel. Tudo o que é feito pelo indivíduo ou pela comunidade na esfera mundana é magicamente refletido na região mais alta. Como uma expressão do Zohar, “o impulso de baixo chama o de cima”. (SCHOLEM, 1972, p.234).

Uma das motivações para a aquisição de uma esposa é a crença de que um judeu não pode retornar ao paraíso sozinho, uma vez que, Adão e Eva foram expulsos do paraíso juntos, é apenas juntos que tem que retornarem. Foi em casal que entraram na arca do dilúvio e foi em casal que saíam para um novo começo. Por isso, Adão precisa ir à busca de sua Eva. Esta crença teria levado muitos noivos a desenvolverem uma verdadeira jornada em busca de suas noivas.

A jornada do herói é um aspecto que chamou atenção de Joseph Campbell, que verificou e identificou o fato de que em inúmeros mitos alguns detalhes se repetem. Campbell analisando os mitos de heróis verificou que estes são levados a iniciar sua aventura tendo várias motivações.

A façanha convencional do herói começa com alguém que foi usurpada alguma coisa, ou que sente estar faltando algo entre as experiências normais franqueadas ou permitidas aos membros da sociedade. Essa pessoa então parte numa série de aventura que ultrapassa o usual, quer para recuperar o que tinha perdido, quer para descobrir algum elixir doador da vida. Normalmente, perfaz-se um círculo, com partida e o retorno. Este é o motivo básico e universal do herói, ele abandona determinada condição e encontra a fonte da vida, que o conduz a uma condição mais rica e madura. Evolui da posição de imaturidade psicológica para a coragem da auto responsabilidade. (CAMPBELL, 1990, p. 132).

É comum identificar nas narrativas sobre sagas de heróis, um enredo contendo como elementos: a partida, a realização e o retorno. Muitos heróis precisam sair de sua casa ou cidade e empreender uma tarefa, no percurso encontrará muitos obstáculos, usa de faculdades como força, inteligência e dedicação para superá-los.

Diferentes mitologias apresentam mesmo esforço essencial. Ele deixa o mundo onde está e se encaminha em direção de algo mais profundo, mais distante, ou mais alto. Então atinge aquilo que estava faltando à sua consciência, no mundo anteriormente habitado. [...]. Feito típico do herói – partida, realização, retorno. (CAMPBELL, 1990, p.137 e 144)

Uma análise simples nos faz perceber que as narrativas das matriarcas bíblicas desenvolvem-se em torno destes detalhes, entre eles, a partida, a realização e o retorno. Uma jornada de herói versão israelita, aos moldes do que é prescrito por Campbell.

Em todas as três histórias verificamos o detalhe da partida, onde por motivo de fuga ou busca os personagens masculinos se lançam numa jornada decisiva, cheia de conflitos internos, temores e inúmeros desafios. Realização quando encontram a noiva no poço e Retorno aos seus lugares de origem levando consigo uma mulher. Antropologicamente a jornada do noivo e da noiva revela um rito de passagem, onde ambos deixam de serem crianças e se transformam em adultos com responsabilidades diante da sua sociedade.

Sobre um terceiro tema abordado nas três histórias bíblicas – a do estrangeiro, uma vez que as figuras masculinas não eram locais – a antropologia identifica que o local de residência escolhido por um povo, não é aleatório. Há um significado para sua escolha. Compreendemos com Van Gennep (2011, p.41) que uma sociedade constitui um mundo sagrado, e que, portanto, aqueles que estão fora desta sociedade vivem em um mundo profano. “Daí porque algumas populações matam, roubam ou maltratam um estrangeiro, ou o temem, ou o tratam com indiferença”. Outras sociedades consideram o estrangeiro como um ser mágico, sagrado, dotado de poder.

Os limites geográficos do mundo de um povo são demarcados por marcos naturais, “um rochedo ou uma árvore, um rio ou um lago sagrados que é proibido atravessar sob pena de sanções sobrenaturais”, Van Gennep (2011, p.33). Um estrangeiro não pode penetrar neste espaço reservado, caso insista estará cometendo sacrilégio.

Van Gennep destaca o detalhe de que o processo de relação com um estrangeiro compreende em ritos de contato, comunhão alimentar, de trocas, entre outros. O estrangeiro não pode penetrar imediatamente no território da tribo ou aldeia. “Devem comprovar de longe as suas intenções”. Estabelecido o contato vem o momento de troca de presentes e a entrada do estrangeiro na sociedade que se seguirá por ritos de agregação, entrada solene e refeições em comum (VAN GENNEP, 2011, p.42).

O estrangeiro é muitas vezes visto como alguém dotado de especialidades. Ele pode trazer graças divinas ou desgraças sendo o primeiro contato com este, cheio de cautela: ora podendo ser feito com o envio de um grupo de guerreiros; ora pelo chefe; ora por mulheres. O envio de mulheres a estrangeiros tem um significado antropológico e simbólico: rito de agregação, sinal de amizade, busca por união, identificação, paz ou obtenção de filhos. “Na verdade, é um equivalente a comensalidade” (VAN GENNEP, 2011, p.47).

O processo ritual de um estrangeiro em contato com um povo, segundo Van Gennep (2011, p.42) consiste em parada, espera, passagem, entrada, agregação. Ele percebe o início do espaço geográfico de um povo: pára neste portal/limiar; espera o envio de intermediários especiais ou delegados escolhidos, e também para ser observado de longe; o intermediário e o estrangeiro realizam ritos de contado e agregação; o estrangeiro recebe a permissão para adentrar; um cortejo anuncia sua entrada; um banquete, uma casa e uma esposa lhe são oferecidos durante sua permanência.

3 O mito

Identificamos como mito norteador das três histórias o do andrógono primordial como justificativa para o casamento no judaísmo. O Talmud informa que os rabinos se reuniram para entender o porquê do livro de Gênesis ter dois momentos distintos que relatam sobre a criação do ser humano: no primeiro momento diz que Deus criou o homem e a mulher ao mesmo tempo, “macho e fêmea os criou”; no segundo momento diz que primeiro Deus criou Adão e a partir de uma costela deste teria criado a Eva.

O texto midrash palestino também cita o mito do andrógono original como uma solução para a contradição entre as duas histórias do Gênesis. Segundo estes textos midrashicos, o Adão original era uma criatura de dois sexos num só corpo. A narrativa do segundo capítulo contaria como as duas metades equivalentes do corpo original se dividiram. [...] O Rabino Yernia, filho de Eliazar, interpreta que quando foi escrito “homem e mulher os criou”, deus estaria criando um ser andrógono. Para o rabino Samuel, filho de Nahman, o primeiro ser humano era como um par de siameses, que mais tarde foi separado através de operação cirúrgica (BOYARIN, 1994, p.54 e 55).

Um grupo de rabinos passou a interpretar que no primeiro momento é informado que Deus teria criado o ser humano andrógono, “macho e fêmea os criou”, ligados na altura da costela como gêmeos siameses e no segundo momento seria o registro de quando o Criador teria feito uma espécie de cirurgia onde separou Eva de Adão, criando assim dois seres. O casamento seria o reencontro destas “almas gêmeas”. Esta seria uma forma de contar a origem do casamento para o judaísmo.

Vários rabis interpretavam a criação de Gênesis 1 como um ente andrógono, dotado de um corpo, que seria separado posteriormente para formar os dois sexos. Os rabis viam o casamento e a relação sexual como um retorno ao estado primário e ideal do ser humano. [...] A opinião majoritária parece ser a de que quando a Torá afirma que “homem e mulher os criou”, isso significa que Deus criou um andrógono. Contudo, não há nenhum mecanismo dentro dos textos que permita suprimir a outra opinião. As duas visões são provenientes da mesma fonte e apresentam a mesma autoridade. (BOYARIN, 1994, p.29-30 e 40).

De posse deste conjunto de informações percebemos que um tipo de mito estaria na origem de todas as três narrativas bíblicas objeto de nossa investigação. Trata-se de uma espécie de mito cosmológico, mesmo que aparentemente se manifeste em figuras antropomórficas.

Ao longo da pesquisa descobrimos que uma das formas de manifestação do sagrado, de acordo com o pensamento dos antigos, seria a *Coincidentia Oopositorum*. Um dos princípios de organização ou organizador do caos seria a alquimia/hierogamos/*coincidentia oppositorum*. Ele reafirma o plano do universo. Por tanto, tornou-se necessário conhecermos sobre este assunto.

O termo *Coincidentia Oppositorum*, de acordo com Eliade, teria origem em Nicolas de Cusa e significaria a união dos contrários em deus, um mistério sagrado. Também denominado por *Mysterium Coniunctionis* é freqüentemente utilizado por Jung e é identificável no mito do andrógono.

Para a história das religiões, a *Coincidentia Oppositorum* ou mistério da totalidade é discernível tanto nos símbolos, nas teorias e nas crenças referentes à realidade última [...] quando nas cosmogonias que explicam a criação pela fragmentação de uma unidade primordial. (ELIADE, 1999, p. 80).

Os mitos deste gênero informam sobre uma unidade primordial que foi desfeita e sobre o processo de restabelecimento. A ordem do Universo e a atividade da criação dependem da *Coincidentia Oppositorum*. “Em certas culturas, em certos momentos históricos e para certas categorias de indivíduos, as implicações metafísicas da *Coincidentia Oppositorum* são claramente compreendidas e assumidas” (ELIADE, 1999, p. 82).

O mito do andrógono é uma narrativa sagrada para os antigos e os ritos da androginização - hierogamos -, restabelece a unidade primordial. É uma via de se aprender sobre Deus. O andrógono teria representado, na Antiguidade, uma situação ideal que se tentava atualizar espiritualmente por intermédio dos ritos - hierogamos; O andrógono ritual constituía um modelo; Simbolicamente representava, de acordo com Eliade (1999, p.103), a totalidade dos poderes mágicos-religiosos associados aos dois sexos.

Considerações finais

A temática sobre o arquétipo sagrado do casal revela-se abrangente. A crença neste modelo teria levado a sua exaltação entre vários povos. Este modelo afirma a sexualidade, o

direito ao prazer e reforça papéis sociais como o de homem e mulher comprometidos com a manutenção da vida e daquele grupo social ou daquela comunidade ao que pertença.

Narrativas que reinavam antes da idéia de que o corpo seria um obstáculo para a elevação do espírito. Época em que a sexualidade estava ligada a vida espiritual, religiosa e sagrada; época em que o corpo não era visto como um objeto mais como um meio.

Após a análise desenvolvida, constatamos a existência de um mito universal que pertence à experiência filosófica, religiosa, histórica, social e política de muitos povos. O arquétipo do casal que se une para dar continuidade à criação da vida se revela presente em inúmeros mitos. Aparentando ter uma variante mítica nas histórias que registraram o encontro das esposas dos patriarcas Isaac, Jacó e Moisés.

Tendo na sua base mais primitiva a história de Adão e Eva e seu casamento aos pés do poço cujas águas transbordaram e saíram do Édem. Casamento entendido não apenas na perspectiva de homem e mulher, mas também entre o divino e a humanidade e todas as demais nuances e possibilidades que uma leitura baseada em diversos pontos de vista pode sugerir.

Há inúmeros exemplos de que a água teve ao longo dos tempos uma ligação com as coisas referentes ao sagrado, e que isso ocorreu em todos os continentes e com vários povos e culturas. Como exemplo, temos as várias fontes de água, encontradas no mundo todo, nas quais foram atribuídos poderes curativos, mágicos, milagrosos. Tornaram-se lugares de celebrações rituais, peregrinações, socorro em momentos de angústia.

É possível perceber que a simbologia do poço sagrado é rica e popular em diversos povos ao longo da história humana. Sua escolha como representação do sagrado teria como motivação a crença de que a água criou o mundo no começo dos tempos e que é a responsável por gerar a vida. O poço é comprovadamente um local sagrado para muitos povos, palco de inúmeras hierofanias – comunicação com o divino. Sendo a fonte de água um representante da divindade e de manifestação de seu poder.

De forma nenhuma desconsideramos as inúmeras outras formas de análise e interpretação promovida anteriormente por pesquisadores, teólogos ou biblicistas. Este é apenas mais um olhar sobre o objeto do encontro as esposas dos patriarcas bíblicos. Um olhar influenciado pelos teóricos da hermenêutica simbólica, dando a sua contribuição para o entendimento de algo que é maior do que qualquer mente possa já ter percebido, que é o fenômeno religioso e suas diversas formas de apresentar-se ao homem.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BOYARIN, Daniel. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. São Paulo: Editora Imago, 1994.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Atena, 1990.
- CASTRO, João José de (revisor). *Bíblia Ave Maria*. São Paulo: Editora Ave Maria, 2003.
- CAVALCANTE, Raissa. *Mitos da água*. São Paulo: editora Cultrix, 1998.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercúrio, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Mentistófelis e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não europeus*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Sagrado e Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos. *Cultura imaterial e processos simbólicos*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n 14, São Paulo, 2004, p. 139-151.
- GOMES, Eunice Simões Lins; GOMES-DA-SILVA, Pierre Normando. *Malhação: corpo juvenil e imaginário pós-moderno*. João Pessoa-PB: Editora universitária da UFPB, 2010.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SCHOLEM, Gershom. *A Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

“OU OS ŠĚDĪM OU YHWH!”: DIVERSIDADE RELIGIOSA E CRÍTICA TEOLÓGICA EM DEUTERONÔMIO 32.1-25

*Ruben Marcelino Bento da Silva**

Resumo

O artigo investiga uma possível conexão entre o uso do termo hebraico *šēdīm* em Deuteronômio 32 e a crítica deuteronomista dirigida à diversidade religiosa da época do rei Manassés (697/87 – 642 AEC). Há três objetivos: a) Analisar as condições políticas e religiosas de Judá durante a primeira metade do século VII AEC (Antes da Era Comum), principalmente o modo pelo qual a administração real visava à consolidação do Estado judaíta através da sujeição à Assíria; b) Pesquisar a simbologia do *šedu* (touro alado colossal de cabeça humana que protegia a entrada dos palácios assírios) e sua relação com os *šēdīm*; c) Examinar exegeticamente Deuteronômio 32.1-25, um recorte do “Cântico de Moisés”, para conferir prováveis memórias relacionadas às medidas tomadas por Manassés, recriminadas pela teologia deuteronomista exílica, a qual constitui o fundamento ideológico do texto. A metodologia de trabalho consiste na aplicação do método de exegese bíblica histórico-crítica. Por referenciais hermenêuticos, tomam-se a pesquisa arqueológica de Israel Finkelstein e a interpretação da história deuteronomista proposta por Thomas Römer. Aparentemente, a política de Manassés almejava a recuperação econômica de Judá, devastado pela campanha neoassíria de Senaqueribe durante o reinado de Ezequias, pai do rei judaíta. Com esse fim, restabeleceu os cultos das zonas rurais, ao lado do culto de YHWH, e difundiu a cultura neoassíria em Judá. Na percepção deuteronomista, os *šēdīm/šedu*, em Deuteronômio 32, resumiriam a negação do Deus de Israel (^E*lōah*/YHWH) em prol da submissão aos suseranos neoassírios. Isso teria causado a destruição de Jerusalém e o exílio na Babilônia.

Palavras-chave: *Šēdīm*. Manassés. Assíria. YHWH. Deuteronômio.

Introdução

Este artigo pretende apresentar alguns apontamentos exegéticos a Dt 32.1-25, com destaque para a interpretação da figura dos *Šēdīm*. A hipótese central é que esse recorte do “Cântico de Moisés” preservou memórias relacionadas à época de governo de Manassés em Judá, cuja política caracterizou-se pela implantação de medidas de recuperação econômica e, na base, pela lealdade ao poder dos assírios. Os *Šēdīm*, objeto da recriminação do(s) autor(es) do texto, representariam um resquício da situação de Judá nesse período. Ao lado disso, a atitude de Manassés em relação à religiosidade cananeia teria deixado também suas marcas nessa peça literária. Portanto, para averiguação das ideias propostas, aplicar-se-á a

* Doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Mestre em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Licenciado em Letras pela Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, RJ. Este artigo foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq – Brasil.

metodologia de exegese histórico-crítica, tomando como suporte hermenêutico a pesquisa arqueológica de Israel Finkelstein e a interpretação da história deuteronomista proposta por Thomas Römer. A exegese será desenvolvida em quatro partes.

Na primeira parte, procurar-se-á, através da crítica textual, estabelecer o texto hebraico para a exegese. Na segunda parte, realizar-se-á uma análise literária do texto. Após a segmentação, apresentar-se-ão uma proposta de tradução e um esquema estrutural, seguindo-se uma discussão de sua integridade e coesão. Na terceira parte, proceder-se-á à análise da redação do texto a fim de situá-lo em seu contexto literário atual. Na quarta parte, será feita a análise da forma do texto, procurando determinar seu gênero literário e ambiente de origem.

1 Crítica textual

O texto de Dt 32.1-25 possui uma série extensa de problemas textuais. Serão tratados aqui somente três deles (em 5a, 8bβ e 14b), cujo esclarecimento será importante para o conteúdo da passagem.

Em 5a, sugere-se ler, com o Pentateuco Samaritano (Sam.), *ših^atû lô lô' b^enê mûm* (“Destruíram para ele; não, filhos do defeito”) ou *ših^atû lô' bānāyw m^e'umām* (“Destruíram; não [são] filhos dele; o defeito deles”). A leitura da Septuaginta (LXX) praticamente não difere do Texto Massorético (TM) e do Sam.: *hēmartosan ouk autō tekna mōmēta* (“Pecaram, não são seus filhos, são culpados”). A Peshita (texto siríaco) traz *ḥblw wl' lh bny' dmwm'* (“Foram destruídos e não para ele; filhos do defeito”) e a Vulgata, *peccaverunt ei et non filii eius in sordibus* (“Pecaram contra ele, e não são seus filhos, na imundície deles”). Sendo que essas variantes não se mostram menos problemáticas em relação ao TM, este será preferido e interpretado segundo o contexto. Trata-se, portanto, de uma declaração geral da culpa de Israel no tocante à fidelidade para com YHWH. A acusação é pormenorizada na sequência do texto.

Em 8bβ, onde o TM traz *b^enê yiśrā'ēl* (“os filhos de Israel”), o texto proveniente de Ḥirbet Qumran, a LXX (*angelōn theou*, “mensageiros de Deus”), a versão grega de Símaco e a Vetus Latina leem (provavelmente de modo correto segundo o aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [BHS]) *b^enê 'ēl* (“os filhos de 'Ēl”) ou *b^enê 'ēlîm* (“os filhos de 'Ēlîm”). A proposta do aparato crítico parece ser mais plausível, uma vez que as expressões *b^enê 'ēl* ou *b^enê 'ēlîm* (ou ainda *b^enê *lōhîm*) justificariam concluir que 32.8s é um resquício de um antigo mito cananeu a respeito da divisão de territórios entre os *bn 'il(m)*, “os filhos de Ilu”, isto é, um conjunto de divindades. Entre estas, estaria YHWH. Desse modo, os

responsáveis pela elaboração do TM teriam considerado inaceitável a ideia exposta nesses versículos, efetuando, assim, uma alteração no texto (SANDERS, 1996, p. 156-158).

Embora com incerteza, o aparato crítico da BHS sugere que se deve inserir, após 14b, juntamente com o Sam. e a LXX, a expressão hebraica $(w^e)y\bar{o}'kal\ ya\ ^a q\bar{o}b\ wayyis^e ba'$ (“E comeu Jacó e fartou-se”) ou então transpor 15a β (“Engordaste, engrossaste, ficaste cevado”) para depois de 14a γ (“com a gordura dos rins do trigo”) e excluir 14b (“e do sangue da uva bebes vinho”). No caso da primeira proposta, parece provável que o Sam. e a LXX tenham elaborado um paralelismo para identificar Jacó e *Y^ešurûn*, talvez a partir de 33.5, 26 – embora, mesmo que o contexto do capítulo 33 favoreça, a comparação não seja tão direta quanto a sugerida no Sam. e na LXX para 32.14s. Tal comparação direta, entretanto, pode ser vista em Is 44.2, o que conduziria a uma ideia interessante quanto à interpretação de *Y^ešurûn*. Se o Dêutero-Isaías (40 – 55) é considerado uma obra literária elaborada para animar os exilados judaítas na Babilônia em relação à fé em YHWH e ao retorno para a Palestina (ZENGER, 2003, p. 396), logo *Y^ešurûn* deve ser uma designação aplicada aos remanescentes do antigo reino de Judá que se encontram exilados. Portanto, quando identifica *Y^ešurûn* e Jacó, o Dêutero-Isaías está afirmando que Judá agora é o único portador do nome de Jacó/Israel. Por conseguinte, há uma base textual que viabiliza a leitura do Sam. e da LXX para Dt 32.14s, mas, justamente por isso, a ausência desse paralelismo no TM surpreende. Desse modo, seria mais lógico entender o texto do Sam. e da LXX como refinamento do TM. A leitura deste último, portanto, será preferida.

No tocante à segunda proposta, parece, semelhantemente, uma tentativa de arrumar um texto que, poeticamente, seria assimétrico. Não há razão, pois, para transpor 15a β e eliminar 14b. Essa última frase, inclusive, quebra, de certa maneira, a sequência entre 13b α -14a γ e 15a α - β . Enquanto nesta sobressai o tema da “gordura”, 14b fala em “beber vinho”. Por isso, manter-se-á a leitura do TM.

2 Análise literária

Tendo sido estabelecido o texto hebraico para a exegese, efetuar-se-á, em quatro etapas, a Análise literária. Em primeiro lugar, o texto será segmentado e traduzido. A segmentação obedecerá basicamente às indicações dos acentos *'atnah* (principal acento divisor do versículo, separa-o em duas partes) e *zāqēp qātān* (separa em duas ou mais

unidades a divisão feita pelo *'atnah*)¹. Em segundo lugar, procurar-se-á justificar o recorte proposto para este estudo. Em terceiro lugar, tentar-se-á identificar uma estrutura geral em que o texto esteja organizado. Por fim, serão avaliadas brevemente sua integridade e coesão.

2.1 Segmentação do texto e proposta de tradução²

^{1a} Dai ouvidos, ó céus, e falarei;

^{1b} e escutará a terra os dizeres de minha boca!

^{2aα} Gotejará como a chuva o que recebi³;

^{2aβ} pingará como a garoa meu dizer;

^{2ba} como uns *Š^e* *'îrîm* por cima da relva nova;

^{2bβ} e como chuvas abundantes⁴ por cima da erva.

^{3a} Sim, o nome de YHWH clamarei!

^{3b} Dai grandeza para nosso *'Elohîm*!

^{4aα} A Rocha! Inteira, a obra dele!

^{4aβ} Sim, todas as estradas dele, um governo justo⁵!

^{4ba} *'Ēl* da sustentação⁶

¹ Para mais detalhes sobre os acentos do TM, cf. FRANCISCO, 2008, p. 202-213.

² Para a tradução do texto bíblico, de um modo geral, recorreu-se a KIRST, 2003. A utilização de outros léxicos será devidamente indicada.

³ Em A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 544), após serem apresentados os sentidos learning (“aprendizado”) e teaching (“ensinamento”) para *leqah*, faz-se a seguinte observação entre parênteses: concrete; prob. what is received (“concreto; provavelmente o que é recebido”) [tradução nossa].

⁴ Copious showers (GESENIUS; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 914).

⁵ B. Johnson (BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 1998, p. 87-97) informa que o vocábulo *mišpāt* é encontrado no ugarítico e no fenício significando “governo”, “autoridade”. Embora entenda que o ponto focal para o sentido fundamental de *mišpāt* repouse claramente no domínio da justiça, do juízo e da lei, expõe alguns outros pontos de partida para uma compreensão básica do termo, tais como: uma tendência particular da vontade, uma decisão executada como veredito, o exercício geral da autoridade (sem limitação semântica à esfera jurídica). Ao reconhecer que *mišpāt* pode exibir uma grande diversidade de variantes semânticas, demonstra-o pela discriminação de vários usos no Antigo Testamento, agrupados em seis acepções gerais: “oráculos e lançamento de sortes”, “jurisprudência”, “direito”, “legislação”, “costume” e “moderação”. Em A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 1048), designa-se *mišpāt* um atributo do *šōpēt* (“governante”): justice (“justiça”), right (“equidade”), rectitude (“retidão”). Entre as ocorrências desse sentido relacionado a Deus, arrola-se Dt 32.4. Essa noção é aparentemente reforçada pelo paralelismo com *tāmîm* (“completo”, “inteiro”). Diante da compreensão de *mišpāt* como exercício de autoridade que emana de um ou mais indivíduos (*šōpēt/šōp^etîm*) e, ao mesmo tempo, qualificação que deve definir essa autoridade, decidiu-se traduzir a palavra mediante uma expressão que unisse os dois aspectos: “um governo justo”.

⁶ Em A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 52s), são dados para a raiz *'āman* os sentidos básicos de “confirmar” (confirm) e “sustentar” (support). Desse modo, *'mûnâ* recebe as seguintes acepções: “firmeza” (firmness), “constância” (steadfastness) e, por conseguinte, “fidelidade” (fidelity). O mesmo dicionário menciona ainda o substantivo *'ômⁿô^t*, que aparece em 2Rs 18.16, traduzindo-o como “pilares” (pillars), “suportes da porta” (supporters of the door). A opção de traduzir *'mûnâ* por “sustentação” parece, portanto, captar bem a metáfora utilizada para caracterizar a divindade.

- e sem desvio⁷;
- 4b β justo e reto, ele!
- 5a Destruíu para ele; não (são) filhos dele; o defeito deles,
- 5b uma geração torta e retorcida.
- 6a α Para YHWH retribuireis isso,
- 6a β povo tolo e não sábio?
- 6b α Não (é) ele teu pai, (que) te gerou⁸,
- 6b β ele, (que) te fez e solidamente te fixou⁹?
- 7a α Lembra os dias do perpétuo¹⁰;
- 7a β discerni os anos de geração a geração.
- 7b α Interroga teu pai e ele tornará visível perante ti;
- 7b β teus anciãos, e eles dirão para ti.
- 8a α Em repartindo como herança ‘Elyôn os povos,
- 8a β em seu separar os filhos do humano,
- 8b α ele erige as fronteiras das populações
- 8b β de acordo com o número dos filhos de ’Ēl.
- 9a Sim, a porção de YHWH, seu povo;

⁷ Segundo A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 732), a raiz hebraica ‘ûl possui um cognato no árabe, cujo sentido é deviate from (“desviar-se de”). Indica-se um desvio do rumo correto. Disso derivam, para o substantivo ‘âwel, as acepções injustice (“injustiça”) e unrighteousness (“iniquidade”).

⁸ Conforme esclarece E. Lipiński (BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 2004, p. 59-61), não obstante o emprego usual de qānâ estar concretamente relacionado à economia (acquire, “comprar”), há indícios suficientes atestados em inscrições do sul da Arábia, emugarítico, em hebraico e na onomástica amorita para apoiar o sentido de “gerar”, “trazer ao mundo”, ou seja, conceber uma criança. Em Dt 32.6, portanto, YHWH é comparado a um pai, que “gerou” Israel.

⁹ De acordo com Erhard Gerstenberger (JENNI; WESTERMANN, 1978, col. 1116s), no tronco verbal polel, a raiz kûn indica que alguém proporciona consistência a algo, por exemplo, quando é feita referência à edificação de cidades (cf. Hc 2.12) ou à instalação de objetos pesados (cf. Sl 9.8). Adotou-se aqui, portanto, a tradução “fixar solidamente” (KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 465).

¹⁰ Em A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 761), embora receba, na ocorrência específica de Dt 32.7, o sentido de “tempo antigo” (ancient time), ‘ôlâm é, antes, definido de modo geral como “longa duração” (long duration). Semelhantemente, Koehler e Baumgartner (1995, p. 798s) trazem, no caso de Dt 32.7, “um longo tempo atrás” (a long time back) mas, de início, “longo tempo” (long time). É importante a observação feita entre parênteses que segue essa acepção mais básica: usually eternal, eternity, but not in a philosophical sense (“geralmente eterno, eternidade, mas não em um sentido filosófico” [tradução nossa]). Dá-se a entender que o termo ‘ôlâm denota uma duração indeterminada em razão de sua longa extensão, porém não necessariamente eterna ou sem fim. Embora inclua “eterno” como um dos sentidos possíveis para ‘ôlâm (ao lado, por exemplo, de “duradouro”, “perpétuo”, “perene”, “antigo”), Schökel (1997, p. 483), de certo modo, parece corroborar o que acabou de ser dito: “Significa um tempo ou duração indefinida ou incalculável, no passado ou futuro, ou o definitivo de uma ação ou estado. A duração ilimitada pode referir-se a uma medida: no passado, o cósmico, a história; no futuro, a vida de um indivíduo, um povo, a história, o cósmico.” A tradução proposta para y’môl ‘ôlâm, “os dias do perpétuo”, pretende enfatizar as prováveis noções de ancestralidade e de durabilidade de um conjunto de experiências históricas cuja memória o(s) produtor(es) do texto desejam evocar em seu presente.

- ^{9b} Jacó, o cordel de sua herança.
- ^{10aα} Ele acha-o numa terra de deserto,
- ^{10aβ} e num ermo¹¹ de uivo¹² de desolação¹³.
- ^{10ba} Ele rodeia-o, cuida dele,
- ^{10bβ} guarda-o como a pupila do seu olho.
- ^{11aα} Como uma águia faz despertar seu ninho,
- ^{11aβ} sobre seus filhotes voeja,
- ^{11ba} ele estende suas asas, pega-o,
- ^{11bβ} carrega-o sobre a ponta de sua asa.
- ^{12a} YHWH sozinho o guia;
- ^{12b} e não há com ele um 'Ēl estrangeiro.
- ^{13aα} Ele o faz montar¹⁴ sobre os lugares altos¹⁵ da terra

¹¹ O substantivo tōhû aparece em Is 24.10 e 34.11 indicando o estado de desolação de uma cidade arruinada. Em 1Sm 12.20s, tōhû é oposto ao “servir a YHWH com todo o coração”, sendo esta última uma fórmula deuteronomista bem conhecida (cf. Dt 6.5; 10.12; 30.2). Na narrativa sacerdotal da criação, tōhû descreve a condição primordial da terra antes da intervenção ordenadora de 'Ēlōhîm (Gn 1.2). Embora constitua um paralelismo com b'ēreš mid'bār, evocando a imagem da marcha do povo de Israel no deserto segundo a narrativa do Êxodo, os sentidos há pouco mencionados podem, quiçá, lançar uma luz sobre o significado de tōhû em Dt 32.10. Conforme o uso deuteronomista do vocábulo em 1Sm 12.20s, talvez literária e teologicamente mais próximo de Dt 32.10, pode-se sugerir que aqui há uma afirmação acerca de qual é ou será a condição de Israel caso não “sirva YHWH com todo o coração”, indo atrás de outros deuses ou submetendo-se ao jugo de outro rei além de YHWH (cf. 1Sm 12.10-17). Por outro lado, se tōhû puder ser lido com o significado que assume em Is 24.10 e 34.11, pode estar sinalizando a situação de Israel resultante de uma devastação militar. Caso aplicado com a acepção de Gn 1.2, tōhû enfatizaria a iniciativa de YHWH na “arrumação” de Israel.

¹² De acordo com A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 410), o substantivo y'lēl é um hapax legómenon, derivado da raiz yālal, “uivar”, usada apenas no tronco hifil (ativo causativo) e exclusivamente na literatura profética (30 vezes [caso se ignore a proposta da BHS de ler y'ēlīlū, “uivarão”, em lugar de yāgīlū, “jubilarão”]: Is 13.6; 14.31; 15.2, 3; 16.7 [2x]; 23.1, 6, 14; 52.5; 65.14; Jr 4.8; 25.34; 47.2; 48.20, 31, 39; 49.3; 51.8; Ez 21.17; 30.2; Os 7.14; Jl 1.5, 11, 13; Am 8.3; Mq 1.8; Sf 1.11; Zc 11.2 [2x]). Em todas as ocorrências, o contexto é de devastação causada por investida militar.

¹³ O substantivo y'šimōn, sem o artigo, costuma referir-se a uma área deserta (Is 43.19, 20; Sl 68.8; 78.40; 106.14; 107.4). À exceção de Sl 68.8, y'šimōn aparece em paralelo com mid'bār nas demais ocorrências, como é também o caso em Dt 32.10. Considere-se, porém, que a raiz yāšam (“estar desolado”) é empregada algumas vezes em Ezequiel para indicar a devastação causada por intervenção militar (Ez 6.6; 12.19; 19.7). É plausível, portanto, que o vocábulo y'šimōn possa ser interpretado como desolação causada por um exército. Seria o caso em Dt 32.10?

¹⁴ Dreher (2002, p. 95) assinala que a raiz rākab indicaria o ato de “subir”, ao carro ou ao cavalo. De fato, como explica White (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1427), o rékeb era o carro de combate puxado a cavalo. Destaque-se a seguinte acepção para o hifil de rākab (KIRST, 2003, p. 228): “fazer andar (em carro de guerra)”. Tratar-se-ia aqui de algum tipo de incursão militar ou intervenção governamental?

¹⁵ O substantivo bāmâ, no tocante ao seu uso em Dt 32.13, normalmente recebe a acepção básica de “lugar alto”. No léxico de Koehler e Baumgartner (1994, p. 136), aparecem mountain ridge (“cume de montanha”) e hill (“colina”). Schökel (1997, p. 106) traz “altura”, “dorso”. Em A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 119), o significado high places (“lugares altos”) atribuído ao vocábulo recebe igualmente a delimitação battle-fields (“campos de batalha”), a qual parece ser apontada como possibilidade para Dt 32.13. Refina-se, inclusive, a definição do seguinte modo: the chief places of the land giving possession, victory, dominion (“os lugares mais ilustres do território dados em posse, vitória, domínio”) [tradução nossa]. Chouraqui (1997, p. 321) assume essa interpretação, afirmando que a expressão bām^awtē^{ares} refere-se às montanhas que os hebreus conquistaram. Dt 32.13 certamente evoca as conquistas

- 13aβ e ele comeu os produtos do campo.
 13ba E ele o fez mamar o mel do rochedo,
 13bβ e o azeite¹⁶ da rocha pederneira;
 14aa a coalhada de vaca e o leite da ovelha
 14aβ com a gordura de cordeiros e carneiros, filhos de Basã, e bodes,
 14aγ com a gordura dos rins do trigo;
 14b e do sangue da uva bebes vinho.
 15aa E engordou Y^ešurûn¹⁷, e deu coices.
 15aβ Engordaste, engrossaste, ficaste cevado¹⁸.
 15ba E abandonou ^Elôhâ, (que) o fez,
 15bβ e menosprezou a Rocha da sua salvação.
 16a Provocaram-lhe ciúme com estranhos,
 16b com abominações provocaram-lhe irritação.
 17aa Fizeram abates para os Šêdîm, não 'Elôhâ;
 17aβ uns ^elôhîm (que) não penetraram,
 17ba uns novos, (que) há pouco entraram,
 17bβ não se arrepiaram deles vossos pais.
 18a A Rocha (que) te deu à luz esqueceste,
 18b e olvidaste ^El, (que) se contorce te parindo¹⁹.
 19a E YHWH viu, e desprezou
 19b por causa da provocação de seus filhos e suas filhas.
 20aa E disse: Farei esconder minhas faces deles.
 20aβ Verei o que (será) atrás deles.
 20ba Sim, uma geração de subversões, eles;
 20bβ filhos, não (há) sustentação neles.

militares de Israel em sua marcha de entrada na Palestina, tema muito importante na história deuteronomista (Dt 2.24 – 3.22; 9.1-6; 11.22-25; 29.1-7; 31.1-8; Js 1 – 12). Todavia, a questão dos bāmôt, enquanto lugares de culto, é igualmente objeto da atenção dos deuteronomistas (cf. especialmente Dt 33.29; 1Rs 13.1s; 2Rs 17.5-12; 18.1-4; 21.1-4; 23.4-20). Além disso, o protesto de Dt 32 contra a infidelidade de Israel a YHWH provavelmente sugere que os bāmôt do versículo 13 possuem conotação religiosa.

¹⁶ De acordo com Austel (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1584), o substantivo šémen, oriundo da raiz šāmēn (“ser gordo”, “engordar”), geralmente se refere ao azeite de oliva.

¹⁷ Conforme Wiseman (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 684-687), tanto o substantivo y^ešurûn quanto o adjetivo yāšār (“reto”; cf. 32.4bβ) provêm de yāšar, “ser plano, reto, direito”. Parece claro que, com esse nome, pretende-se estabelecer o parâmetro para a identidade de Israel: a retidão de YHWH.

¹⁸ Tradução da raiz kâšâ a partir de Schökel (1997, p. 327).

¹⁹ Segundo Bowling (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 437-439), a raiz ḥûl/ḥîl, no tronco qal (simples), indica a ação de fazer movimentos circulares e, no polel (ativo intensivo), a contorção provocada pelas dores de parto.

- 21a α Eles me provocaram ciúme com um não *Ēl*;
 21a β provocaram-me irritação com suas brumas²⁰.
 21ba E eu lhes provocarei ciúme com uma não população;
 21b β com um povo tolo lhes provocarei irritação.
 22a α Sim, um fogo acendeu em meu nariz,
 22a β e queimará até o *Š^e'ól*, o mais baixo,
 22ba e comerá a terra e os produtos dela,
 22b β e incendiará as fundações das montanhas.
 23a Amontoarei sobre eles desgraças;
 23b minhas flechas esgotarei contra eles;
 24a (ficarão) enfraquecidos da fome e combatidos de Réšep e do Qéteb amargo;
 24ba e o dente das feras enviarei contra eles
 24b β com o veneno dos rastejantes do pó.
 25a α Do lado de fora, desfilhará a espada
 25a β e, nos quartos, pavor,
 25ba tanto moços quanto moças virgens,
 25b β o que mama com o homem velho.

2.2 Delimitação do texto

Dt 32.1-25 é um recorte extraído do conjunto literário mais amplo conhecido como “Cântico de Moisés” (Dt 31.30 – 32.44). O “Cântico de Moisés” está inserido numa sequência de textos narrativos de procedência aparentemente diversa (capítulo 31), sendo que alguns trechos, de origem deuteronomista (31.16-22, 28-30), pretendem servir-lhe de introdução (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 296). Não obstante, o estilo poético da composição justifica considerá-la uma unidade textual.

As marcas narrativas que anunciam e põem termo ao poema (31.30 e 32.44) permitem, por causa de seu tipo textual, que sejam eliminadas do recorte proposto inicialmente. A peça literária tomada para análise começa, por conseguinte, em 32.1.

O limite final do recorte pode ser explicado através da exposição da estrutura literária, a qual, até esse ponto, imita a “palavra de desgraça” encontrada nos livros proféticos. Silva (2000, p. 196) expõe os elementos desse tipo de pronunciamento: a) Convite para escutar

²⁰ Em A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 210s), fornecem-se, para o substantivo *hébel*, as acepções vapour (“vapor”, “bruma”) e breath (“hálito”). Esclarece-se que, em Dt 32.21, *hébel* refere-se a “falsos deuses” (false gods).

(32.1-4); b) Fundamentação da acusação (32.5-7); c) Desenvolvimento da acusação (32.8-18); d) Anúncio do juízo (32.19-25).

2.3 Estrutura do texto

O texto constrói-se mediante o desdobramento da estrutura da palavra profética:

CONVITE PARA ESCUTAR (32.1-4)
I – Convocação dos ouvintes: os céus e a terra (1s).
II – Apresentação do tema central do discurso: proclamação do nome de YHWH (3s).
FUNDAMENTAÇÃO DA ACUSAÇÃO (32.5-7)
III – Acusação geral: Jacó/Israel é um filho ingrato (5s).
IV – Fundamentação: Evocação da tradição histórica (7).
DESENVOLVIMENTO DA ACUSAÇÃO (32.8-18)
V – Apresentação da tradição pré-cósmica (mítica): Jacó/Israel foi dado como herança a YHWH (8s).
VI – Apresentação da tradição cósmica (histórica):
VI.1’ – YHWH acha Jacó/Israel no deserto e cuida dele (10s).
VI.2 – YHWH sozinho guia Jacó/Israel (12).
VI.1’’ – YHWH alimenta Jacó/Israel com os produtos do campo e dos animais (13s).
VI.3 – Jacó/Israel abandona YHWH, voltando-se para * <i>lōhîm</i> recém-chegados (15-18).
ANÚNCIO DO JUÍZO (32.19-25)
VII – A reação de YHWH: fúria e rejeição de Jacó/Israel (19s).
VIII – A sentença de YHWH:
VIII.1 – YHWH provocará a irritação de Jacó/Israel através de um povo tolo (21).
VIII.2 – YHWH incendiará a terra e seus produtos (22).
VIII.3 – YHWH punirá Jacó/Israel mediante a fome, o <i>Réšep</i> , o Qéteb, as feras e o veneno do rastejante (23s).
VIII.4 – YHWH atingirá crianças, jovens e idosos com a espada e o pavor (25).

2.4 Integridade e coesão do texto

Percebem-se algumas marcas literárias e teológicas que poderiam indicar diferentes etapas de composição.

O trecho 32.1-7 talvez seja o mais recente. Há semelhanças com a linguagem do Dêutero-Isaías (Is 44.2; 45.8) e do Trito-Isaías (Is 63.16; 64.7). O fragmento deixado de fora da análise, 32.26-43, pode pertencer à(s) mesma(s) mão(s): enfatiza a fé monoteísta em

YHWH, ao modo do Dêutero-Isaías (Dt 32.39; cf. Is 43.10), e a restauração de Israel (Dt 32.43). Se 32.1-7 e 32.26-43 compartilham a autoria, o monoteísmo expresso poderia explicar o fato de os *Še‘îrîm* (antigas divindades relacionadas às tempestades, conforme se verá abaixo) estarem completamente despersonalizados em 32.2ba.

O trecho 32.8s talvez seja mais antigo, considerando o provável mito cananeu da divisão dos povos entre os deuses, os quais compõem uma assembleia presidida por um Deus Supremo (*Elyôn*). Mesmo aqui, percebe-se ainda serem Elyôn e YHWH distintos (SMITH, 2006, p. 161s). Tal é a introdução de 32.10-25, trecho que será examinado mais adiante e pode representar uma reinterpretação da religião cananeia, promovida por Manassés, mas, aqui, dirigida pelos deuteronomistas contra o seu governo.

3. Análise redacional

Embora seja um texto construído em momentos históricos distintos, é necessário avaliar o Cântico no contexto literário que ocupa atualmente no livro de Deuterônomo.

3.1 Contexto menor

O contexto menor de Dt 32.1-43 deve ser localizado em 31.28-30 e 32.44-47. Em Dt 31.28s, Moisés convoca os anciãos e os escribas de Israel para falar-lhes “estas palavras” (alusão ao Cântico a seguir) e tomar os céus e a terra como testemunhas contra eles. O desfecho desse fragmento é provavelmente exílico, evocando já o juízo sobre Israel por ter abandonado YHWH e provocado sua irritação (cf. a caracterização daquilo que Josias combate em 2Rs 23.19). Dt 31.30 e 32.44 enquadram o Cântico, diferindo na menção a Josué nesse último versículo. O primeiro fragmento pode estar ligado redacionalmente a Dt 31.19-22 e o segundo, a Dt 31.23.

Em 32.45-47, Moisés adverte Israel quanto às palavras da Lei, por meio da qual somente poderá atravessar para a terra da promessa. Essa relação entre Lei e posse da terra denunciaria uma origem exílica para o trecho.

A função de Dt 32 em seu contexto menor é desenvolver o tema da culpa de Israel, aludido em 31.28-30, e reforçar a importância da Lei para aqueles que devem retornar à terra, conforme 32.45-47.

3.2 Contexto maior

O contexto maior de Dt 32.1-44 é Dt 31 – 34, bloco literário no qual se descreve a morte de Moisés e sua sucessão por Josué antes da entrada na terra da promessa.

A função de Dt 32 em seu contexto maior é provavelmente servir à propaganda judaica pós-exílica relacionada à Lei como elemento fundamental de coesão para Israel na terra. Posto na boca de Moisés, o Cântico de Dt 32 representa um testemunho dos benefícios da fidelidade e dos prejuízos do abandono a YHWH.

4. Análise da forma

A Análise da forma envolve determinar o gênero literário da composição e o seu ambiente de origem (*Sitz im Leben*).

4.1 Análise do gênero literário

Conforme mencionado anteriormente, Dt 32.1-25 imita a “palavra de desgraça” encontrada nos livros proféticos: a) Convite para escutar (32.1-4); b) Fundamentação da acusação (32.5-7); c) Desenvolvimento da acusação (32.8-18); d) Anúncio do juízo (32.19-25).

4.2 *Sitz im Leben*

4.2.1 A situação política de Judá na primeira metade do século VII AEC

Na primeira metade do século VII AEC, a Assíria chegara ao apogeu do seu poder no Antigo Oriente Próximo (MILLER; HAYES, 1986, p. 365). Particularmente interessados no controle da costa marítima do Mediterrâneo ocidental, os assírios, sob Esarhaddon (680 – 669 AEC), conduziram campanhas contra as cidades de Tiro e Sidom (na vizinhança desta última foi construído o centro comercial e administrativo de Kar-Esarhaddon [Porto de Esarhaddon]), além de pressionarem o governador etíope do Egito, Tirhakah (690 – 664 AEC), a manter-se confinado às suas fronteiras (MILLER; HAYES, 1986, p. 366). O prisma hexagonal de Esarhaddon (col. V,73 – VI,1), datado de 673/2 AEC, conta como o rei assírio fez “22 reis de Hatti” transportarem para Nínive materiais de construção para o seu palácio

(PRITCHARD, 1955, p. 291).²¹ Entre eles estava *Me-na-si-i šar {âlu}Ia-u-di*, Manassés, rei de Judá.

Manassés (697 – 642 AEC) foi leal vassalo da Assíria (LOWERY, 2004, p. 251). Segundo as exigências impostas aos povos submetidos à vassalagem²², “[...] Manassés pagou tributos pesados à Assíria, enviou tropas judaítas em expedições imperiais e forneceu materiais e mão-de-obra para projetos de construção (LOWERY, 2004, p. 251). Conforme diz Donner (2010, p. 381), o relato deuteronomista sobre Manassés (2Rs 21.1-18), elaborado de modo a contrapô-lo exatamente a Josias (640 – 609 AEC), pinta-o negativamente como um governante agressivamente repressivo (cf. v. 16). De fato, o rei judaíta não deve ter tido outra escolha senão esforçar-se por debelar quaisquer tentativas de revolta contra a Assíria, uma vez que a aparelhagem político-militar do suserano (tropas, oficiais, informantes) certamente marcava forte presença na corte de Jerusalém (MILLER; HAYES, 1986, p. 372).

De acordo com Finkelstein e Silberman (2003, p. 356-364), a queda do Reino do Norte (722 AEC) e a presença do poder estatal assírio proporcionaram o crescimento populacional, econômico e cultural de Judá. Manassés procurou integrar Judá na economia mundial assíria. Importantes rotas de caravanas comerciais entre o Mediterrâneo, a Arábia e a Assíria passavam por Judá: comercializavam-se incenso, azeite, uvas e grãos. Além disso, parece que proporcionou a exploração das zonas áridas mais ao sul do território, compensando a perda das terras agrícolas a oeste por ocasião da campanha de Senaqueribe à época de Ezequias. Para angariar a simpatia dos assírios e o apoio da população judaíta das áreas rurais, Manassés permitiu a prática dos cultos nos santuários ao ar livre, às divindades cananeias (Baal, Asherá) e mesopotâmicas (sol, lua e as estrelas). Essas medidas aparentemente despertaram o interesse assírio pela recuperação do Estado vassalo, que teve sua carga tributária reduzida (como comprova um documento da época). Pode-se dizer que a política de Manassés proporcionou um longo período de paz para Judá.

²¹ Para o texto completo do prisma de Esarhaddon, cf. THE ESARHADDON PRISM / LIBRARY OF ASHURBANIPAL. The British Museum.

http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_details.aspx?objectId=291290&partid=1&output=Places%2F!!%2FOR%2F!!%2F36572%2F!!%2F36572-1-5%2F!!%2FNamed+in+inscription+River+Tigris%2F!!%2F%2F!!%2F%2F!!%2F&orig=%2Fresearch%2Fsearch_the_collection_database%2Fadvanced_search.aspx¤tPage=1&numpages=10. Acesso em: 29 jun. 2012.

²² De acordo com Donner (2010, p. 342s, 369-375) e Miller e Hayes (1986, p. 371), desde Tiglate-Pileser III (744 – 727 AEC), os assírios executavam uma política de aniquilamento da autonomia dos Estados vassalos em três estágios. No primeiro, impunha-se o fornecimento de tributos e tropas auxiliares; no segundo, aplicado após haver ocorrência de conspiração, eliminava-se o governante, instalava-se um dinasta pró-assírio e anexava-se parte do território como província assíria; no terceiro, resultante de nova conspiração, liquidava-se a autonomia política do Estado vassalo, transformado em província assíria com administrador e corpo de funcionários assírios além de haver deportação da elite nativa e instalação de colonos estrangeiros. Por ter participado de uma coalizão antiassíria com Estados do sul da Palestina, Ezequias (727 – 698 AEC), pai de Manassés, foi submetido por Senaqueribe (704 – 681 AEC) ao segundo estágio de vassalagem.

Conforme o relato do prisma de Esarhaddon, Manassés participou do transporte não só de materiais de construção para Nínive, mas também de estátuas de deidades protetoras, referidas como *lamassê{pl} šedê{pl}*, isto é, *Lamassû* e *Šēdu* (col. V, 77).

4.2.2 O Šēdu e os Šēdîm

As palavras *lamassû* e *šēdu* denotavam os colossais touros ou leões alados de cabeça humana e barba encaracolada que exerciam a função de guardiões apotropaicos de cada lado dos portões dos palácios reais neoassírios (RITTER, 2012). Em outras palavras, mantinham afastados os demônios capazes de provocar males (LEICK, 2003, p. 251).

Segundo Ritter (2012), a aparição dessa representação típica do *lamassû/šēdu* começa no 1º milênio AEC. A maioria desses colossos foi escavada em Nimrud, Khorsabad e Nínive, onde protegiam os palácios dos principais reis assírios, desde Ashurnasirpal II (883 – 859 AEC) até Esarhaddon.

Em Dt 32.17, encontra-se aparentemente uma forma hebraica da palavra *šēdu*: *šēdîm*. Em *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1978, p. 993), afirma justamente que *šēdîm* é um vocábulo emprestado do acádico *šēdu*, confirmando, inclusive, que este último refere-se a um espírito protetor representado como um touro colossal. Contudo, tanto em Dt 32.17 como no Sl 106.37, os *šēdîm* são qualificados negativamente. Aliás, a LXX verte a palavra pelo termo *δαίμόνια*. Por que o *šēdu* passa de guardião protetor para ser maligno?

4.2.3 Deuteronômio 32 como crítica teológica à política e à religiosidade judaíta no século VII AEC

Dt 32, conhecido como “Cântico de Moisés”, é uma peça literária que descreve a benignidade de YHWH sendo contraposta pela infidelidade de Israel. Alguns indícios poderiam sugerir que esse poema representaria, pelo menos em parte, uma crítica teológica à política e à religião judaíta à época de Manassés. Römer (2008, p. 181), que postula três edições para a História Deuteronomista (período neoassírio, período do exílio babilônico e período pós-exílico sob os persas), localiza Dt 32 no período persa, considerando-o uma adição no processo que separou o Deuteronômio da História Deuteronomista e editou o Pentateuco. Embora as referências ao exílio e à restauração sejam claras em Dt 32 (cf. 26-43), isso não impede que tenha havido algum núcleo anterior produzido durante a época de Josias

(portanto, no período neoassírio) a fim de legitimar sua reforma perante a situação criada pelo governo de Manassés. O poema teria sido atualizado no período persa à luz da nova situação dos repatriados judaítas. Aliás, é preciso lembrar que, do ponto de vista da leitura deuteronomista dos acontecimentos, foram as ações de Manassés a causa do exílio de Judá (2Rs 21.10-15; 23.26s). Sugere-se que, ao menos, Dt 32.10-25 possa consistir numa crítica que tem em vista o período específico de Manassés.

Na composição, diz-se que, quando YHWH o guiava, não havia com Israel “um deus estrangeiro” [*nekar*] (12). Do mesmo modo, atribui-se à bênção de YHWH, entre outros produtos agrícolas, os grãos, o azeite e as uvas (13s). Logo a seguir, acusa-se Israel de abandonar “a Rocha da sua salvação” em favor de “abominações estrangeiras” [*zarîm*] (16). Então, afirma-se que “fizeram abates para os Šēdîm, não ’Elôhâ; uns ’*lôhîm* (que) [os israelitas] não penetraram (isto é, conheceram), uns [’*lôhîm*] novos, (que) há pouco entraram, não se arrepiaram deles vossos pais” (17).

O quadro é muito semelhante ao que aconteceu na época de Manassés: após a debilidade causada pela campanha de Senaqueribe, o país foi sendo recuperado economicamente, porém ao preço da submissão do rei judaíta ao poder assírio. Os comentários à tradução do texto (32.10-14) que mencionam a desolação da terra por uma possível intervenção militar poderiam ser uma referência ao arraso causado por Senaqueribe em Judá na época de Ezequias. Como vassalo fiel dos assírios, porém, Manassés promoveu a entrada maciça dos símbolos religiosos estrangeiros em Judá a fim de atrair os favores dos soberanos. É possível, então, que a expressão “fizeram abates para os Šēdîm” sinalize a política de Manassés de submissão total ao soberano assírio, cujo poder era protegido (e legitimado) pelos *šēdu*. As formas de culto honravam os *šēdu/šēdîm*, ou seja, o rei da Assíria, não YHWH. O autor deuteronomista atribui a prosperidade a YHWH, mas recrimina a política de Manassés, na verdade, responsável pelo avanço econômico. Interessante que, conforme mencionado anteriormente, Manassés tenha sido relacionado como colaborador para o transporte de estátuas do *šēdu* para o palácio de Esarhaddon em Nínive.

As medidas de Manassés envolveram igualmente a promoção de cultos cananeus. Dt 32 menciona três palavras originalmente vinculadas a divindades cananeias: Šē’*îrîm* (2), Réšep e Qéteb (24). Todas teriam passado por um processo teológico de despersonalização, ficando associadas ou à bênção (Šē’*îrîm*) ou ao juízo de YHWH (Réšep e Qéteb).

Os Šē’*îrîm*, de acordo com a literatura sacerdotal (Lv 17.7), recebiam abates em campo aberto e, segundo informação do deuteronomista, seus altares em Jerusalém foram alvo da

reforma de Josias (2Rs 23.8).²³ Esses altares certamente haviam sido autorizados por Manassés. De acordo com Eynikel (1996, p. 236-238), os *š^e‘îrîm* seriam criaturas cabeludas que habitavam lugares inóspitos e malignamente ameaçavam as pessoas com ventos tempestuosos. O deuteronomista despersionaliza-os, transformando a palavra em mero elemento poético para descrever as chuvas abundantes (*r^e bîbîm*), imagem para “aquilo que Moisés recebera”, isto é, a palavra de YHWH, única fonte das bênçãos desfrutadas por Israel (Dt 32.1-9).

Réšep e Qéteb desaparecem aqui por trás dos fenômenos aos quais estavam associados (“febre” e “destruição”). Quanto ao primeiro, uma das mais populares divindades semíticas (venerada na Síria, na Palestina e no Egito), Xella (TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 701) esclarece que estava associado às batalhas, como divindade protetora, e às doenças. O segundo, conforme Wyatt (TOORN; BECKING; HORST, 1999, p. 673s), aparentemente é atestado em Ugarit e talvez se vinculasse a Mot, divindade do mundo dos mortos. O deuteronomista despersionaliza *Réšep e Qéteb*, fazendo-os instrumentos do castigo de YHWH sobre Israel (ver outros exemplos em Ex 5.3; Lv 26.25; Dt 32.24; Is 28.2; Os 13.14; Hc 3.5; Sl 76.4; 78.48; 91.6; Jó 5.7; Ct 8.6).

Conclusão

Este artigo apresentou uma análise exegética de Dt 32.1-25, com destaque para a interpretação da figura dos *šēdîm*.

Na primeira parte, estabeleceu-se, através da crítica textual, o texto hebraico para a exegese. Chamou-se a atenção para o versículo 8 que introduz os *b^enê ‘ēl* e sinaliza uma antiga herança mitológica cananeia.

Na segunda parte, realizou-se uma análise literária do texto. Após a segmentação, apresentaram-se uma proposta de tradução e um esquema estrutural, seguindo-se uma discussão de sua integridade e coesão. Perceberam-se algumas marcas que poderiam indicar diferentes etapas de composição. O trecho 32.8s talvez seja mais antigo, considerando o provável mito cananeu da divisão dos povos entre os deuses. Por outro lado, 32.10-25 constituiria uma crítica, do final do século VII AEC, ao período de Manassés.

Na terceira parte, procedeu-se à análise da redação do texto a fim de situá-lo em seu contexto literário atual. A função de Dt 32 em seu contexto menor é desenvolver o tema da

²³ O aparato crítico da BHS propõe corrigir “lugares altos dos portões” (*bāmôt hašš^e‘ārîm*) para “lugares altos dos *š^e‘îrîm* (*bāmôt hašš^e‘îrîm*).

culpa de Israel, aludido em 31.28-30, e reforçar a importância da Lei para aqueles que devem retornar à terra, conforme 32.45-47. A função de Dt 32 em seu contexto maior é provavelmente servir à propaganda judaica pós-exílica relacionada à Lei como elemento fundamental de coesão para Israel na terra. Posto na boca de Moisés, o Cântico de Dt 32 representa um testemunho dos benefícios da fidelidade e dos prejuízos do abandono a YHWH.

Na quarta parte, foi feita a análise da forma do texto, procurando determinar seu gênero literário e ambiente de origem. Quanto ao gênero literário, Dt 32.1-25 imita a “palavra de desgraça” encontrada nos livros proféticos: a) Convite para escutar (32.1-4); b) Fundamentação da acusação (32.5-7); c) Desenvolvimento da acusação (32.8-18); d) Anúncio do juízo (32.19-25).

Os versículos 10-25 de Dt 32 seriam, quiçá, oriundos do final do período neoassírio. A composição, naquilo que corresponde a essa época, recriminaria a política de Manassés, cujas medidas econômicas e religiosas visavam à recuperação de Judá após a devastação de Senaqueribe nos dias de Ezequias. Sua lealdade à Assíria teria ficado registrada, mediante protesto deuteronomista, na menção aos *Šēdīm*, por trás dos quais estavam os *šēdu*, as divindades protetoras dos reis assírios. Para o deuteronomista, estar ao lado dos assírios era estar contra YHWH, o verdadeiro responsável pelas bênçãos hauridas da administração de Manassés.

A crítica deuteronomista voltou-se também contra a diversidade religiosa expressa em formas da religião cananeia difundidas por Manassés em Judá. Traços dessa religião podem ser detectados no uso das palavras *Šē‘îrîm*, *Réšep* e *Qéteb*. Os primeiros foram despersonalizados, tornando-se apenas manifestações naturais que concretizam a bênção de YHWH. O segundo e o terceiro, subordinados a YHWH para a execução do juízo deste sobre Israel.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9.

- BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13.
- BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1978. 1127 p.
- CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Palavras (Deuteronômio)*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2010. v. 2.
- DREHER, Carlos A. *A constituição dos exércitos no Reino de Israel*. São Leopoldo: Cebi; São Paulo: Paulus, 2002.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata opera H. P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- EYNIKEL, Erik. *The Reform of King Josiah and the composition of the Deuteronomistic history*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998
- JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. Tomo 1.
- KIRST, Nelson et. al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994. v. 1.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1995. v. 2.
- LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LOWERY, Richard H. *Os reis reformadores*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MILLER, J. Maxwell; HAYES, John H. *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. Princenton: Princenton University Press, 1955.
- RITTER, Nils C. Human-headed winged bull. *Iconography of Deities in the Ancient Near East: an Iconographic Dictionary with special emphasis on first-millennium BCE*

Palestine/Israel. Last Revision: November 2nd 2010. Disponível em:
<http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublication_3.php>. Acesso em: 04 jul. 2012.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANDERS, Paul. *The provenance of Deuteronomy 32*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1996.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*. São Paulo: Paulus, 2006.

THE ESARHADDON PRISM / LIBRARY OF ASHURBANIPAL. *The British Museum*.

Disponível em:

<http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_details.aspx?objectId=291290&partid=1&output=Places%2F!!%2FOR%2F!!%2F36572%2F!%2F36572-1-5%2F!%2FNamed+in+inscription+River+Tigris%2F!%2F%2F!!%2F%2F!!!%2F&orig=%2Fresearch%2Fsearch_the_collection_database%2Fadvanced_search.aspx¤tPage=1&numpages=10>. Acesso em: 29 jun. 2012.

TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

ZENGER, Erich et. al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

O PRÉ-EXÍLIO IMEDIATO E O EXÍLIO BABILÔNICO: UMA LEITURA PARALELA DE 2 Rs 25,1-21, Jr 39,1-10 E 2 Cr 36,1-21.

*Alessandra Serra Viegas**

Resumo

Cada sociedade *escreve* e *re-escreve* seus textos a partir da visão que possui de seu *contexto social de produção*, de seu *Sitz im Leben*, ou, nas palavras de Paul Ricoeur, do *mundo do(s) autor(es)*. No ambiente bíblico tal fato é potencializado, já que há uma mensagem comunicativa a ser *re-passada*, e que envolve a fé de um povo em um Deus que *des-vela* sua Palavra *paideticamente*. Assim, o presente trabalho visa a colocar em paralelo os textos de 2 Rs 25,1-21, Jr 39,1-10 e 2 Cr 36,1-21 e demonstrar – tendo como metodologia o estudo e a análise comparativos – os pontos de continuidade e de descontinuidade entre os textos e, ainda, apontar as idiossincrasias de cada um deles de acordo com os ambientes em que foram produzidos e com a intencionalidade de cada autor(es). Com isto, pode-se trazer a lume a discussão e a avaliação das diferentes perspectivas dos textos em estudo sob os pontos de vista literário e teológico, bem como apontar algumas conclusões acerca da correlação entre os elementos intrínsecos à *tessitura* dos textos e o ponto de vista de seus autores na *configuração* dos mesmos.

Palavras-chave: Exílio babilônico. *Sitz im Leben*. Leitura comparativa.

Introdução

De acordo com os estudos de teoria da literatura de Jonathan Culler (1999), o texto que o leitor tem em mãos é sempre obra de uma ideologia dominante do período no qual aquele foi escrito ou compilado. Ou, ao invés, o texto é produto transgressor que quer revoltar-se contra essa ideologia, a qual não permite a liberdade de se escrever o que se pensa¹. Em se tratando do texto bíblico e, como nos adverte o historiador Marc Bloch (2001) de que nunca chegaremos ao fato histórico em si mesmo, torna-se complexo concordar ou discordar de uma ou da outra posição de Culler relativas à intencionalidade do texto quanto a seu público ouvinte-leitor. Não obstante, a partir de uma metodologia comparativa perceber-se-á, na análise sucinta dos textos a seguir, que por trás da composição e da forma como cada

* Doutoranda em Teologia pela PUC-Rio na área de Teologia Bíblica. Orientador: Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes. Para contato, acesse o e-mail: aleviegas33@yahoo.com.br

¹ Discutindo o valor dos estudos culturais e sua intersecção com o papel da literatura na sociedade, Jonathan Culler aponta esta – a literatura – como uma instituição paradoxal que, concomitantemente, é o veículo de ideologia e o instrumento para a sua anulação, pois produz algo que segue as convenções, mas também zomba delas, indo além; é o ruído da cultura assim como sua informação, vivendo de expor e de criticar os seus próprios limites. O que Culler nos mostra é a arte que enxerga o pensamento da sociedade que retrata e transborda-o, transcende-o, pensando o impensado que pode trazer como corolário grandes transformações no *Sitz im Leben* dessa mesma arte. Sendo assim, paradoxos e antíteses encontrados na estrutura estilística de um texto podem denotar bem mais do que uma boa construção sintática ou literária (CULLER, 1999, pp.45-47).

um deles se apresenta, há uma ideologia intrínseca, como se um (ou um grupo de) mecenas com objetivos próprios, especificasse ao(s) autor(es) de cada texto a que linha seguir, a quem enfatizar, a quem deixar em segundo plano, que movimento ou colorido dar à *tessitura* do que está sendo escrito.

Os três textos narram o pré-exílio imediato babilônico, entretanto, cada um nos apresenta um *Sitz im Leben*² específico, a partir do momento em que atentamos em alguns detalhes que surgem em primeiro ou em segundo plano na estrutura de cada texto. A este respeito, é preciso que explicitemos a importância destes planos ‘narrativos’ conforme a metodologia aplicada por Alviero Niccacci (1990, pp.20-21)³ ao texto hebraico. Niccacci aponta que o primeiro plano da “atitude linguística” é o *plano do discurso*, no qual se encontram informações essenciais do texto⁴; o segundo plano é o *plano da narrativa*, no qual observamos detalhes que corroboram a importância do que está no discurso⁵.

Quanto à especificidade de cada um dos textos, é mister, ainda, trazer dois conceitos importantes criados por Paul Ricoeur. A partir do ato de leitura (ou de atenta audição) dois mundos se unem em uma experiência temporal: ao *mundo do texto* acresce-se o *mundo do leitor* – não nos esquecendo de que o mundo do texto reflete o que o autor captou de seu mundo próprio. Durante a leitura (ou audição) o mundo físico e o mundo fictício se encontram, e o (ouvinte-)leitor vivencia o *mundo do texto*, sobre o qual descobrir e inventar são atitudes corolárias. Descobrir, porque no discurso há referências que lhe permitem tal ato; inventar, pois há lacunas no texto que se completam quando a leitura é efetivada. Nesse ponto, Ricoeur defende o conceito de *mundo do texto*, apontando que o que se deve, de fato, interpretar num texto é uma proposta de mundo, um mundo tal em que o ouvinte-leitor possa habitar e nele projetar um de seus possíveis mais próprios, o mundo próprio a esse texto único (RICOEUR, 1986, p.122).

Nada mais próprio do que o ouvinte-leitor dos textos a seguir, *receber*, em seu mundo, a proposta trazida pelo(s) autor(es). Com as aberturas intrínsecas ao texto, o ouvinte-leitor

² Termo cunhado pelos exegetas alemães, que estudaremos também à frente. *Sitz* quer dizer lugar, assento e *im Leben*, na vida. Literalmente *Sitz im Leben* significa, pois, lugar da vida, embora alguns autores prefiram outras traduções, como lugar de origem, lugar vivencial, situação geratriz, ambiente vital ou contexto histórico (WEGNER, 1998). Quanto aos seus estudos na escola francesa de Análise do Discurso, a pesquisadora Eni Orlandi cunhou o termo contexto social de produção (1988), para aplicar aos estudos históricos. Tal termo abarca, grosso modo, o mesmo alcance semântico do termo alemão *Sitz im Leben*.

³ Niccacci aplica ao texto hebraico o que Weinrich fizera com o texto em inglês: dividindo a ‘atitude linguística’ em dois grupos. No grupo I temos o discurso ou comentário, no qual prevalecem a 1ª e a 2ª pessoas verbais e são encontrados os tempos presente, presente perfeito e futuro. No grupo II, há a narrativa, na 3ª pessoa, e os tempos verbais prevalentes são o imperfeito, o passado simples, o passado perfeito e o condicional (NICCACCI, 1990, pp.19-20).

⁴ Neste prevalecem as formas volitivas, as frases simples nominais, o *x-yiqitol* indicativo, o *weqatal* e o *(x)qatal*.

⁵ Aqui encontramos o *wayyiqitol* e o *waw-x-qatal*.

parte das experiências de sentido que este discurso lhe proporciona e a ele conduz, bem como traz a si a reflexão de como projetar e, efetivamente, cumprir, em sua realidade, o resultado do caráter *paidético* que o texto lhe permitiu interpretar. Isto se dá a partir do ensinamento teológico acerca do Deus que tudo vê e envia juízo ao seu povo, seja de modo explícito, seja nas entrelinhas. Passemos aos textos.

1 A presença e a ausência de YHWH na narrativa – Jeremias 39,1-10 e 2 Reis 25,1-21

Primeiramente, o fato que chama a atenção do leitor que fizer uma análise comparativa, está bem claro: o texto de Jeremias mostra uma perspectiva não religiosa. Em nenhum momento YHWH é citado. Ele não faz parte da ação nem em primeiro, nem em segundo plano⁶. Tudo acontece e YHWH não toma conhecimento nem agindo, nem trazendo juízo ao seu povo. Em contrapartida, 2 Reis 24,20, isto é, o texto imediatamente anterior ao que estamos analisando, assevera: “Sim, por causa da ira de YHWH (isso) aconteceu a Jerusalém e a Judá, até o expulsar [a Sedecias] dele com eles [os que estavam em Jerusalém e Judá] de sua presença”. A partir daí, pode-se perceber que, para o texto de 2 Reis, a avaliação teológica é o que conta e o que dá a explicação para tudo o que ocorrera a Jerusalém e a Judá, ou seja, YHWH se irou e aconteceu a expulsão e a deportação do povo, bem como as mortes que os versos adiante narrarão. O julgamento teológico de 2 Reis, a partir do qual toda a ação de juízo ocorrerá, está bem marcado em 24,19⁷: [Sedecias] fez mal aos olhos de YHWH!

Os textos de 2 Reis 25,1 e Jeremias 39,1 se assemelham quanto à data do assédio de Nabucodonosor e de seu exército. 2 Reis 25,2 diz que a cidade entrou em aflição *até* o décimo ou décimo primeiro ano de Sedecias. Jeremias 39,2 aponta com mais precisão cronológica que a cidade foi aberta “no 11º ano de Sedecias, no 4º mês, no dia 9 do mês”. 2 Reis 25,3 omite o mês, todavia traz o dia – 9 – acrescentando, em primeiro plano, que “a fome recrudescera na cidade”, e em segundo, que “não havia pão para o povo da terra”.

Quanto aos “invasores” da cidade – os príncipes de Babilônia, o texto de Jeremias chama-os por seus nomes e, ainda mais, por seus nomes babilônicos, o que parece ter sido obra de um escriba que conhecida muito bem esta cultura.

Logo após, os dois textos apontam a fuga de Sedecias e dos homens de guerra de Judá. Em 2 Reis o texto diz que eles “tomaram o caminho da porta entre os muros que estão no

⁶ Conforme a metodologia de Niccacci.

⁷ E ainda em primeiro plano.

jardim do rei”. Jeremias é mais enfático: a fim de mostrar a ação vergonhosa dos mesmos, diz que Sedecias e os homens de guerra de Judá, ao virem os príncipes de Babilônia, *fugiram*.

Ambos os textos narram a perseguição do exército dos caldeus e a captura nas planícies (2 Reis) ou na estepe (Jeremias) de Jericó e o fato de Sedecias ser levado até Nabucodonosor, em Ribla, e ser pronunciada contra ele a sentença de morte. O interessante é que, em 2 Reis, Sedecias é chamado de *rei* duas vezes, em primeiro plano (versos 5 e 6). Em Jeremias, nos versos análogos (4 e 5), na primeira ocorrência Sedecias é substituído pelo referente “ele” e na segunda, simplesmente por seu nome. Tal fato aponta, ou se formos mais cautelosos, pode querer apontar que o texto de Jeremias reconhece somente a soberania de Nabucodonosor, pois das sete vezes que se refere a este, em seis se utiliza do termo “rei de Babilônia”⁸ (versos 1, 3, 5 e 6) e, em contrapartida, só nomeia Sedecias como “rei de Judá” duas vezes, em Jeremias 39,1.4, nas sete vezes em que se refere a ele. Ainda neste trecho, é relevante notar que, em Jeremias, é Nabucodonosor que pronuncia a sentença contra Sedecias, em Ribla, o que torna a narrativa muito mais histórica e corrobora a relevância do rei. Em 2 Reis usa-se a 3ª pessoa do plural – pronunciaram – o que na sintaxe da língua portuguesa denota o sujeito indeterminado, isto é, não sabemos quem praticou a ação – teriam sido os homens do exército dos caldeus? Não há como saber.

Surge então a questão dos filhos de Sedecias. Nenhum dos dois textos fala de sua captura e de sua ida a Ribla, causando uma lacuna em ambos. Fica claro que é o castigo de Sedecias que se quer pôr em evidência. Corroborando o dito supra, 2 Reis é mais rico em detalhes a fim de mostrar o castigo divino e aponta como os filhos de Sedecias são mortos diante dele: degolados. Jeremias apenas diz que são mortos, mas não aponta de que maneira. Por outro lado, Jeremias diz que foi o próprio rei de Babilônia que matou os filhos de Sedecias, enquanto 2 Reis incorre novamente no pronome de 3ª pessoa trazendo o sujeito indeterminado. Cada texto deixa claro *quem* quer enfatizar pela riqueza de detalhes referente ou a Sedecias (em 2 Reis) ou a Nabucodonosor (em Jeremias). Dando sequência, o agente do cegamento de Sedecias é o mesmo – o pronome *ele* – marcado como referente a Nabucodonosor nos dois textos. Outro fato que se mostra idêntico é a prisão de Sedecias com algemas (Jeremias detalha a quantidade – duas – e o material – bronze) e o verbo no hifil (causativo) dizendo: “e o fez ir” (2 Reis)/ “para fazê-lo ir” – o que não diz com certeza se Sedecias foi à Babilônia.

⁸ E em uma apenas do termo rei (verso 5).

Em seguida, temos o que se pode chamar de ocultamento total da religiosidade do povo de Judá em Jeremias: resumidamente, o texto só reserva um verso (39,8) para dizer o que aconteceu ao rei e ao povo: “os caldeus queimaram a casa do rei e a(s) casa(s) do povo e demoliram as muralhas de Jerusalém” e não menciona absolutamente nada sobre o templo. Por que tal omissão? Vai-se tornando cada vez mais clara a hipótese de que o texto de Jeremias tem ligação com um autor pró-babilônios, já que toda a ênfase do texto é posta na pessoa de Nabucodonosor e dos caldeus até mesmo na proporcionalidade da quantidade de versos dedicada a estes e ao detalhamento de suas ações em detrimento das ações e referentes ao povo de Judá.

Enquanto isso, 2 Reis faz questão de mencionar em detalhes toda a ação de Nebuzardan, o chefe da guarda de Nabucodonosor e dos caldeus ao seu serviço. O verso 8 trata com precisão cronológica a data da sua entrada em Jerusalém: “no 5º mês, no 7º dia do mês, no 19º ano de Nabucodonosor” em segundo plano na narrativa, lugar das circunstâncias temporais. A partir daí, elencam-se as ações, narradas nos versos 9-10 e 13-17: 1º) incendiou o templo de YHWH, o palácio do rei, todas as casas de Jerusalém e toda casa grande (armazéns? casas da aristocracia?); 2º) demoliu as muralhas de Jerusalém; 3º) os caldeus quebraram as colunas de bronze, as bases e o mar de bronze do templo de YHWH; 4º) tomaram todos os recipientes e objetos de bronze do templo⁹; 5º) tomaram as duas colunas, o mar único e as bases que Salomão fizera para o templo de YHWH, de modo que não havia peso em bronze para quantificar tais objetos. Somente levando em consideração os itens 4º e 5º, podemos levantar a hipótese de um forte indício de autoria sacerdotal no texto de 2 Reis – o detalhamento dos objetos e dos próprios componentes da estética do templo e a citação do nome de YHWH corroboram para este fato. A menção do nome de Salomão também aponta para um autor que quer lembrar a relevância da dinastia davídica, relacionada principalmente à sua devoção a YHWH na vida de Salomão no momento da construção e da consagração do templo, fato marcante na história do povo de Israel e para Judá e Jerusalém principalmente. Além disso, continuando a narrativa de 2 Reis, ver-se-á ainda, no verso 18, a prisão de Seraías, o sumo-sacerdote, de Sofonias, o segundo sacerdote, e de três guardas da porta do templo¹⁰, o que nem se pensa em mencionar em Jeremias.

O último dado que se quer colocar em comparação entre os textos é o tratamento que foi dado ao povo da terra quando da invasão de Nabucodonosor a Jerusalém. Para ambos os

⁹ Os recipientes para as cinzas, as pás, as facas, as taças, os turíbulo e os vasos de aspersão, que eram de ouro e prata puros.

¹⁰ Sacerdotes que ficavam de guarda em cada uma das portas do templo.

textos, Nebuzardan é o agente da deportação para a Babilônia “do resto do povo, que ficara na cidade, dos desertores que passaram para o rei de Babilônia e do resto do povo (rebeldes? agitadores? exércitos?)”. A partir de então, mostra-se um detalhe no mínimo interessante quanto à atitude de Nebuzardan: em 2 Reis (25,12) diz-se que “o chefe da guarda *deixou na terra, dentre os pobres da terra, vicultores e agricultores*”, isto é, o povo não morreria de fome e produziria, o que poderia acarretar a cobrança de impostos mais tarde¹¹. Em Jeremias (39,10), a linguagem tem uma nuance diferente: “dentre o povo pobre, *que nada tinha*, Nebuzardan, chefe da guarda, deixou na terra de Judá e *lhes deu vinhas e campos naquele dia*”. Difere bastante dizer que o chefe da guarda babilônica deixou os trabalhadores do campo de dizer que o mesmo lhes deu as vinhas e os campos como posse. Marca-se, através da “bondade” de Nebuzardan, mais uma vez a hipótese de um autor pró-babilônico para o texto de Jeremias.

2 Fatos se complementam na narrativa dos reis – 2 Reis 25,1-21 e 2 Crônicas 36,1-21

O texto de 2 Crônicas complementa a narrativa do segundo livro dos Reis e tem uma visão bem mais geral e sem detalhes. É como se o que se mostra em 2 Crônicas fosse um resumo daquilo que 2 Reis irá explicitar melhor¹². Interessante notar que o livro das Crônicas vai falar da vida de Joaqûm e de seus feitos e de “suas abominações, que ele fez e que foi encontrado contra ele” apontando: “ei-los! Estão escritos no livro dos reis de Israel e de Judá” (2 Crônicas 36,8-9). Realmente, a narrativa de 2 Reis (24,3-4) detalha o mal que fez Joaqûm – encheu Jerusalém de sangue inocente e teve pecados semelhantes aos de Manassés! Apesar disso, 2 Reis faz também referência a um livro dos “feitos cotidianos (crônicas) dos reis de Judá (24,5).

Inicialmente, o texto de 2 Crônicas já aponta para o momento anterior ao recorte feito para este trabalho em 2 Reis. Por isso, precisamos retornar a 2 Reis 23,30b-34 para tecermos comentários: ambos os textos citam que “o povo da terra tomou Joacaz, filho de Josias, e o estabeleceu rei em lugar de seu pai, em Jerusalém” (2 Crônicas 36,1). O único detalhe é que a

¹¹ Somente “os pobres do povo da terra” (24,14; 25,12), isto é, as pessoas “sem voz”, são deixadas. Todos os que tinham alguma influência/força foram deportados ou presos (25,19 além dos já mencionados), inclusive os artífices e serralheiros, que certamente reconstituíam os objetos do templo e do palácio. Importa dizer que são detalhes em segundo plano, que corroboram o valor do episódio narrado.

¹² É importante notar que estão em primeiro plano os seguintes dados no texto de 2 Reis: 1) “Fez o mal aos olhos de YHWH” utilizado do mesmo modo para Joaqûm (23,37), Joakîn (24,9) e Sedecias (24,19); 2) As tropas que vêm, como juízo, “contra Judá, para destruí-lo” (24,2). 3) A aflição e a fome na cidade (24,10; 25,3); 4) A força de Nabucodonosor e do exército dos caldeus contra Judá (24,2.11-13.16; 25,1.5-7.20-21); 5) O desprezo pelos sacerdotes e a pilhagem dos objetos do templo (24,13; 25,9.13.18).

narrativa dos Reis diz que o povo da terra *ungiu* Joacaz e o constituiu rei. É mister perceber que, para Joacaz, não é válido o “resumo vergonhoso” dos reis subsequentes no livro das Crônicas (mas 2 Reis o diz em 23,32): “Fez o mal aos olhos de YHWH”. Esse dado é importante, ainda mais se conjugado ao fato de o próprio povo da terra ter posto Joacaz no trono, o que não ocorrerá com os reis que o sucederão, os quais serão postos como governantes pelos estrangeiros, consoante 2 Crônicas 36: Joaqûm pelo Faraó Neco do Egito (v.4); Joakîn não tão claramente (v.8), mas como uma incógnita¹³ que leva a entender a política hegemônica já dos babilônios e Sedecias por Nabucodonosor (v.10). É importante destacar também que, na narrativa de Crônicas, Joacaz não é morto, e sim levado ao Egito. Sua morte se nos apresenta somente no relato de 2 Reis. Neste pequeno recorte sobre Joacaz, fica mais uma hipótese que tem sido levantada pelos estudiosos: o livro das Crônicas faz questão de mostrar Joacaz, filho de Josias, como um rei também bom como o pai, que é tido como modelo na ideologia das Crônicas, o que fica no campo semiológico do evento comunicativo da narrativa, como nos aponta Dominique Maingueneau (2001).

Voltando ao recorte estabelecido, sigamos agora a partir do reinado de Joaqûm. Ambos os textos – 2 Reis e 2 Crônicas – situam-no cronologicamente e logo após vaticinam seu governo: Fez o mal aos olhos de YHWH. 2 Crônicas complementa com *seu Deus* (36,5); 2 Reis com *conforme fizeram seus pais* – certamente Amom e Manassés, mais provavelmente este último, e não Josias, pois a referência é a *seus pais* e não a *seu pai* diretamente. 2 Reis narra que Joaqûm serviu a Nabucodonosor por três anos e cometeu então um grande mal (24,1) – voltou atrás¹⁴ e se rebelou contra o rei de Babilônia. Devido a este mal, o que fica claro em 2 Reis e não tanto em 2 Crônicas, YHWH envia as tropas inimigas, contra Judá, para destruí-lo. 2 Crônicas somente registra que Nabucodonosor sobe contra Joaqûm e o prende com cadeias de bronze para o levar à Babilônia (verso 6). O acento teológico de 2 Reis é bastante forte neste ponto do erro de Joaqûm e nulo em 2 Crônicas. 2 Reis faz questão de mostrar que a queda de Jerusalém é juízo/castigo de YHWH para aqueles que são infiéis à aliança, pois os que não sabem manter os pactos realizados em terra, como o de vassalagem a Nabucodonosor por Joaqûm, muito menos serão submissos a YHWH (24,2-4). A passagem “YHWH não aceitou perdoar” (24,4) é, certamente, uma marca textual comunicativa muito forte do texto¹⁵, apresentando a ira de YHWH contra Joaqûm e contra Judá.

¹³ No texto de 2 Crônicas.

¹⁴ Note-se o uso do verbo *bwv*, o mesmo verbo hebraico utilizado para desistir, converter-se, mudar totalmente da direção para onde se iria anteriormente.

¹⁵ Apesar de estar em segundo plano, conforme a metodologia utilizada.

Passemos a Joakim (2 Reis 24,6-15; 2 Crônicas 36,8-10). O relato de 2 Crônicas reduz Joakim a somente três versos. É recorrente o vaticínio de seu governo, apesar de curto¹⁶, nos dois relatos: “Fez o mal aos olhos de YHWH”!¹⁷ 2 Reis acrescenta: *conforme tudo o que fizera seu pai* (24,9). Utilizando o mesmo argumento supra, o fato de estar no singular aponta somente para Joaqim, e não para os maus reis que antecederam Joakim. O relato de 2 Reis continua detalhando os fatos ocorridos no governo de Joakim e sua política de rebelião, fato não apreendido pelo relato de 2 Crônicas. Por outro lado, os dois textos se interpenetram e se interseccionam ao falar sobre os objetos do templo. Tanto 2 Crônicas quanto 2 Reis citam, cada um à sua maneira, tais objetos. 2 Crônicas diz que Nabucodonosor levou Joakim para Babilônia, juntamente “com os *vasos preciosos (do desejo) da casa de YHWH*” (36,10); 2 Reis aponta, com mais detalhes, que “Ele (Nabucodonosor) fez sair de lá *todos os tesouros do templo de YHWH e os tesouros do palácio do rei*. Quebrou *todos os objetos de ouro* que Salomão, rei de Israel, fizera para o templo de YHWH, conforme YHWH tinha dito” (24,13). 2 Reis, ainda, narra detalhadamente também a deportação, não só de Joakim, mas de sua família, dos nobres de Judá e de seu exército, e dos artífices e serralheiros, o que pode apontar a não reconstrução do templo de Salomão em Jerusalém e nem mesmo de seus objetos, já que aqueles que eram capacitados e instruídos para este serviço também foram deportados. O número também dos exilados é marcado na narrativa: eles contabilizam um total de dez mil pessoas. Ficam na terra apenas as pessoas sem voz e sem vez – os pobres da terra (24,14).

Chega-se ao ápice da narrativa do pré-exílio e do exílio imediato com os relatos do governo de Sedecias. Os dois relatos o situam cronologicamente e, como nos reis precedentes, o relato dos Reis detalha sua família. Aqui, dão-se fatos mui relevantes para cada um dos textos em paralelo – 2 Crônicas e 2 Reis. 2 Crônicas utiliza, para Sedecias, um volume muito maior de informações do que para os reis anteriores: ao todo 11 versos. Além disso, ao vaticinar também seu governo com a recorrência “Fez o mal aos olhos de YHWH”, complementa o verso com uma informação nova: Sedecias “*não se submeteu ao profeta Jeremias, à boca de YHWH*” (36,12). A presença de Jeremias em 2 Crônicas será mais trabalhada no próximo paralelo – entre Jeremias e 2 Crônicas –, mas de antemão o leitor

¹⁶ 3 meses e 10 dias, segundo Crônicas, e 3 meses segundo Reis.

¹⁷ O verso “Fez o mal aos olhos de YHWH” é recorrente, sendo utilizado para Joaqim (23,37), Joakim (24,9) e Sedecias (24,19), respectivamente, como um modelo literário ou evento comunicativo daquilo que não se deve fazer, pois mostra o julgamento teológico do redator da DtrG para explicar a causa da ira e do castigo divino. Corroboram o fato a aflição da cidade (24,10) a investida de Nabucodonosor (várias passagens), a tomada dos tesouros do templo e do palácio do rei (24,13; 25,13), a deportação dos “homens valentes, artífices e os que fazem guerra” (24,16), a prisão e subsequente morte dos sacerdotes do templo (25,18.20-21) estarem em primeiro plano na narrativa.

atento já pode ir visualizando a importância do profeta em um texto que prima por elementos sacerdotais¹⁸.

A rebelião de Sedecias é narrada em ambos os textos e a gravidade do juramento quebrado em um pacto entre homens novamente é apontada, como o fora em relação a Joaqim. 2 Crônicas (36,13) marca que “contra Nabucodonosor ele se rebelou, aquilo que jurara a ele por Deus (*juramento que lhe fizera*). Endureceu sua cerviz, *obstinou seu coração do retornar a YHWH, Deus de Israel*”. 2 Reis demarca o assédio e a entrada em Jerusalém no 9º ano de Sedecias, ocultando o que ocorrera do 1º ao 8º anos. A cidade entra em aflição. A fome toma conta da cidade. Sedecias foge e é capturado, sendo seus soldados todos dispersados para longe dele. Ele é preso. Seus filhos mortos. O templo e todas as casas de Jerusalém são incendiadas e as muralhas demolidas. Pessoas são deportadas¹⁹. Os dois últimos fatos também são narrados em 2 Crônicas. Mas a questão é que, no relato de 2 Reis, vários versos descrevem “a maldade” dos babilônios contra a cidade e contra o povo, mas em nenhum momento fala-se nesse ínterim da ira de YHWH ou dos pecados do povo. O autor parece querer preservar os judaítas de uma má reputação. Opostamente, em 2 Crônicas (36,14), os sacerdotes são tidos como culpados, pois tanto eles quanto o povo “*multiplicaram as transgressões conforme todas as abominações das nações. Profanaram a casa de YHWH, que Ele tinha consagrado em Jerusalém*”. A ênfase de 2 Crônicas na culpabilidade dos sacerdotes e do povo continua nos versos 15 e 16: YHWH, o Deus de seus pais, continuava, apesar do assédio, a enviar seus mensageiros, mas aqueles não os ouviam, zombando, caçoando e desprezando as palavras dos profetas.

Quanto ao tratamento de YHWH para com o povo, uma antítese muito bem colocada nos versos 15 e 16 mostra os dois lados da moeda. Primeiramente, YHWH “*tinha compaixão de seu povo e de sua morada*”, mas, pelo desprezo deste povo, apontado no verso 16, o pecado vai-se tornando tão insuportável “*até levantar-se a indignação de YHWH contra seu povo, até não haver mais remédio*”. Dando continuidade, parece haver uma ambiguidade proposital ou uma relação de igualdade para se determinar quem é o “Ele” – o sujeito das quatro orações em sequência que virão e o sujeito oculto de uma delas, denotando o juízo

¹⁸ Se levarmos em conta a “*rixa*” entre os dois grupos temos, no mínimo, uma pesquisa bastante intrigante!

¹⁹ A queda de Jerusalém é juízo/castigo de YHWH para aqueles que são infiéis à aliança, pois os que não sabem manter os pactos realizados em terra, como o de vassalagem a Nabucodonosor por Joaqim, muito menos serão submissos a YHWH. As passagens “YHWH não aceitou perdoar” (24,4) e “os filhos de Sedecias, eles degolaram diante de seus olhos. E os olhos de Sedecias ele cegou” (25,7) são, a meu ver, as marcas textuais comunicativas mais fortes do texto, apresentando a ira de YHWH, apesar de estarem em segundo plano, conforme a metodologia utilizada.

contra o povo em 36,17-19 – se é YHWH ou se é Nabucodonosor/ Nebuzardan: “*Ele* fez subir contra eles o rei dos caldeus. *Ele* matou seus jovens à espada[...]. Tudo *Ele* entregou na sua mão. E todos os vasos da casa de Deus [...] tudo *ele* fez ir para a Babilônia.

Como último ponto, o texto de 2 Crônicas (36,20-21) traz um fato que somente ocorre aqui. É uma informação nova de alguém que está escrevendo muito depois do fato ocorrido: após a deportação para a Babilônia, o povo se torna servo “*até o reinado do reino persa*. E isso para que se cumprisse a palavra de YHWH pela boca de Jeremias”.

3 Onde o profeta se mostra e se oculta – Jr 39, 1-10 e 2 Cr 36,1-21

O texto de 2 Crônicas aponta o profeta Jeremias, o que não ocorre em nenhum momento no texto em que isso deveria ocorrer – o texto profético. A ênfase maior em Jeremias se dá em 36,12b, ao nomeá-lo – o que já é relevante – e ao comentar que o profeta é *a boca de YHWH*, diferenciando-o dos outros profetas e pondo-o até mesmo em posição de superioridade na narrativa. O segundo momento (36,21), que fecha o texto em questão, mais uma vez nomeia o profeta e respalda suas palavras, já que o autor do texto deixa a dica de que sua escrita é posterior (verso 20 – o reinado persa) e o tempo exato predito foi cumprido: “*para que se cumprisse a palavra de YHWH pela boca de Jeremias, até que a terra gozasse de seus sábados. Por todos os dias da desolação ela descansou, para que se cumprisse 70 anos*”.

Outro dado que merece destaque é o fato de o nome YHWH aparecer 12 vezes em uma narrativa de 21 versos, 6 vezes em primeiro plano e 5 vezes em segundo e, ainda, atrelado a três situações: 1º) aos personagens que lhe provocaram ira; 2º) ao profeta Jeremias; 3º) aos utensílios do templo ou a este próprio. Aqui fica uma dica para uma próxima pesquisa: a partir do relato de 2 Crônicas 36, a que classe pertenceria o seu autor? Sacerdotal? Profética? Ou teríamos um texto a quatro mãos? Fica o questionamento...

Como dito acima, o texto de Jeremias não se presta a uma ênfase religiosa, muito menos profética, excluindo quase praticamente a possibilidade de um autor sacerdotal e/ou profético e expandindo-a para um autor babilônico ou pró-babilônico. Seus focos são: 1º) a invasão da cidade de Jerusalém; 2º) a fuga, o cegamento e a morte de Sedecias; 3º) a situação da cidade de Jerusalém sem acento no sofrimento do povo; 4º) a boa ação de Nabucodonosor no fim da narrativa, através do capitão da guarda – Nebuzardan. Este último foco, unido aos nomes babilônicos dos chefes de Nabucodonosor são fortes indícios para embasarmos a hipótese do autor do texto de Jeremias, já mencionada.

Conclusão: ensaio a partir da comparação...

O objetivo a que se prestou este trabalho – na realidade, um exercício metodológico – fazer uma análise comparativa dos textos, não exaustiva, serviu para uma leitura que irá ajudar ao estudante dos textos do Antigo Testamento a apontar hipóteses históricas a partir de um estudo literário. Apesar de se trabalhar com a tradução direta do texto hebraico, não foi possível um estudo filológico de termos importantes e marcantes nos textos, mas esta é uma possibilidade aberta a partir deste. O que se fez, então, foi simplesmente transcrever os textos de modo a esmiuçá-los, apontar detalhes relevantes, ênfases de cada um e suas peculiaridades.

Grande parte do texto, senão a sua maioria, foi produzida tendo como base o material utilizado em aula pela professora Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima e nossas discussões advindas do estudo dos mesmos, do aprofundamento na utilização da metodologia de Alviero Niccacci e da tradução dos textos. Fica comprovado que o estudo das similitudes e diferenças em um exercício de comparação de textos das Sagradas Escrituras pode auxiliar bastante o exegeta em uma análise detalhada para delimitação do *Sitz im Leben* do texto em questão, da intencionalidade do(s) autor(es) e dos motivos que levaram à escritura. Ainda mais se acrescido de elementos históricos, semióticos, literários, teológicos e antropológicos, este estudo pode, aí, sim, suscitar uma pesquisa mais aprofundada a partir de então. Que se ponham as mãos à obra!

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Hebraico. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1980.

BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. Trad.: Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético e Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3.ed. ver. e ampl. São Paulo: Vida Nova, 2008.

LIVERANI, Mário. *Para além da Bíblia: História Antiga de Israel*. São Paulo: Loyola, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. *Elementos de lingüística para o texto literário*. Tradução de Maria Augusta B. de Mattos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NICCACCI, Alviero. *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*. Translated by W.G.E. Watson. Sheffield: JSOT Press, 1990.

ORLANDI, Eni Pucinelli. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez/Campinas/Edunicamp, 1988.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa I*. São Paulo: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação. Ensaios de Hermenêutica II*. Porto: Rés, 1986.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Trad.: Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHREINER, Josef. (coord.). *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Trad. Rafael Puente. Barcelona: Herder, 1974.

TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. 3.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

Apostila utilizada pela Profa. Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, na disciplina Metodologia Exegética do AT, segundo semestre de 2009, PUC-Rio.

CONSOLAI, CONSOLAI O MEU POVO! ANÁLISE EXEGÉTICA DE Is 40-1-11

*Sue'Hellen Monteiro de Matos**

Resumo

O exílio babilônico foi um acontecimento marcante na vida do povo de Deus. Não há como negarmos a influência da queda de Jerusalém e a deportação nos escritos bíblicos. Dentre os escritos proféticos deste período, nossa pesquisa trabalha com Dêutero-Isaías. Compreendendo que esse grupo de profetas, escondido por de trás de suas palavras, é um dos principais responsáveis pela profecia de esperança e a proclamação de salvação, realizaremos uma análise exegética do prólogo do Dêutero-Isaías (Is 40, 1-11), cujos temas da consolação, do preparo do caminho, e do perdão divino se encontram nesses versos e perpassam por todos os capítulos dêutero-isaiânicos. A metodologia a ser empregada para análise consiste na metodologia desenvolvida por Milton Schwantes com seus alunos de pós-graduação, a qual segue as seguintes etapas: tradução, características formais, época e ambiente vivencial, análise de conteúdo. Esta análise, portanto, busca mostrar quão profundo e rico é o conteúdo teológico do Dêutero-Isaías expresso em seu prólogo.

Palavras-chave: Dêutero-Isaías; exegese; exílio babilônico.

Introdução

O exílio babilônico foi um acontecimento histórico que trouxe inúmeras implicações ao povo de Israel, desde políticas até teológicas. Com a crise, o status de Deus havia sido colocado em xeque. A nação monoteísta de Israel havia sido subjugada por uma nação pagã. Ameaça de perda da fé era iminente. A religião de Israel estava sendo provada numa situação de vida ou morte. Havia a necessidade de esclarecer sua posição diante das grandes nações e de seus deuses, da tragédia nacional e de sua significação, ou então perecer. A profecia exílica vem para explicar esse acontecimento e, principalmente, florescer a esperança.

O bloco de Isaías 40-55, denominado Dêutero-Isaías, tem sido uma fonte de pesquisa entre os exegetas. Esse grupo de profetas, escondido por de trás de suas palavras, é um dos principais responsáveis pela profecia de esperança e a proclamação de salvação. Chega a ser chamado de “evangelho da salvação” no Antigo Testamento (WESTERMANN, 1969, p.11).

Compreendendo que o prólogo de um livro possuiu os principais temas desenvolvidos na obra, este *paper* tem por objetivo realizar uma análise exegética do prólogo do Dêutero-Isaías (Is 40, 1-11), a partir da metodologia desenvolvida pelo saudoso Milton Schwantes.

* Graduada em Biomedicina pela Faculdade Ingá- UNINGÁ. Estudante de Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana de São Paulo – FATIPI. Mestranda em Ciências da Religião na área de Literatura e Mundo Bíblico, pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Membro do Grupo de Pesquisa Bibliografia Bíblica Latino-Americana. E-mail: suehellen.matos@gmail.com.

1 Tradução

¹Consolai¹, consolai meu povo, diz² vosso Elohim.

²Falai³ contra o coração de Jerusalém,
gritai⁴ contra ela:

Eis! Cumpriu-se seu serviço compulsório⁵!

Eis! Foi expiada⁶ sua culpa⁷!

Eis! Recebeu da mão de Javé o dobro pela totalidade de seus pecados⁸!

³Voz⁹ que grita:

No deserto¹⁰ preparai o caminho¹¹ de Javé,

Endireitai no deserto¹² a estrada para Elohim.

⁴Todo vale será levantado

e todo monte e colina se tornarão baixos

e o terreno acidentado acontecerá para terreno plano

e os terrenos íngremes para planície

⁵E será revelada a glória¹³ de Javé

E verão toda carne igualmente .

Eis! A boca de Javé falou

⁶(Uma) Voz que diz: Grita!

E (outra) diz: O que gritarei?

Toda a carne é capim e toda sua bondade como flor do campo,

⁷Secou capim, murchou e caiu flor

Eis! O Espírito de Javé soprou entre ele

Certamente capim é o povo.

¹ nhm – piel imperativo “consolar”, “confortar”

² `mr – qal imperfeito “dizer”, “falar”

³ dbr – piel imperativo “falar”, “dizer”, “mandar”

⁴ qr' – qal imperativo “berrar”, “gritar”, “chamar”

⁵ saba' – “serviço compulsório”, “serviço militar”

⁶ rsh – nifal perfeito “ser expiado”, “ser pago”

⁷ `awon – “culpa”, “transgressão”, “castigo”

⁸ haʿat – “pecado”, “sacrifício pelo pecado”

⁹ qol – “voz”, “ruído”, “som”

¹⁰ midbar – “deserto”, “estepe”

¹¹ derek – “caminho”, “caminhada”, “comportamento”

¹² `araba – “deserto”, “salgueiro”

¹³ kabod – “glória”, “honra”, “esplendor”

⁸Secou capim, murchou e caiu flor

Mas a palavra¹⁴ de nosso Elohim permanecerá para sempre.

⁹Sobre alto monte sobe para ti Sião, portadora de boas novas¹⁵

Ergue com a força tua voz Jerusalém, portadora de boas novas

Ergue, não temas! Diz as cidades de Judá:

Veja vosso Elohim!

¹⁰Veja! Adonai Javé com força chegará e seu braço soberano para ele.

Veja! Seu salário (está) junto com ele e sua recompensa (está) diante dele.

¹¹Como pastor¹⁶ o seu rebanho apascentará,

em seu braço reunirá cordeiros,

em seu peito tomará,

os que amamentam conduzirás.

2 Características formais

Nesta etapa exegética é preciso observar as características formais do texto. Aqui, abordaremos os seguintes pontos: delimitação, coesão interna, estilo e gênero.

2.1 Delimitação

Ao delimitarmos a perícopé, é preciso observar o que vem antes e depois de nosso texto, para que então, façamos o recorte. Nitidamente percebemos a mudança entre a perícopé de Is 39,5-8 para Is 40,1-11. Is 39,5-8 refere-se às palavras de Isaías ao rei Ezequias a cerca do cativeiro babilônico. Trata-se, assim como todo capítulo 39, de um recurso literário para unir um bloco do livro ao outro.

Em 40, 1 há a mudança. Não se fala mais dos dias em que a Babilônia tomaria Judá. A chave central é “Consolai, consolai meu povo” (*nahamu nahamu ‘ami*). Esse tema abre essa perícopé, e também todo o livro do Dêutero-Isaías. Todos os versos decorrentes estão ligados ao consolo. Desde o anúncio do perdão (v.2) até a vinda de Javé como pastor (v.11). Deve-se notar que há divergências entre exegetas quanto a delimitação desta perícopé. Alguns

¹⁴ dabar – “palavra”, “assunto”

¹⁵ bsr – piel particípio “Portadora de boas novas”, “mensageira de boas novas”

¹⁶ r’h – “pastorear”, “apascentar”, “relacionar-se”

sustentam a delimitação até o verso 8, por exemplo Baltzer (2001, p. 49). Outros delimitam do mesmo modo que propomos em nossa análise, como Croatto (1998, p. 29).

A partir do verso 12 ocorre uma mudança de linguagem. Inicia-se uma série de perguntas retóricas que falam a respeito da majestade de Javé. O consolo não é mais a temática do texto. O importante é ressaltar a majestade de Javé.

2.2 Coesão interna

Em um primeiro olhar pode-se pensar em quatro perícopes dentro de Is 40,1-11 (1-2; 3-5; 6-8; 9-11) como é proposto pela Bíblia Hebraica Stuttgartensia através dos setumás colocados ao fim de cada estrofe. De 1-2 temos o anúncio do consolo:

“Eis!Cumpriu-se seu serviço compulsório!
Eis! Foi expiada sua culpa!
Eis! Recebeu da mão de Javé o dobro pela totalidade de seus pecados!” (v.2)

Os versos de 3-5 parece nos remeter a outro contexto literário. Não de fala do perdão, mas sim do preparo do caminho de Javé, no qual será revelada a sua glória:

“No deserto preparai o caminho de Javé,
Endireitai no deserto a estrada para Elohim [...]
E será revelada a glória de Javé
E verão toda carne igualmente
Eis! A boca de Javé falou” (v.3 e 5)

Nos versos seguintes (6-8), outra mudança. Agora, trata-se de uma metáfora campesina:

“[...]Toda a carne é capim e toda sua bondade como flor do campo,
Secou capim, murchou e caiu flor [...]” (v. 6b-7a)

Por fim, os últimos versículos de nossa perícope tratam sobre Sião e Jerusalém como portadoras de boas novas que anuncia a vinda de Elohim à cidade de Judá:

“Sobre alto monte sobe para ti Sião, portadora de boas novas
Ergue com a força tua voz Jerusalém, portadora de boas novas
Ergue, não temas! Diz a cidade de Judá: Veja vosso Elohim!”
(v.9)

Entretanto, há um eixo de fala/voz que perpassa e amarra essas subunidades tornando-as uma perícópe coesa. Deve-se notar que o texto apresenta quatro verbos hebraicos utilizados para referir-se à fala, ao processo de comunicação oral: *'mr* (dizer), *dbr* (falar), *qr'* (gritar) e *bsr* (anunciar). Esses verbos perpassarão toda a perícópe juntamente com outros termos referente ao processo de comunicação. Veja¹⁷:

Consolai, consolai meu povo, **diz** vosso Elohim.

Falai contra o coração de Jerusalém, **gritai** contra ela [...]

Voz que grita:

No deserto preparei o caminho de Javé [...]

[...]E será revelada a glória de Javé

E verão toda carne igualmente

Eis! A boca de Javé **falou** (v.3-5)

(Uma) **Voz que diz: Grita!**

E (outra) **diz**: O que **gritarei**?

Toda a carne é capim e toda sua bondade como flor do campo[...]

Mas a **palavra**¹⁸ de nosso Elohim permanecerá para sempre (v. 6-8)

Sobre alto monte sobe para ti Sião, **portadora de boas novas**

Ergue com a força tua **voz** Jerusalém, **portadora de boas novas**

Ergue, não temas! **Diz** as cidades de Judá: Veja vosso Elohim![...] (v.9-11).

Estes termos em negrito são utilizados para amarrar uma estrofe a outra. Cada uma delas está amarrada por esse eixo da comunicação. Além disso, elementos são recorrentes em

¹⁷ Observe que separamos em estrofes poéticas as subunidades descritas anteriormente como possíveis colagens.

¹⁸ Substantivo derivado do verbo hebraico *dbr*.

nossa perícope. Por exemplo, os termos geográficos dos versos 4 e 9, a linguagem campesina aparece nos versos 6-8 e no v.11.

Nossa perícope, portanto, consiste em um texto coeso, sem acréscimos, principalmente porque há vários elementos além do eixo da fala/voz que amara o texto com os escritos do Dêutero-Isaías, por exemplo, utilização de metáforas com elementos da natureza (v. 6-8; 43,2; 44,4, etc.), uso da expressão *Adonai Javé* que se repete em outros textos (48,16; 49,22, etc.).

2.3 Estilo

Claramente se observa que esta perícope é uma poesia, visto que há repetições de frases. A poesia hebraica é tipicamente marcada pela repetição e não de paralelismo, visto que o paralelismo é apenas um tipo de repetição (SCHWANTES, 2009, p. 70).

Por exemplo, no verso 4 temos um exemplo típico de repetições dos termos geográficos:

“Todo vale será levantado
e todo monte e colina se tornarão baixos
e o terreno acidentado acontecerá para terreno plano
e os terrenos íngremes para planície”.

Dividimos nossa poesia em quatro estrofes. Na primeira estrofe (v. 1-2) temos 6 frases que refere-se a fala de Javé acerca do perdão. Primeiramente vem o anúncio do consolo (v.1) e a mensagem a ser gritada contra Jerusalém numa dinâmica crescente de repetição que vai do cumprimento de serviço compulsório de Jerusalém até o recebimento em dobro pela totalidade de seus pecados (v.2).

Na segunda estrofe (v.3-5) temos 10 frases que designa a fala profética muito bem demarcada pelo início “voz que grita” e no final pela expressão “a boca de Javé falou”. Todo o conteúdo entre essas duas frases refere-se ao que está sendo gritado pelo profeta.

O diálogo direto entre Javé e o profeta observamos na terceira estrofe (v.6-8), bem delimitado no início do v. 6: “Uma voz que diz: Grita! E outra diz: O que gritarei?”. O conteúdo da fala de Javé sobre o que deve ser gritado vem em uma metáfora com linguagem campesina.

Na última estrofe (v. 9-11) temos o encerramento da poesia. Aqui, encontramos a fala do profeta em direção a Sião e Jerusalém acerca do que deve ser dito às cidades de Judá:

“Veja o vosso Elohim!”. Sião e Jerusalém são responsáveis pelo anúncio da vinda de Javé que virá como pastor. Novamente temos a linguagem campesina (v.11).

2.4 Gênero

Identificado o estilo (poesia) e suas estrofes, passo a especificar o gênero.

Não se refere a uma introdução literária que contém uma apresentação do profeta como contida no Proto-Isaías (1,1), nem um relato de vocação profética como o Jeremias (Jr 1,4-10), por exemplo. Trata-se, contudo, de um prólogo escrito pelo próprio grupo profético como uma introdução à mensagem dêutero-isaiânica (WESTERMANN, 1969, p. 32).

No prólogo encontramos os principais temas a ser desenvolvido no decorrer de um livro. Em nossa perícope, por exemplo, encontramos a mensagem do perdão (v. 1-2) recorrente em 43,25; 44,22, a caminhada pelo deserto prefigurando o novo-êxodo (v. 3-5) recorrente em 42,16; 43,16-21; 49,10-11; 52,12; 55,12, e a proclamação de boas novas (v. 9-11) recorrente em 42,27; 52,7.

3 Época e ambiente vivencial

Para compreensão da época e do ambiente vivencial de nosso texto, é importante trazer uma breve discussão sobre a autoria dos capítulos 40-55 do livro de Isaías, denominado Dêutero-Isaías pela pesquisa bíblica. A grande discussão gira em torno de “seu autor” ser um único profeta, ou texto de “autoria coletiva” da comunidade exilada. Schwantes (2009, p. 94) apresenta uma proposta interessante para a resolução desta questão. De acordo com ele, os textos de Isaías 40-55 seriam textos da comunidade. Trata-se de uma profecia comunitária, fato que explicaria melhor o caráter anônimo da profecia. Além de que explicaria a semelhança e divergência dos cantos do Servo com o restante do livro do Dêutero-Isaías.

Quanto à data, nossa perícope não traz grandes discussões. É a abertura do bloco dêutero-isaiânico. De um modo geral, há consenso na pesquisa bíblica em situa-lo no contexto do exílio babilônico, especificamente no período final por volta de 550-540 a.C., pois a rápida vitória de Ciro sobre o rei lídio Creso (546) possivelmente se reflita nos textos proféticos (41,2s; 45,1s), mas não reflete a tomada da Babilônia em 539 a.C. (SCHMIDT, 2004, p. 245). A esperança desses profetas era que Ciro libertasse os deportados judaítas e que permitisse que eles retornassem a Jerusalém, chamando-o até mesmo de ungido de Javé (45,1) (FOHRER, 2006, p. 400). Dêutero-Isaías é, portanto, da segunda geração de exilados.

Para compreendermos esse tempo de atuação, precisamos retomar as deportações a fim de obtermos informações acerca dos deportados. Na primeira deportação, ocorrida em 597 a.C., foram levados o rei e a sua corte, gesto que visava exercer pressão sobre os que ficaram. Foram como reféns e permaneceram junto à corte babilônica. Na segunda deportação, 587 a.C., foram levados mais habitantes da capital e, dessa vez, alguns pobres também foram deportados (cf. Jr 52,15). Esses deportados se juntaram aos exilados de 597. Após 587 a.C. parece ter ocorrido outra deportação, conforme Jr 52,30. No entanto, uma deportação menor. Somando as três deportações, teriam sido levadas cerca de 15 mil pessoas, oriundas basicamente da população de Jerusalém que representavam a nata política, eclesiástica e intelectual de sua terra. Os deportados, portanto, são cidadãos da capital (SCHWANTES, 2009, pp. 21-24).

Levando em consideração a primeira deportação em 597 e o início da pregação do Dêutero-Isaías, por volta de 550, passaram-se quase 50 anos. Os exilados estão desesperançados quanto ao retorno à Palestina. Entretanto, o império babilônico começa a ficar instável. A política religiosa de Nabônides (556-539) trouxe grande discórdia à Babilônia, pois ele adorava a deusa da lua Sin e procurou elevá-la à suprema posição de panteão babilônico, o que atraiu inimizades com os sacerdotes de Marduk. Nesse mesmo período, o poder de Ciro aumentava vertiginosamente. Conquistara Ecbátana (553) e Lídia (547) (BRIGHT, 2003, pp. 422-423). Diante disso, uma nova situação coloca-se diante dos exilados: Teria chegado o tempo da libertação? Para o Dêutero-Isaías sim!

A comunidade exilada “estava no campo, num lugar chamado Tel Aviv. Aí plantavam. Eram escravos, isto é, eram trabalhadores forçados pelo império, produzindo para sua própria sobrevivência e pagando pesados tributos aos babilônicos” (SCHWANTES, 2009, p. 55). Possuíam liberdade para fazer reuniões e assim manter uma espécie de vida comunitária (cf. Ez 8,1; 14,1; 33,30ss) (BRIGHT, 2003, p. 432).

A fé de Israel foi colocada em xeque. Com o exílio houve uma crise teológica. O status de Javé foi colocado em dúvida. A nação monoteísta de Israel havia sido subjugada por uma nação pagã. Havia uma grande tentação por abandonar a religião ancestral (cf. Jr 44,15-19; Ez 33,10). A ameaça de perda da fé era iminente. A religião de Israel estava sendo provada numa situação de vida ou morte. Precisava esclarecer sua posição diante das grandes nações e de seus deuses, diante da tragédia nacional e de sua significação ou então perecer (BRIGHT, 2003, pp. 416-417). A pregação do Dêutero-Isaías é, portanto, de esperança, e não de julgamento, como os profetas anteriores, embora possa repetir determinadas acusações.

Todavia, essas acusações são para mostrar que o culpado é o povo e não Javé (SCHIMIDT, 2004, p. 246).

É, portanto, nesse contexto político, histórico, social e religioso que se encontra o Dêutero-Isaías. Diante dessas circunstâncias temos as palavras de salvação. Feito este panorama, resta-nos especificar o ambiente vivencial de nossa perícope.

O ambiente vivencial de nossa perícope é o culto, principalmente porque após os diálogos entre Javé e o profeta, temos o direcionamento das palavras do profeta para Sião e Jerusalém (v. 9). Pode nos parecer estranho falar de culto no período exílico, uma vez que o templo fora destruído, estavam em terra estranha. Porém, como já dito, os exilados possuíam liberdade para fazer suas reuniões comunitárias, as quais eram fundamentais para que os deportados pudessem preservar sua língua, seus ritos, seus costumes, sua religião. Em outros termos, manter identidade (SCHWANTES, 2009, p. 24).

4 Análise de Conteúdo: Consolai, consolai o meu povo!

Logo no início nos é apresentado o tema de nossa perícope: o consolo! Tudo o que será dito se encontra dentro dessa temática. O verbo hebraico *nhm* significa, em geral, consolar. Nos textos mais antigos o sujeito a ser consolado é uma pessoa em ocasião da morte de outra (por exemplo, Gn 37,35) ou em casos de dor geral (Is 61,2). Pode significar “manifestar solidariedade ao outro”. Javé, como consolador, renova a comunhão gratuita com aquele que havia se apartado dele (STOBE, 1978, pp. 90-92). Em nosso texto, o consolo vem de Elohim, mas a ordem é para o profeta prefigurado na voz que grita. Nesse sentido, os profetas são os agentes do consolo de Elohim.

No entanto é preciso observar que o verbo *nhm* está em paralelo com *dbr* (falar) indicando que o consolo chega ao coração e por isso torna-se realidade. Isso é o pressuposto fundamental para a compreensão do *nhm* pois a disponibilidade e entrega de um para com o outro (STOBE, 1978, p. 88). Nessa perspectiva paralela, o sentido de consolar traz uma forte conotação afetiva (SIMIAN-YOFRE, 1998, p. 352). Contudo, é complicado entendermos o consolo em uma linguagem simplesmente afetiva, uma vez que o termo hebraico *lev* refere-se a funções atribuídas ao cérebro: faculdade cognitiva, a razão, a compreensão, o entendimento, a consciência, a memória, o saber, a reflexão, o julgamento, a orientação, o juízo (WOLF, 1983, p. 77).

Nesse sentido, o consolo consiste em falar e gritar ao coração de Jerusalém a fim de que ela compreenda, entenda e produza memória de que seu tempo de milícia chegou ao fim. Está cumprido seu serviço compulsório! Sua culpa foi expiada!

A partir do verso 2b temos o primeiro tema do consolo: o perdão! O tempo de serviço forçado chegou ao fim. A culpa, bem enfatizada pelo profeta Ezequiel (antecessor de nossos profetas) como marca da trajetória histórica do povo de Deus que se rebelou desde a saída do Egito (cf. Ez 20), foi expiada! Não foi necessário que o povo fizesse nenhum sacrifício. Embora o texto faça uso de um campo semântico sacrificial (*rsh* “expiar”, *awon* “culpa”, *hatat* “pecado”), não exige nenhum derramamento de sangue para expiar a culpa do povo de Israel. O que temos é uma declaração de Javé que a culpa de Jerusalém foi expiada (v.2). O perdão vem pela graça!

O tema do consolo continua! Agora, é preciso preparar o caminho de Javé. (v.3-5). Falar contra o coração de Jerusalém, é também orientar. O profeta orienta o preparo do caminho, no deserto, para Javé.

Essa linguagem do caminho de Javé é emprestada, tanto da tradição do êxodo quanto do festival de Marduc na Babilônia. Todo ano era celebrada na Babilônia a morte e ressurreição de Marduc simbolizada pela morte e ressurreição do rei babilônico. Essa celebração terminava com uma grande procissão pelas ruas da cidade (ZABATIERO, 2006, p. 26). O caminho, não será preparado para Marduc, mas sim para Javé. A voz que grita estimula o povo a preparar o caminho para Javé. A libertação se aproxima.

Nos escritos dêutero-isaiânicos o caminho (*derek*) desempenha papel importante. O poder de Javé é evidenciado quando ele abre o caminho para os acontecimentos históricos, como o êxodo do Egito (Is 43,16 e 19; 51,10), o envio do messias, Ciro (Is 45,13) e o próprio caminho para a libertação de seu povo da Babilônia (40,3) (KOCH, 1998, pp. 289-290).

O deserto dessa caminhada está transfigurado. Não é o deserto como o da saída do Egito, o lugar de onde se viveram os perigos da maturação de um povo já libertado que ainda não tinha consolidado. Perigos estes que ocasionava o surgimento de movimentos que protestam contra o processo libertador e que tem a intenção de regressar ao Egito, onde, apesar de tudo e da opressão havia segurança contra os inimigos, alimentação garantida e ordem social conhecida (PIXLEY, 1987, p. 99).

Trata-se, então, de um deserto onde há um caminho preparado para Javé (Is 40,3) pelo qual conduzirá o seu povo (Is 42,16; 52,12). É um caminho seguro, rápido e com marcha festiva (Is 55,12). A demora, traço característico do primeiro êxodo, consiste no tempo de cativo, o qual já está findado (SHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 273). Além disso, nessa

caminhada pelo deserto haverá circunstâncias milagrosas como não ter fome nem sede, nem ardor do vento e nem o sol vão afetá-los (Is 49,10), e até mesmo a própria natureza vai tomar parte da felicidade desse evento salvífico. Por exemplo, os montes romperão em cânticos (Is 49,13) (RAD, 2006, P. 667).

Nesse deserto, no qual se prepara o caminho plano, sem vales, montes, terrenos acidentados e íngremes, é que será revelada a glória (*kabod*) Javé. Lembremos que a *kabod* de Javé fora para o exílio. De acordo com Ez 3,23 a glória de Javé estava ali, no vale mesopotâmico. Javé está entre os exilados. Agora, sua glória será revelada no deserto. Continuará junto com seu povo. Todavia, ela não será revelada apenas para os que retornarão, mas para que toda carne veja igualmente (v.5)! Portanto, “a glória de Javé eclode em meio a um evento histórico. A glória se consuma na libertação!” (SCHWANTES, 2009, P. 99). Essa libertação será realidade, porque a “boca de Javé falou”. Tudo o que é gritado pela voz (v.3) está dentro da linguagem profética. A Voz grita (*qr'*) o que a boca de Javé falou (*dbr*).

A terceira estrofe é construída numa linguagem metafórica com elementos campesinos para ressaltar que a palavra (*dabar*) de Elohim permanecerá para sempre. Quando se fala “certamente capim é o povo”, o povo aqui designado não é o mesmo do v.1, “meu povo”, ao qual se dirige o consolo. O povo aqui representado como “capim”, por sua vez, refere-se ao mundo do império opressor, cujas práticas estão legitimadas em Marduc, principalmente em sua palavra (CROATTO, 1998, p. 32). Nesse sentido, é fundamental afirmar que tudo o que se refere ao império babilônico é passageiro, inclusive a palavra de Marduc, mas a “palavra de nosso Elohim permanecerá para sempre”. Retomar a memória histórica do “nosso Elohim” é essencial para dar esperança e consolo nesse projeto de libertação. Percebemos, portanto, que o exílio está no fim, pois “secou capim, murchou e caiu flor”!

Por fim, o consolo deve ser anunciado às cidades de Judá (v.9-11). Nessa última estrofe, Jerusalém e Sião tornam-se portadoras, mensageiras de boas novas. Cabe a elas anunciar às cidades de Judá a vinda de Javé:

Veja vosso Elohim!

Veja! Adonai Javé com força chegará e seu braço soberano para ele.

Veja! Seu salário (está) junto com ele e sua recompensa (está) diante dele.

Como pastor o seu rebanho apascentará,

em seu braço reunirá cordeiros,

em seu peito tomará,

os que amamentam conduzirá

“Adonai Javé com força chegará”. Essa linguagem retoma o v. 5, em que a glória de Javé será revelada. Intensidade semelhante acontecerá na chegada de Javé. Javé que caminhou com o povo no deserto, na estrada para a liberdade, agora ele retorna com seu povo, e cabe a Sião/Jerusalém anunciar a boa-nova. Anunciar o consolo às cidades de Judá: Javé vem! Vejam!

No entanto, esse Javé que chega não é um Javé rei, mas um Javé pastor! O verso 11 deixa bem claro que o Javé que traz a recompensa, que chegará com força, com braço soberano, é o Javé pastor que apascentará o seu rebanho, reunirá cordeiros, e conduzirá os que amamentam. É a expressão do cuidado divino!

Conclusão

O texto de Is 40,1-11 não se refere a uma vocação profética. Antes, trata-se de um prólogo. Como prólogo, compreendemos, a partir da análise exegética, os principais temas da profecia dêutero-isaiânica, a saber, o perdão, libertação e anúncio das boas-novas. O perdão vem pela graça. Não foi preciso que o povo exilado sacrificasse para que obtivesse o perdão. Javé perdoou. A libertação, em especial a libertação do cativo, será magnífica, pois Javé caminhará com os seus pelo deserto e todos verão a sua glória. O anúncio das boas-novas é tarefa de Sião e Jerusalém. Aquela que foi alvo do consolo, agora se torna mensageira da boa notícia: Javé vem!

Um texto bíblico possui grande riqueza hermenêutica, e como tal, não se limita apenas ao seu contexto histórico, antes, torna-se relevante para a situação vivencial de tantas pessoas oprimidas. Esta é a tarefa da exegese, possibilitar a compreensão do texto bíblico em seu contexto histórico-social para que cada leitor possa fazer a sua atualização hermenêutica. Nesse sentido, a mensagem do consolo de Is 40,1-11 é tão relevante para nós como foi para os exilados na babilônia.

REFERÊNCIAS

BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

CROATTO, José Severino. *Isaias: A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. v. II: 40-55: A libertação é possível. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, 1998.

- FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Academia Cristã/ Paulus, 2006.
- KOCH, K. Derek. In: BOTTERWECK, G. J. (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- PIXLEY, George V. *Êxodo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed., São Paulo: Aste/Targumim, 2006.
- SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. Profetas I: Isaías e Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SCHWANTES, Milton. *Sentenças e Provérbios: Sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3ª ed., São Leopoldo: Oikos, 2009.
- SIMIAN-YOFRE, Nhm. In: BOTTERWECK, G. J. (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- STOEBE, H. J. Nhm. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.
- WOLFF, Walter Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*, 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 1983.
- ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. A boa-nova em Isaías 40-66: Um evangelho antes do Evangelho. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 89, pp. 25-32, 2006.

2Sm 7,1-17: O PROJETO DE DAVI CONFRONTA-SE COM O PROJETO DE DEUS

*Leonardo Agostini Fernandes**

Resumo

Davi vivia, enquanto líder bélico, em contínua mobilidade e conduzia as suas campanhas militares, visando expandir o seu domínio e estabelecer a paz sobre o território que lhe caberia reinar. O sucesso nas campanhas, desde que venceu o gigante filisteu, foi confirmando-o, aos olhos do povo, como o eleito de YHWH. Contudo, para estabelecer, plenamente, o seu domínio sobre Israel, Davi não só devia eliminar os inimigos e edificar a sua casa, mas necessitava estabelecer uma casa digna para a Arca da Aliança, sinal visível da presença de YHWH no seu reino. A construção da capital, com o palácio real e o templo, seria o sinal da bênção que garantiria a perenidade régia de Davi e de seus descendentes. Essa certeza, porém, foi desmentida por YHWH, que, através do profeta Natan, advogou a favor da sua ação e mobilidade na história do seu povo. Por um lado, nota-se que o ser humano possui o desejo de “aprisionar” YHWH para se sentir seguro. Por outro lado, 2Sm 7,1-17 anuncia que a verdadeira segurança não depende dos sinais de grandeza alcançados, mas se encontra na pertença e na obediência a YHWH, que não se deixa aprisionar por alguma instituição humana ou condição sócio-religiosa privilegiada. O texto é abordado principalmente de forma sincrônica. Pretende-se confrontar o projeto humano com o projeto divino, a fim de demonstrar que a ação de YHWH, em cada época ou sociedade, não depende das grandes façanhas temporais e tampouco das vantagens obtidas, mesmo se, aos olhos humanos, parecerem ser sinais de prosperidade e de bênção divina.

Palavras-chave: Bênção, Exegese, Mobilidade, Profecia

Introdução

Um amálgama de tradições compõe a história de Davi¹, apresentada de Samuel a Reis como um exemplo de ascensão humana em todos os níveis. Davi passa de pastor de ovelhas ao protótipo rei por excelência. O ponto culminante de toda a tradição sobre Davi, como rei de Israel, é a profecia de Natan, pela qual ele deve reconhecer que a sua grandeza vem do misterioso desígnio de YHWH, que o escolheu para ser o pastor-messias desejado para o seu povo (COSTACURTA, 2006, p. 131).

* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Diretor e Professor de Antigo Testamento do Departamento de Teologia da PUC-Rio e do ISTARJ; laf2007@puc-rio.br.

¹ Enquanto, pela tradição bíblica, Davi recebe grande atenção e deferência, Davi é um desconhecido pela tradição extra bíblica. O que existe restringe-se a um caloroso debate sobre um fragmento escrito em aramaico, de reduzidas dimensões (32cm x 22cm), contendo uma inscrição, *bytdwd*, em basalto negro, que foi encontrada em 1993 em *Tell Dan*, situado ao norte de Israel. Contém uma inscrição atribuída a Hazael, rei de Damasco, ungido por Elias (cf. 1Rs 19,15-18), que se vangloria por ter eliminado príncipes da “casa de Davi” (MAZZINGHI, 2007, p. 42). Todavia, o principal problema desta inscrição gira em torno da sua tradução, porque *bytdwd* pode significar: “casa de Davi”, “casa dos amores” ou “casa do amigo”. A opção por uma tradução acarretará na interpretação desse escrito (SILVA, 2003, p. 68; KESSLER, 2009, p. 84-85.94).

O legado da eleição de Davi, para a tradição bíblica dos tempos da monarquia jerusalimita² e do pós-exílio³, continuou vivo e florescente no seio do povo eleito⁴ e inspirou o movimento messiânico régio (GONZÁLEZ LAMADRID, 2004, p. 132). Este legado foi a base para que o Novo Testamento (cf. Mt 1,20; 2,6; 1,32-33; Hb 1,5) reinterpretasse o messianismo davídico à luz do mistério de Jesus Cristo (CHILDS, 1998, p. 254.485).

A mudança de status de Davi e a consequente consciência dessa mudança permitem refletir sobre o correto significado da prosperidade humana. O desejo humano de bem-estar, representado pela casa de cedro, contrapõe-se ao desejo de YHWH continuar querendo habitar em uma tenda.

Se a casa, por um lado, é uma morada fixa, típica do homem sedentário; a tenda, por outro lado, é uma morada móvel, típica de quem está sempre a caminho. Por não possuir um local certo para se fixar, está a procura de um local que possa oferecer o mínimo necessário. Para quem vive nas proximidades do deserto de Judá, a tenda proporciona sombra e sensação de frescor durante o dia, calor e segurança durante a noite. A sua armação é feita em modo a resistir à força do vento, símbolo de quem busca resistir às adversidades.

Ao edificar uma casa, o ser humano limita-se a ela, perde as grandes possibilidades de mudanças e, de certo modo, fica imóvel, pois para defendê-la não deve se afastar dela. Ao lado disso, perde, também, uma característica básica, a mobilidade e, com ela, a chance de continuar trilhando um caminho que favoreça conhecer novos lugares e pessoas.

Ao rejeitar uma casa, sem dar motivos, mas apelando para a sua liberdade incondicional, YHWH defende-se contra o desejo humano de torná-lo uma relíquia, encerrado em um tabernáculo, inoperante e, de certa forma, controlado por quem o construiu. É a tentativa humana de privar YHWH de se encontrar com todos e de ser visto só por alguns, criando uma estratificação social.

O desejo de Davi, interpelado pela fala de YHWH através do profeta Natan, proporciona ao ouvinte-leitor a avaliação e o redimensionamento das suas intenções pessoais. Apesar do

² Os reis de Judá são julgados e confrontados, em 2Rs, com Davi que conquista uma capital e sobre ela estabelece a Arca da Aliança (GISANA, 2001, p. 14). Se o imitaram, são bons, mas se não o imitaram, são maus. Ezequias e Josias são tidos por reis ótimos, porque, além de imitarem a conduta de seu pai Davi, realizaram uma reforma religiosa, a fim de eliminar tudo o que favorecia a idolatria (cf. 2Rs 18,1-8; 22,1-2; 23,15-25). Entre esses dois ótimos reis, encontra-se a narrativa sobre Manassés, julgado o rei mais ímpio que Judá já teve (cf. 2Rs 21,1-18). O critério teológico de julgamento sobre a piedade ou impiedade de um rei dependerá da aplicação dos princípios formulados em Dt 7,7-11.

³ Nada impede que Is 7,10-14 e 9,1-6 estejam na base da profecia que expressa o interesse pela propaganda régia, alimentando a esperança de que um rei ideal nasceria da estirpe de Davi (BRUEGGEMANN, 2005, p. 155).

⁴ Este episódio tornou-se de capital importância para a história política, social e religiosa do povo eleito. Existem várias alusões, de cunho messiânico, sobretudo no âmbito profético (1Rs 8,25; 1Cro 22,10; 1Mc 2,57; Sl 132,10-18; Is 7,10-16; 9,1-6; 11,1-9; Jr 23,5; 33,14-17.22; Ez 34,23-24; 37,24-25; Dn 7,13-14; Mq 5,1-15; Zc 9,9; 12,7-8; 13,1).

termo aliança não ser mencionado, a forma e o conteúdo da profecia de Natan a Davi deixam entrever os sinais que estipulam uma aliança nos moldes das que foram estipuladas com Noé (cf. Gn 9) e com Abraão (cf. Gn 12,1-3; 15,7-21; 17,6-8.19) pelas promessas que envolvem os seus descendentes, e a aliança estabelecida no Sinai (cf. Ex 19,3-8).

A alusão à Arca da Aliança, por sua vez, reflete um itinerário que busca interligar a tradição mosaica com a tradição davídica⁵. É um percurso que teve início no deserto e alcançou o seu destino em Jerusalém. O que começou com a vontade divina dada a Moisés está para se realizar com a monarquia davídica. Assim como a Arca legitimou Moisés como líder e condutor do povo rumo à terra prometida, ela também aparece para legitimar Davi e a sua dinastia sobre o trono na capital do reino. Em ambas, porém, o que sobressai é a expressão da vontade divina sobre a vontade humana⁶.

1 Tradução e notas de crítica textual

Paralelos: 1Cro 17⁷; Sl 89 e 132; Jr 23,5-8; 33,14-17; Ez 37,21-23; Zc 12,17-13,1

⁵ A tradição da Arca da Aliança encontra-se testemunhada no Pentateuco, nos Livros Históricos, na Obra do Cronista e em Jeremias, exceto nos Sapienciais e em outros livros proféticos. Isso aponta para um fato: a tradição da Arca interessou muito mais aos círculos monárquicos e sacerdotais. Refere-se somente à **Arca** feita de lenho de acácia (cf. Ex 25,10; Dt10,1.3), depois refere-se à **Arca do Testemunho** (cf. Ex 26,33-34; 30,26; 40,3.5.21; Js 4,16), à **Arca da aliança de YHWH** (cf. Dt 10,8; 31,9.25.26; Js 3,3; 4,7.18; 8,33; Jz 4,3; 1Sm 4,5; 1Rs 6,19; 8,1.6; 1Cro 15,25.26.28.29; 16,37; 22,19; 28,18; 2Cro 5,2.7; Jr 3,16), à **Arca da Aliança** (cf. Js 3,6.8; 4,9; 6,6), à **Arca de YHWH** (cf. Js 3,13; 4,5.11; 6,6.7.11.12.13; 7,6; 1Sm 4,6; 5,3.4; 6,1.8.11.15.18.21; 7,1; 2Sm 6,9.10.11.13.15.16.17; 1Rs 8,4; 1Cro 15,2.3; 16,4; 2Cro 8,11), à **Arca da Aliança de Deus** (cf. Jz 20,27; 2Sm 15,24), à **Arca de Deus** (1Sm 3,3; 4,11.13.17.18.19.21.22; 5,1.2.10; 14,18; 2Sm 6,2.3.4.6.7.12; 7,2; 15,24.25.29; 1Cro 13,5.6.7.12.14; 15,2.15.24; 16,1.6; 2Cro 1,4), à **Arca da Aliança de YHWH dos exércitos** (cf. Jz 4,4), à **Arca do Deus de Israel** (1Sm 5,7.8.10.11; 6,3), à **Arca de Adonay** (cf. 1Rs 2,26), à **Arca da Aliança de Adonay** (cf. 1Rs 3,15), à **Arca do nosso Deus** (cf. 1Cro 13,3), à **Arca de YHWH Deus de Israel** (cf. 1Cro 15,12.14), e à **Arca Santa** (cf. 2Cro 35,3).

⁶ A extraordinária declaração de 2Sm 7,12-16 denota que a dimensão condicional da aliança mosaica, em âmbito sacerdotal (cf. Ex 19,5-6), aparece superada pela legitimação da monarquia, visto que o próprio YHWH torna Davi e sua descendência um canal transmissor da sua graça para o seu povo. A mediação régia passou a ser celebrada na liturgia (cf. Sl 89,29-38; 2,7-9; 110,1) e, por meio dela, YHWH estaria em relação com Israel por meio de uma fidelidade incondicional (BRUEGGEMANN, 2002, p. 783-784).

⁷ A imagem que o Cronista apresenta de Davi é bem diferente da que se encontra no segundo livro de Samuel. 1Cr 17,1-15 aproxima-se, quanto ao conteúdo, de 2Sm 7,1-17. Alguns termos foram mudados, certas informações ficaram simplificadas e outras foram até excluídas, como no caso da alusão direta ao Egito (v. 6b) e do castigo aplicado ao descendente de Davi (v. 14c-e). O cronista, muito provavelmente, tinha em mãos uma versão próxima ou paralela ao Texto Massorético (NIHAN-NOCQUET, 2007, p. 256).

Aconteceu que o rei <i>habitou</i> a sua casa,	1a	וַיְהִי כִּי-יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ
pois YHWH concedeu-lhe descanso no meio de todos os seus inimigos.	1b	וַיְהִי הַנִּיחֻלּוֹ מִסָּבִיב מִכָּל-אֹיְבָיו:
Disse o rei ao profeta Natan:	2a	וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל-נָתָן הַנָּבִיא
“Vê, por favor ⁸ , eu <i>habito</i> em uma casa de cedro,	2b	רָאָה נָא אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבַיִת אֲרָזִים
mas a Arca de Deus <i>habita</i> dentro de uma tela.”	2c	וְאַרְוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה:
Então, respondeu Natan ao rei:	3a	וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל-הַמֶּלֶךְ
“Tudo que há no teu coração, vai e realiza,	3b	כֹּל אֲשֶׁר בְּלִבְךָ לַךְ עֲשֵׂה
porque YHWH está contigo!”	3c	כִּי יְהוָה עִמָּךְ: ם
Mas aconteceu naquela noite,	4a	וַיְהִי בַלַּיְלָה הַהוּא
veio a palavra de YHWH a Natan:	4b	וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֶל-נָתָן לֵאמֹר:
“Vai e dirás ao meu servo Davi:	5a	לֵךְ וְאָמַרְתָּ אֶל-עַבְדִּי אֶל-דָּוִד
Assim fala YHWH:	5b	כֹּה אָמַר יְהוָה
Tu edificarias para mim uma casa para eu habitar? ⁹	5c	הֲאֵתָה תִּבְנֶה-לִּי בַיִת לְשִׁבְתִּי:
Porque não tenho <i>habitado</i> uma casa	6a	כִּי לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת
desde o dia que fiz subir os filhos de Israel do Egito, até este dia,	6b	לְמִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה
mas estou caminhando em uma tenda e em um tabernáculo ¹⁰ .	6c	וְאַהֲרֵיָה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן:
Em todo lugar em que tenho caminhado ¹¹ , com os filhos de Israel, ¹²	7a	בְּכֹל אֲשֶׁר-הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
uma palavra disse a um dos chefes ¹³ de Israel,	7b	הַדָּבָר דִּבַּרְתִּי אֶת-אֶחָד שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל
que ordenei para apascentar meu povo Israel,dizendo:	7c	אֲשֶׁר צִוִּיתִי לְרֹעוֹת אֶת-עַמִּי אֶת-יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
Por que não edificaste para mim uma casa de cedro?	7d	לָמָּה לֹא-בִנִיתָם לִּי בַיִת אֲרָזִים:
E ora, assim dirás ao meu servo Davi;	8a	וַעֲתָה כֹּה-תֹאמַר לְעַבְדִּי לְדָוִד
Assim fala YHWH dos exércitos:	8b	כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת
Eu te tomei do aprisco, de detrás do rebanho,	8c	אֲנִי לָקַחְתִּיךָ מִן-הַגֵּזֶה מֵאַחַר הַצֹּאן
para ser o líder sobre meu povo Israel.	8d	לְהִיּוֹת נָגִיד עַל-עַמִּי עַל-יִשְׂרָאֵל:
Eu estive contigo por todo lugar em que andaste ¹⁴	9a	וְאַהֲרֵיָה עִמָּךְ בְּכֹל אֲשֶׁר הָלַכְתָּ

⁸ 1Cro 17, 1 não traz o verbo no imperativo, mas somente a partícula □□□□□□: *eis que*, eliminando a força e a ênfase da expressão verbal.

⁹ 1Cro 17,4 transformou a pergunta retórica em uma negação: *tu não construirás para mim a casa para habitar* (algumas versões melhoram o texto: *para eu habitar*).

¹⁰ Três termos são utilizados para indicar o local da habitação divina: □□□□□□ usado por Davi (v. 2c), □□□□□□ e □□□□□□ usados no oráculo (v. 6). Prefiro não considerar o duplo uso terminológico no v. 6 como hendiadis, mas como elemento reforçativo e apropriado para denotar o sentido da habitação.

¹¹ Literalmente: *em tudo que tenho caminhado*.

¹² 1Cro 17,6 exclui *filhos de*, trazendo apenas *com todo o Israel*.

¹³ □□□□□□ significa o cetro, o bastão ou a tribo. Na forma plural, como nesse versículo, e no estado construto com Israel, significa, de forma mais genérica, os líderes do povo. O paralelo em 1Cr 17,6, de forma mais explícita, usou o termo □□□□□□, qualificando essa liderança em consonância com o período dos juízes.

e eu eliminei todos os teus inimigos diante de ti,	9b	וְאַכְרַתָּה אֶת-כָּל-אֹיְבֶיךָ מִפְּנֵיךָ
mas farei para ti um nome grande ¹⁵ , como o nome dos grandes que estão na terra.	9c	וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדוֹלִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ:
E estabelecerei um lugar para meu povo Israel	10a	וְשָׁמַתִּי מְקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל
e o fixarei	10b	וְנִטְעֵתִיו
e residirá debaixo dele	10c	וְשָׁכַן תַּחְתָּיו
e não temerá mais	10d	וְלֹא יִרְגַּז עוֹד
e não continuarão os filhos do mal a oprimi-lo como no princípio.	10e	וְלֹא-יִסְיֵפוּ בְנֵי-עוֹלָה לְעַנּוֹתוֹ כְּאֲשֶׁר כְּרָאשׁוֹנָה:
Desde o dia ¹⁶ que estabeleci juízes, sobre meu povo Israel,	11a	וּלְמָן-הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוִּיתִי שֹׁפְטִים עַל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל
e darei descanso para ti de todos os teus inimigos.	11b	וְהִנַּחְתִּי לְךָ מִכָּל-אֹיְבֶיךָ
Então declara ¹⁷ para ti YHWH, que uma casa fará ¹⁸ para ti YHWH.	11c	וְהִגִּיד לְךָ יְהוָה כִּי-בֵית יַעֲשֶׂה לְךָ יְהוָה:
Quando se completarem teus dias,	12a	כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ
e repousares com teus pais,	12b	וְשָׁכַבְתָּ אֶת-אֲבוֹתֶיךָ
soerguerei tua descendência depois de ti,	12c	וְהִקְמַתִּי אֶת-זַרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ
que sairá de tuas entranhas,	12d	אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ
e firmarei a realeza dele.	12e	וְהִכִּינֹתִי אֶת-מַמְלַכְתּוֹ:
Ele edificará uma casa para meu nome ¹⁹ ,	13a	הוּא יִבְנֶה-בַּיִת לְשֵׁמִי
e estabelecerei o trono da realeza dele para sempre.	13b	וְכִנֵּנְתִי אֶת-כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד-עוֹלָם:
Eu serei para ele um pai,	14a	אֲנִי אֶהְיֶה-לּוֹ לְאָב
e ele será para mim um filho;	14b	וְהוּא יִהְיֶה-לִּי לְבֵן
quando cometer uma iniquidade,	14c	אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ
castigá-lo-ei com bastão dos homens,	14d	וְהִכַּחֲתִיו בְּשֵׁבֶט אַנְשִׁים
e com flagelos dos filhos do homem.	14e	וּבִנְגוּעֵי בְנֵי אָדָם:
Minha misericórdia, porém, não se retirará ²⁰ dele,	15a	וְחַסְדִּי לֹא-יִסוּר מִמֶּנּוּ
conforme retirei de junto de Saul,	15b	כְּאֲשֶׁר הִסְרֹתִי מֵעַם שָׂאוּל
que retirei de diante de ti.	15e	אֲשֶׁר הִסְרֹתִי מִלְּפָנֶיךָ:
Subsistirá tua casa e tua realeza para sempre diante de ti ²¹ .	16a	וְנִאֲמָן בַּיִתְךָ וּמַמְלַכְתְּךָ עַד-עוֹלָם לְפָנֶיךָ
teu trono será firme para sempre.”	16b	כִּסְאֶךָ יִהְיֶה נָכוֹן עַד-עוֹלָם:

¹⁴ Literalmente: *em tudo que andaste*.

¹⁵ 1Cro 17,8 exclui o primeiro adjetivo, não obstante existam variantes que o tragam.

¹⁶ 1Cro 17,10 traz o plural: *dias*.

¹⁷ 1Cro 17,10 traz *e eu declaro*, mas isso muda o sujeito da fala. Uma mudança que pode ser considerada proposital para criar uma lógica com os demais verbos na 1ª comum singular. Além disso, não há razões para corrigir para “O Senhor te engrandecerá”, a fim de criar um contraste entre a humilhação dos inimigos e a exaltação de Davi.

¹⁸ 1Cro 17,10 muda o verbo, de *fará* para *construirá*, preferindo a lógica material que teológica.

¹⁹ 1Cro 17,12 traz *para mim*.

²⁰ 1Cro 17,13 muda o sujeito da frase e a torna mais direta e enfática: *mas minha misericórdia eu não retirarei dele*.

²¹ Poucos manuscritos hebraicos e algumas versões trazem *diante de mim*. O *kaf* do sufixo é visto como ditografia, devido ao v. 15e, pois a LXX, a Siríaca e a Vulgata trazem o *waw* com a palavra seguinte: *e teu trono*.

Com todas essas palavras	17a	כָּכֹל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
e com toda esta visão.	17b	וּכְכֹל הַחֲזִיוֹן הַזֶּה
Assim falou Natan a Davi.	17c	כֵּן דִּבֶּר נָתָן אֶל-דָּוִד: ׀

2 Contexto anterior e posterior

Para a tradição bíblica fica evidente que os sucessos de Davi comprovam a escolha e os favores de YHWH em sua vida e em suas obras como monarca (cf. 1Sm 16,1-13; 2Sm 5,1-3). Eles aconteceram de forma progressiva até atingir o seu ápice. Resulta que, se YHWH escolheu Davi, o povo não poderia fazer uma opção contrária. Há uma solene passagem: a eleição de uma pessoa, Davi, torna-se privilégio de uma dinastia.

2Sm 7,1-17 ambienta-se nesta constatação e encontra-se no contexto de dois grandes êxitos conseguidos por Davi: a vitória sobre os filisteus (cf. 2Sm 5,17-25 que continua em 2Sm 8,1-14)²² e a solene transladação da Arca da Aliança para Jerusalém (cf. 2Sm 6,1-

19)²³. Esta última teve como desfecho dois atos negativos: por um lado, o desdenho e a reprovação de Micol, esposa de Davi e filha de Saul, ao comportamento pouco condizente de Davi diante das mulheres; por outro lado, o conseqüente desprezo do monarca, pois decidiu nunca mais se unir a Micol, deixando-a sem uma descendência (cf. 2Sm 6,20-23)²⁴. Do ponto de vista humano, não podia ter sido castigo pior. Contudo, essa decisão foi estratégica e sábia.

²² A relação de Davi com os filisteus conheceu dois momentos principais: a) Davi, por causa da inveja, rejeição e perseguição de Saul, encontrou acolhida e apoio entre os filisteus, tornando-se um vassalo do rei de Gat, apoiando as ações militares contra “os gessuritas, os feresitas e os amalecitas, tribos que habitavam a região que vai de Telém, na direção de Sur, até a terra do Egito” (cf. 1Sm 27). Davi, porém não foi aprovado por todos os reis filisteus (cf. 1Sm 29); b) Davi, tendo vencido os amalecitas e distribuído os despojos com os anciãos de Judá, uma atitude astuta da sua parte (cf. 2Sm 30), recebeu a triste notícia de que os filisteus tinham vencido as tropas de Saul e que o monarca agonizante recebera o golpe fatal pelas mãos do filho do amalecita, que veio trazer a notícia, mas acabou executado por ter matado o ungido de YHWH (cf. 2Sm 1). Neste ínterim, porém, Davi foi ungido rei em Hebron (cf. 2Sm 2,1-4) e, a partir disso, começaram as batalhas entre a casa de Davi e a casa de Benjamim (cf. 2Sm 2,8-3,1). Abner, após ter rompido com a casa de Benjamim, passa a apoiar Davi, mas acabará assassinado. Davi se voltou, então, contra os filisteus, a fim de vingar a morte de Saul e Jônatas. Com isso, recuperou a sua boa fama e foi aceito, também, como rei do Israel do norte (CAZELLES, 1986², p. 135-143).

²³ A transladação da Arca para Jerusalém constituiu uma ação estratégica de Davi. Por meio desta, ficava evidente, para os filhos de Israel, o interesse do monarca de fazer de Jerusalém a capital do seu reinado. O centro do culto a YHWH, porém, só aconteceria a partir do momento que o templo fosse construído (De VAUX, 2003, p. 372).

²⁴ Parece que existe uma relação entre governo tribal (arca: 2Sm 6,1-20; guerras contra os filisteus: 2Sm 5,17-25; filhos: 2Sm 5,13-16) e governo estatal (dinastia: 2Sm 7,1-17; guerras de estado: 2Sm 8,1-14; funcionários: 2Sm 8,15-18). As três primeiras refletem uma organização social de cunho tribal, enquanto que as outras três apontam para a organização social de cunho estatal (BRUEGGEMANN, 2005, p. 154).

Por ela, Davi deixou a casa de Saul sem herdeiros ao trono através de Micol, pois os filhos que nascessem seriam, também, herdeiros de Saul ao trono.

A humilhação de Davi, diante da Arca da Aliança, importa a YHWH. Visto que Davi não terá descendência com Micol, porque Saul foi rejeitado (cf. 1Sm 13,13-14), YHWH antecipa-se, prometendo-lhe descendência e perenidade para a sua casa (cf. 2Sm 7,4-17).

Desta feita, justifica-se, antecipadamente na narrativa, a futura ascensão de Salomão ao trono e a construção do templo (cf. 1Rs 5,17-19). Isso, efetivamente, denota que “a unção perde na prática seu significado original de ato de consagração, tornando-se confirmação ritual da dignidade real-divina²⁵. A potenciação máxima da plenitude do poder soberano se expressa na ideia da filiação divina do rei” (GUNNENWEG, 2005, p. 158).

2Sm 7,18-29 apresenta a reação de Davi, em forma de oração, ao oráculo transmitido por Natan. A fala do narrador marca a transição do oráculo divino (v. 17) para a oração de Davi (v. 18c), mas fica claro que as iniciativas são de Davi (FOKKELMAN, 1990, p. 207). Grande parte do conteúdo contido no oráculo retorna na oração de Davi, sem que haja uma referência explícita à dinastia como aparece em 2Sm 7,12-15.

2Sm 7,1-17 proporciona, por um lado, o positivo da casa de Davi sob o sinal da bênção; parece que tudo se desenvolverá do modo mais maravilhoso possível. A partir, porém, de 2Sm 12, a casa de Davi ficará debaixo do sinal da maldição. Enquanto Davi guerreava a favor da libertação do povo eleito de seus inimigos, o sangue em suas mãos não “feriu” o quinto mandamento, mas ao tomar indevidamente Betsabeia, esposa do hitita Urias, sentenciando-o de morte, as suas mãos ficaram manchadas pelo adultério e pelo assassinato. Do ponto de vista literário, concretiza-se na vida de Davi a dinâmica da teologia da retribuição: a bênção lhe coube enquanto agia com justiça, mas, do momento em que passou a agir injustamente, caiu sobre ele uma maldição que nunca mais se afastou de sua dinastia (2Sm 12,10: “E ora, a espada não se afastará, para sempre, da tua casa”), culminando com o exílio e a destruição de Jerusalém (RENDTORFF, 2001, 132-133).

3 Estrutura e gênero literário

2Sm 7,1-17 é o clímax da narrativa sobre a ascensão de Davi, pois além de conseguir grandes vitórias, obteve, também, a promessa da perenidade da sua dinastia sobre o trono.

Esse texto está bem estruturado: possui uma introdução (v. 1-3), uma nota de abertura (v. 4), três oráculos devidos às fórmulas (v. 5b.8b.11c), ou, simplesmente, um oráculo em três

²⁵ Não há como dizer, com certeza, se a referência à descendência se aplica diretamente a Salomão ou à dinastia em geral. A questão é aberta (GONZÁLEZ LAMADRID, 2004, p. 132-133).

momentos (v. 5-16) e um fechamento (v. 17). As grandes falas, de YHWH (vv. 5-16), e de Davi (2Sm 7,18b-29), chamam a atenção do ouvinte-leitor. O narrador faz a transição entre as falas do oráculo de YHWH e a oração de Davi²⁶. O narrador abre o episódio, mas não o fecha com alguma observação, pois o efeito surpresa fica por conta do conteúdo do oráculo, vontade divina, e da oração, aceitação da vontade divina (FOKKELMAN, 1990, p. 207-208).

Na fala de YHWH (vv. 5-16) encontra-se presente a promessa divina articulada segundo a forma e estrutura típicas dos tratados de vassalagem do Antigo Oriente Próximo: a) prólogo histórico, no qual se evocam os benefícios concedidos no passado (vv. 8-9a); b) estipulação da aliança em função do futuro (vv. 9b-13); c) condições impostas pelo soberano (vv. 14-16). A oração de Davi (cf. 2Sm 7,18-29) serviria como compromisso de lealdade da parte beneficiada.

Na introdução, tem-se um diálogo entre Davi e Natan que serve de ambientação para a fala divina, desenvolvida no oráculo, pelo qual YHWH instrui Natan para que transmita três coisas a Davi: a) a recapitulação do período do deserto (v. 5-7); b) a recapitulação da história de Davi e promessas a favor do povo (v. 8-11b); c) a promessa da perene descendência régia (v. 11c-16). Os versículos 4 e 17 fazem a moldura dos três oráculos. No v. 4 a palavra de YHWH é dirigida a Natan e no v. 17 a palavra de YHWH é dirigida a Davi por meio de Natan²⁷.

2Sm 7,18-29 apresenta a oração de Davi como consequência da palavra que lhe foi dirigida. Com isso, muda o sujeito da fala: de YHWH para Davi. O profeta Natan sai de cena.

²⁶ Dietrich (2006, p. 52) divide 2Sm 7,1-17, considerando o trabalho redacional em torno das tradições, em apenas duas seções, contendo o interesse de Davi pelo templo (vv. 1-11a) e a promessa da dinastia perene (vv. 11b-17).

²⁷ 2Sm 1-8 narra como Davi ascendeu ao trono e como se estabeleceu rei sobre todo o Israel. É sugestiva a divisão das partes deste bloco narrativo em forma de quiasmo (DORSEY, 1999, p. 133):

Parte 1: Davi torna-se rei sobre Judá (2Sm 1-4)

- a. Davi mata o homem que disse ter matado Saul, rei de Israel (1,1-16);
- b. Lamentação de Davi por causa de Saul e Jonatas (1,17-27);
 - c. Davi, feito rei de Judá, expressa gratidão ao povo que deu sepultura aos corpos de Saul e Jonatas (2,1-7);
 - d. MUDANÇA DE PONTO: rivalidade entre norte e sul; o reino de Davi prevalece; fecha-se com a lista dos filhos de Davi (2,8-3,5);
 - c'. Abner vem fazer de Davi, rei de Israel: assassinado sem a aprovação e conhecimento de Davi (3,6-27);
 - b'. Davi lamenta-se por causa de Abner (3,28-39);
 - a'. Davi mata quem matou Isboset, filho de Saul (4,1-12)

Parte 2: Davi estabelece o seu governo sobre todo o Israel (2Sm 5-8)

- a. Davi torna-se rei sobre Israel; sumário do reino e conquista de Jerusalém (5,1-16);
- b. vitórias sobre os filisteus (5,17-25);
 - c. Davi “dança diante de YHWH”, em júbilo traz a arca para Jerusalém (6,1-23);
 - d. CLIMAX: promessa da permanência da dinastia de Davi (7,1-17);
 - c'. Davi “sentou-se diante de YHWH”, em júbilo, orou diante da arca, grato a Deus pela promessa (7,18-29);
 - b'. vitórias sobre os filisteus e outros povos (8,1-14);
 - a'. sumário do reino de Davi (8,15-18).

O plano de Davi, de construir um lugar digno para a Arca da Aliança, não só é aprovado por Natan, conselheiro da corte, como em sua fala se reconhece a certeza da presença e dos favores divinos. No Antigo Oriente Próximo, existem inscrições e ditos proféticos bem próximos desse texto: quando um rei se importava com a dignidade de uma divindade, dedicando-lhe uma construção, recebia dela, em contrapartida, a garantia de que o seu reino estaria assegurado (HENTSCHEL, 2005, p. 361-362).

Em contrapartida, 2Sm 7,1-17 desenvolve-se em função do presente e do futuro, em sintonia com os grandes momentos da história do povo eleito: Êxodo e deserto (v. 6), Juízes (v. 7), Saul (v. 15). O ponto chave, porém, encontra-se na garantia da dinastia feita por YHWH e não no valor que se dava à construção do templo por obra do rei. Sobressai a iniciativa divina e não a humana. Não somente Davi é legitimado, mas toda a sua descendência é agraciada com a promessa. Pela legitimação divina, inverte-se a soberania e a hierarquia social; não será o rei a intervir nos afazeres do Estado, mas YHWH, sobressaindo a sua soberania (GERSTENBERGER, 2005, p. 171-174)²⁸.

Pode-se considerar 2Sm 7,1-17 uma etiologia elaborada, de forma narrativa, para explicar porque Davi não construiu o templo, mas, sim, o piedoso rei Salomão. O Sl 89 possui, por certo, pontos de contato com este texto (ALONSO SCHÖKEL-CARNITI, 1998, p. 1126-127), mas, em particular, interessa ao salmista questionar YHWH pelo trágico destino da monarquia em Judá-Jerusalém: Qual é afinal o valor do juramento feito a Davi?²⁹ O Sl 132,12 também possui paralelos com 2Sm 7,14-15, mas a ênfase não recai sobre a dinastia e sim sobre um descendente específico. Com isso, o Sl 132,12 parece limitar a promessa divina (BRUEGGEMANN, 2002, p. 788).

A resposta para a questão pode ser depreendida nos capítulos que se seguem a 2Sm 7, devido ao nível da religiosidade que se encontra na base da reflexão historiográfica de cunho teológico. YHWH não teria falhado na sua promessa, mas a história narrada evidencia que se instaurou um grande abismo entre as ações humanas e a vontade divina. Colocando a proibição divina quanto à construção do templo, ficava salvaguardada a disposição régia de Davi. A

²⁸ Sobressai o interesse e a interpretação do deuteronomista: demonstrar para os judeus exilados que o seu futuro não se encontra nas mãos da monarquia ou no templo, mas somente em Deus (DIETRICH, 2006, p. 55-56). A promessa de perenidade – “para sempre” – pode ser uma realidade condicionada: enquanto existir o templo existirá a casa de Davi. Esta emblemática situação pertence ao período exílico. De tal forma que para restaurar a dinastia davídica é necessário reconstruir o templo. A conexão entre dinastia, templo, povo e terra é a essência do projeto que visava o renascimento do povo das ruínas (LIVERANI, 2003, p. 349).

²⁹ É provável que a entronização de um sucessor de Davi fosse festejada de forma solene e isso fizesse memória da Aliança de YHWH com o povo através do seu representante. O Sl 89, porém, testemunha a crise da monarquia (morte trágica ou desterro do rei), mas fica em evidência, em função da promessa e da esperança, a fé do salmista de que ela seja restaurada (WEISER, 1994, p. 450.452; BORTOLINI, 2000, p. 368-371).

legitimação do trono por YHWH conferiu solidez para a reta intenção de Davi. De algum modo, o impasse sobre o templo estabelecia uma conexão com o impasse sobre a validade da monarquia como forma de governo (EICHRODT, 1975, p. 408). Desse modo, a compreensão teológica, sobre o reino de Davi e sobre a sua dinastia, foi se desenvolvendo e se tornando, cada vez mais, um símbolo e uma expressão do reino de Deus (CHILDS, 1998, p. 179).

4 Comentário ao texto

¹ Aconteceu que o rei habitou a sua casa, pois YHWH concedeu-lhe descanso no meio de todos os seus inimigos.

O narrador introduz, para o ouvinte-leitor, uma notícia que apresenta a nova condição do rei Davi em uma relação que inverte a ordem, primeiro o efeito: *o rei habitou a sua casa*³⁰, isto é, o rei está fora dos campos de batalha; depois a causa: *pois YHWH concedeu-lhe descanso no meio de todos os seus inimigos*.

O belo e ruivo Davi, antes de entrar para o serviço de Saul, estava acostumado às pastagens e ao rebanho. Quando Samuel foi a Belém e entrou na casa de seu pai, para procurar dentre seus irmãos o eleito de YHWH, Davi não estava em casa (cf. 1Sm 16,1-13). Em outra tradição, Davi foi enviado por seu pai, ao campo de batalha, para obter notícias de seus três irmãos mais velhos que tinham sido recrutados, por Saul, para a guerra contra os filisteus. Davi, apesar de já estar a serviço de Saul, continuava indo e vindo para pastorear o rebanho de seu pai (cf. 1Sm 17,15.20).

Nos dois relatos, Davi entrou em cena como nômade e dedicado ao rebanho. Pode-se dizer que a mobilidade e a habilidade diante dos perigos eram uma característica do jovem Davi, que se demonstrou repleto de religiosidade na hora de enfrentar, em nome de YHWH e por Israel, o incircunciso Golias, não obstante tenha sido tratado com desdenho pelo seu irmão Eliab, que considerou Davi um aventureiro (cf. 1Sm 17,23.26-31). Davi não tinha experiência

³⁰ Ao lado do termo “servo”, o termo “casa” é chave neste episódio, pois significa tanto a residência material (que Davi já possui e quer que YHWH também possua a sua), como a família, a descendência e a dinastia (que YHWH promete para Davi e seus descendentes). O desenrolar acontece, exatamente, na contraposição dos dois significados do termo. A casa de Davi foi construída com cedro do Líbano por determinação de Hiram, rei de Tiro, que não só lhe forneceu o material, mas também os artesãos (cf. 2Sm 5,11; 1Cr 14,1-2). O mesmo auxílio foi feito por Hiram a Salomão na construção do Templo (cf. 1Rs 5,15-32; 2Cr 2,2-15). O cedro era uma madeira nobre e perfumada. Para além da ênfase sobre a pregação e ação de Jesus em território pagão, as boas relações entre a casa de Davi e o rei de Tiro podem estar na base dos textos que aludem aos ditos (fonte comum a Mt 11,21-22 e Lc 10,13-14) e à viagem de Jesus aos territórios de Tiro e Sidônia. Ao entrar em uma casa (dado relevante), Jesus também realizou sinais taumaturgicos (cf. Mc 7,24-30), afinal de contas, a sua fama já tinha chegado a esse território (cf. Mc 3,8; Lc 6,17).

no campo de batalha, mas tinha experiência de vitória no campo com o rebanho contra as grandes feras, porque acreditava na presença e na ação de YHWH (cf. 1Sm 17,32-39).

A história que se desenrolou, da vitória sobre Golias até a ascensão ao trono, continuou, devido à inveja de Saul, com ênfase na mobilidade de Davi, fazendo dele um nômade. Isso chegará a um ponto tão extremo que Davi pediu abrigo junto ao rei de Moab para a sua família (cf. 1Sm 22,1-5)³¹.

A fala do narrador em 2Sm7,1 introduz uma notícia que apresenta uma nova fase na vida de Davi. O texto sublinha que a estabilidade, enfim, chegou para Davi. Ele, finalmente, após todas as desventuras enfrentadas pela inveja de Saul e pelos inimigos que fez em suas campanhas militares, pôde habitar a sua casa. Isto é um Shalom para Davi. Ao tomar posse da sua casa, isto é, do seu palácio real, Davi viu-se confirmado como rei sobre Israel por YHWH (cf. 2Sm 5,12). Disto nasce o seu interesse pela casa de YHWH, como digna habitação para a Arca da Aliança (cf. Sl 132,1-5).

²Disse o rei ao profeta Natan: “Vê, por favor, eu habito em uma casa de cedro, mas a Arca de Deus habita dentro de uma tela.” ³Então, respondeu Natan ao rei: “Tudo que há no teu coração, vai e realiza, porque YHWH está contigo!”

O narrador introduzira a nova e favorável situação de Davi, graças ao que YHWH fizera por ele: alívio diante dos inimigos. Assim, o feito de YHWH serviu de motivação para introduzir na cena uma nova personagem, o profeta Natan, sucessor de Samuel (cf. Eclo 47,1). Natan foi o profeta que esteve ao lado de Davi para dar-lhe conselhos, mas também para reprovar-lhe as erradas condutas³².

A assessoria profética de Natan foi compartilhada com Gad, que atuou somente em dois momentos (cf. 1Sm 22,5; 2Sm 24,11-19)³³. Ambos são qualificados como *hannābî'* (cf. 1Sm 22,5; 7,2; 12,25; 24,11). Antes destes textos, *hannābî'* foi usado na narrativa somente cinco vezes, no contexto que serviu para definir o verdadeiro do falso profeta (cf. Dt 13,4;

³¹ Diante da dificuldade, quanto às razões históricas que justifiquem tal fato, pode-se entender que a família de Davi, através de Rute, sua bisavó, manteve relações favoráveis com os moabitas (FERNANDES, 2012, 13-20).

³² Pode-se perceber que a atuação de Natan, durante o reinado de Davi, referiu-se à dinastia e a sua continuidade. 2Sm 7,5-16 contém oráculos positivos que giram em torno da promessa da dinastia. 2Sm 12 contém dois oráculos negativos que giram em torno de maldições para a casa de Davi. 1Rs 1,11-40 contém o plano de Natan executado em dois momentos (FOKKELMAN, 1990, p. 213). É um fato curioso que Natan, embora tenha atuado nos três momentos sobre a sucessão ao trono, tenha desaparecido da narrativa bíblica, após a execução do seu plano para que Salomão ocupasse o lugar de Davi.

³³ Ao contrário de alguns profetas clássicos, Natan não tem ascendência familiar e não há dados sobre ele. A sua entrada na história de Davi foi tão repentina quanto a sua saída. Este modo de se tratar uma figura profética não será única, pois Elias também surgirá e sairá da história de forma repentina (cf. 1Rs 17,1; 2Rs 2,1-12).

18,20.22). Nesse sentido, Gad e Natan aparecem, ao lado de Davi, como profetas autênticos e que devem ser ouvidos, porque não falam por presunção, mas em nome de YHWH.

Davi estava inquieto, mas o texto está construído a partir do duplo significado do termo chave: casa (palácio do monarca, templo de YHWH, dinastia de Davi), que da estabilidade do “cedro” passa para a estabilidade do “empenho da palavra divina” (RENDTORFF, 2001, p. 130-131).

Para Davi, a casa é o seu palácio régio e a casa para YHWH é o templo para abrigar a Arca. O monarca sentiu o desejo de retribuir a YHWH, que é o verdadeiro rei de Israel, algo digno e à altura da divindade que lhe causou tantos benefícios e a ascensão régia. A comparação é feita entre Davi e a Arca, isto é, onde o monarca habita e onde a Arca habita. Davi estava protegido, mas a Arca estava sob um véu sutil. Do lado de Davi, o imponente e o sólido, do lado de YHWH, o precário e o frágil (COSTACURTA, 2006, p. 132).

Davi não disse a Natan o que pretendia fazer, apenas apresentou uma constatação que levou o profeta a proferir uma palavra favorável com base no fato primordial: YHWH está contigo, isto é, YHWH habita em ti³⁴. Em outras palavras, Natan nada encontrou em Davi que pudesse desabonar o seu desejo. Afinal de contas, que podia haver de mal em um coração tão cheio de desejos sublimes?

Teria sido Natan negligente ao interpretar entusiasta e favoravelmente a fala de Davi como um bom desejo? Se, nesse primeiro momento, a palavra de Natan foi indiscutivelmente favorável ao monarca, mais adiante na narrativa, o mesmo profeta não hesitou em reprovar a atitude desumana de Davi, ao cometer adultério, provocar a morte de um fiel soldado e contemplar a morte de seu filho, mesmo implorando por sua vida (cf. 2Sm 11,1–12,19).

A atitude favorável de Natan em relação a Davi ofereceu o ambiente favorável para que fosse narrado como YHWH interveio e agiu na vida do profeta, que recebeu uma mensagem noturna e a transmitiu, fielmente, ao monarca. Ao sinal verde dado por Natan a Davi, contrapôs-se a iniciativa divina de mandar dizer a Davi como as coisas, de fato, deveriam se desenvolver.

⁴Mas aconteceu naquela noite, veio a palavra de YHWH a Natan: ⁵“Vai e dirás ao meu servo Davi: Assim fala YHWH: Tu edificarias para mim uma casa para eu habitar? ⁶Porque não tenho habitado uma casa desde o dia que fiz subir os filhos de Israel do Egito até este dia, mas estou caminhando em uma tenda e em um tabernáculo. ⁷Em todo o lugar em que tenho caminhado, com os filhos de Israel, uma palavra disse a um dos chefes de Israel, que ordenei para apascentar meu povo Israel, dizendo: Por que não edificaste para mim uma casa de cedro?”

³⁴A mesma afirmação, Samuel dissera a Saul. Concretizando-se as suas palavras, Saul estaria confirmado para ser o primeiro rei, mas, antes disso, precisava ter uma experiência profética (cf. 1Sm 10,7-16).

Tem início o efeito surpresa da narrativa. Era de se esperar que a boa impressão da cena inicial tivesse o seu desenrolar normal com Davi dando prosseguimento ao seu desejo de construir a casa para YHWH. As expectativas, porém, são rapidamente reorientadas. Davi havia se manifestado a Natan “de dia”, mas, “de noite”, YHWH é quem se manifesta a Natan, trazendo uma revelação. Enquanto o rei dorme, YHWH demonstra-se “acordado” e pronto para falar ao seu profeta. A comunicação divina tem destinatário certo: *vai e dirás ao meu servo Davi*³⁵.

De beneficiador da divindade, Davi passa a ser o beneficiário de um oráculo divino que contém o seu passado, o seu presente e o seu futuro. Mais uma vez, a ordem normal das coisas saiu invertida. Não foi Davi a fazer algo para YHWH, mas foi YHWH que declarou que faria algo ainda maior para Davi. Se o templo perpetuaria a presença de YHWH em Judá-Jerusalém, pela promessa divina Davi foi quem saiu “perpetuado”. A comunicação da vontade divina foi feita por seu mediador.

A cena mudou e o narrador introduziu um novo elemento, que abriu o corpo da primeira parte do texto (o narrador só reaparecerá nos vv. 17-18a) e exaltou a figura profética, mostrando que Davi tinha Natan em grande consideração. Na verdade, fica claro que acima do desejo de Davi está a força da Palavra de YHWH que cria, preserva, conduz e concede sentido à história, isto é, assume voz e carne (COSTACURTA, 2006, 134). A mediação profética é valorizada, pois YHWH não se dirige diretamente ao seu eleito. A comunicação é estabelecida através de Natan, que foi alvo da primeira intervenção de YHWH na sua vida. Pelo texto, fica evidente o desejo de mostrar a importância da instituição profética frente à instituição da monarquia.

Davi sai exaltado por recorrer a Natan e não tomar uma iniciativa sem o aval da divindade. Com isso, o controvertido começo da monarquia recebe legitimação e abre espaço para que um passo ulterior aconteça e se estabeleça o modo como ocorrerá a sucessão ao trono (DONNER, 2000, p. 243). Por isso, Natan encontra-se atuante no começo e no fim da vida de Davi (1Rs 1,11-40)³⁶.

³⁵O título *servo* totaliza dez ocorrências em 2Sm 7: duas vezes no contexto do oráculo (vv. 5.8) e oito vezes no contexto da oração (vv.19.20.21.25.26.27.28.29). Este termo evoca *Obed*, nome do avô de Davi (cf. Rt 4,17.21-22).

³⁶YHWH falou a Natan, por meio de um oráculo reprovou o desejo de Davi construir o templo e, por meio de uma parábola, condenou o crime cometido contra Urias (cf. 2Sm 12,1-7). No final, Natan une-se a Betsabeia e, por meio de um “golpe de estado”, colocam Salomão no trono. Nos três casos, Davi deu crédito à palavra de Natan.

Natan, pela palavra de YHWH, descobriu que para obedecer a YHWH deveria contradizer o que falara a Davi³⁷. Essa intervenção de YHWH aconteceu durante a noite³⁸, provavelmente enquanto Natan meditava sobre o que dissera ao monarca. Pela narrativa, esse foi o primeiro conselho que Natan deu a Davi. Se algo desse errado, o profeta seria desacreditado diante do monarca.

Esse primeiro oráculo assume o tom de confronto. Como algo pequeno e efêmero, mesmo sendo um desejo sublime, poderia conter o Absoluto e o Inefável? Apesar de pensar um templo glorioso, YHWH deflagra Davi e a sua proposta.

Se a casa para Davi era símbolo de estabilidade, o mesmo não poderia ser aplicado a YHWH, que é o sujeito estabilizador de Davi no trono. Para chegar a ocupar o lugar de Saul, Davi teve que passar por muitas provações, não obstante, pela narrativa, YHWH de antemão o elegera através de Samuel, por ter-se desgostado de Saul, algo que acontece depois da discórdia entre Samuel e Saul (cf. 1Sm 13,7b-15; 16,1-13). Neste sentido, depreende-se um aprendizado em função do futuro messianismo: a eleição, apesar de mudar a condição de vida do eleito, não o priva de sofrimentos e lutas para realizar a vontade divina³⁹.

O desejo de Davi é fazer uma digna habitação para a Arca da Aliança. Esta poderia ser colocada em um santuário, mas não YHWH. O tema da construção da casa para a Arca, por Davi, equipara-se ao tema da armação da tenda-santuário por Moisés, com uma distinção, a tenda aparece como desejada por YHWH: “Farás para mim um santuário e habitarei no meio deles” (Ex 25,8), e da reedificação do templo pela iniciativa profético-sacerdotal (cf. Ag 1,2-4; Zc 4,8)⁴⁰. Do ponto de vista literário, nota-se que, no desejo de Davi, residiria a vontade de

³⁷ O protesto de Natan não fez dele um defensor do mosaísmo representado pela tenda-santuário que acompanhou os filhos de Israel durante a marcha pelo deserto (von RAD, 1972, p. 84.275 nota 19), mas pode-se pensar que o interesse do autor, que já conhece a história com o fim trágico da monarquia e do templo, foi o de mostrar que Natan meditou sobre o desejo de Davi e isto lhe serviu para refletir sobre as consequências que adviriam com a construção do templo.

³⁸ A primeira fala de YHWH a Samuel também se deu durante a noite (cf. 1Sm 3). Samuel e Natan receberam uma mensagem contra a liderança; Samuel contra a casa de Eli (religiosa) e Natan contra o desejo de Davi (política).

³⁹ Esta perspectiva aparece, de forma mais evidente, nos quatro textos referentes ao Servo de YHWH (cf. Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-5; 52,13-53,12), que a comunidade cristã, avaliando o sentido da sua vocação e missão, aplicou com propriedade a Jesus Cristo. Os cristãos devem se deixar conduzir pelos critérios divinos, “pois onde o fracasso parecer a última palavra, Deus mostra que só Ele tem o pleno domínio da história e, nela, sua ação, pelos novos ‘servos que sofrem’ por amor ao seu Reino de Justiça e de Paz, continua sendo eficaz e restauradora.” (FERNANDES, 2004, 52).

⁴⁰ Em um primeiro momento, a classe sacerdotal instigou e ficou ao lado de Zorobabel para que se empenhasse na reconstrução do templo, mas, em um segundo momento, procurou marginalizar a dinastia monárquica, assumindo o poder da comunidade judaica a partir do Segundo Templo (WILLIAM, 2011, p. 216).

suplantar o feito de Moisés⁴¹.

A nova posição de Natan, pelo oráculo recebido e transmitido ao monarca, deixa entrever que havia uma corrente profética desfavorável à edificação de um templo. Com a edificação da casa de Davi, o poder político tribal ficava dependente do poder régio. Com a edificação do templo, o poder religioso, também, ficaria submetido às mãos de Davi. Pela narrativa, é a primeira tentativa política de manipular e centralizar o poder religioso nas mãos do poder régio. Esta centralização aparece de outra forma no livro do Deuteronômio sob a dinâmica da escolha divina do lugar para colocar o seu nome. Neste livro, não se menciona Jerusalém, mas se percebe claramente que, por detrás da centralização do culto em um único lugar, a referência recai sobre ela (RÖMER, 2008, p. 62-66).

A Arca fora levada para o campo de batalha contra os filisteus em duas ocasiões: na primeira, Samuel ainda estava vivo e houve perda da Arca, para servir de testemunho sobre o erro cometido por Hofni e Finéias, filhos de Eli, e assim cumprir a profecia de Samuel (cf. 1Sm 4,1-11); na segunda vez, como Samuel já estava morto, Saul cometera, como monarca, o mesmo erro dos sacerdotes filhos de Eli. Apesar disso, a Arca da Aliança não foi perdida (cf. 1Sm 13,18-23). Pergunta-se: Queria Davi evitar que a Arca fosse perdida novamente?⁴²

Is 66,1-2 está na linha da comunicação divina a Natan, pois parece contradizer as intenções dos repatriados que deveriam cumprir o desejo de Ciro (cf. 1Cro 36,23; Esd 1,2; 5,17; 6,3-14). Nota-se a intencionalidade do Cronista: assim como Nabucodonosor saqueou e destruiu o templo, Ciro devolveu os bens do templo e ordenou a sua reconstrução com cedro do Líbano (cf. Esd 3,7).

2Sm 7,4-7 e Is 66,1-2 são testemunhas de uma mesma tradição a favor do culto desprendido da monarquia e de um lugar de culto⁴³. Esta postura encontra-se na base do diálogo que Jesus teve com a mulher samaritana sobre como se deve adorar o verdadeiro Deus (cf. Jo 4,21), e no final do discurso do diácono Estêvão (cf. At 7,49).

⁴¹ O ouvinte-leitor atento pode perceber um dado relevante na narrativa histórica, que vai das origens (cf. Gn 1,1) ao exílio em Babilônia (cf. 2Rs 25,30). No Pentateuco, 31 capítulos são diretamente dedicados a Moisés. Em contrapartida, de Samuel a Reis, 36 capítulos são diretamente dedicados a Davi. Assim, comparando as duas personagens, percebe-se que, literária e teologicamente, houve a intenção de mostrar que Davi ultrapassou o grande líder Moisés, por ter consolidado o reino, unificado as tribos e ser o responsável por instaurar o culto em Jerusalém (GARBINI, 1993, p. 17).

⁴² O local de culto escolhido por YHWH, antes de ser Jerusalém, segundo o deuteronomista, podia ser cada santuário que abrigasse a Arca da Aliança. Do momento em que a arca foi perdida para os filisteus, os filhos de Israel não tinham mais o sinal religioso que os unia diante de YHWH, isto é, diante da sua Arca (De VAUX, 2003, 370-372).

⁴³ Por um lado, YHWH não quer que Davi lhe construa um templo, por outro lado, permitirá que um descendente lhe edifique o templo. Esta possível contradição pode ser fruto de elaborações editoriais, pelas quais o deuteronomista teve que redimensionar a sua teologia, respeitando posturas diferentes quanto ao desejo da monarquia dominar não somente o espaço temporal, mas também o religioso (VIVIANO, 1996, p. 219).

O argumento de YHWH contra a iniciativa de Davi remonta ao período do deserto⁴⁴. Ex 25,10 narra que a iniciativa da fabricação da Arca e armação da tenda, durante a liderança de Moisés, foi iniciativa divina. YHWH apela para uma nota característica: a mobilidade, pois indica a total liberdade da sua presença e das suas livres intervenções na história do seu povo. O arco temporal é bem amplo, cerca de quase trezentos anos (1250 – 960 a.C.).

Os termos *'ōhele miškān*⁴⁵, usados na fala divina, não refutam o termo *y^e rî'â*, usado por Davi (v. 2c), mas ampliam o sentido. A tenda (*'ōhel*) é a habitação dos nômades, feita pela união de peles de cabra e fixada com estacas e cordas (cf. Ct 1,5; Gn 18,9-10). Assim, acampar é esticar, fixar e plantar a tenda. Ela é prática, pois facilita a vida de quem se translada continuamente em busca do que garante a sobrevivência do pastor e do seu rebanho: água e pastagem. Por fidelidade aos antigos, vivia-se em tendas e não em casas (cf. Jr 35,7-10). Davi, devido as suas campanhas militares, tinha a sua tenda (cf. 1Sm 16,22). O Sl 132,3 aproxima o significado da tenda ao da casa, ao falar do desejo de Davi.

Por detrás desse primeiro oráculo, YHWH revoga a iniciativa de Davi não para reprová-lo, mas para definir e defender os seus direitos de autonomia e mobilidade. A identidade de YHWH, pela recordação dos feitos, subverte a mentalidade comum. YHWH não tem necessidade de uma casa para que seja reconhecido grande e majestoso. O valor de YHWH não se encontra no tipo de casa que lhe poderia ser edificada, mas no que tipo de relação que estabelece com o seu eleito e, por ele, com todo o seu povo⁴⁶.

⁸E ora, assim dirás ao meu servo Davi: Assim fala YHWH dos exércitos: Eu te tomei do aprisco, de detrás do rebanho, para ser líder sobre meu povo Israel. ⁹Eu estive contigo por todo lugar em que andaste e eu eliminei todos os teus inimigos diante de ti, mas farei para ti um nome grande, como o nome dos grandes que estão na terra. ¹⁰E estabelecerei um lugar para meu povo Israel e o fixarei e residirá debaixo dele e não temerá mais e não continuarão os filhos do mal a oprimi-lo, como no princípio, ¹¹desde o dia que estabeleci juízes sobre meu povo Israel. E darei descanso para ti de todos os teus inimigos;

Se, por um lado, Natan é o profeta encarregado da mensagem, por outro lado, o destinatário é Davi, servo de YHWH (v. 5.8). A autoridade ganha ênfase na locução que evoca a grandeza e os feitos divinos: YHWH dos exércitos. A recordação da antiga condição

⁴⁴ O mesmo argumento encontra-se por ocasião da queixa de Samuel e na estratégia para acontecer a eleição de Saul (cf. 1Sm 10,17-24).

⁴⁵ Nos mitos e contos épicos ugaríticos, diz-se que os deuses saem da sua tenda também chamada de *miškanatu* (KOCH, 1988, p. 263).

⁴⁶ “A estabilidade do reino e o lugar da habitação divina não podem ser frutos da vontade e da obra humana, mas somente dom da livre decisão da graça que vem do Senhor” (COSTACURTA, 2006, 135).

de Davi joga um duplo papel. Em primeiro lugar, faz com que Davi não esqueça a sua origem humilde e, em segundo lugar, ratifica que sua nova condição, como líder de Israel, é pura iniciativa divina. Passado e futuro de Davi se encontram e são interpretados à luz do presente. Rebanho e Israel estão em paralelo. O cuidado e o zelo que Davi tinha com o rebanho de seu pai servem de fundo para que ele compreenda o tipo de relação que deverá ter com o povo eleito. Pode-se estabelecer uma relação entre a vocação e missão de Davi, pastor do rebanho de seu pai, e a vocação e missão Moisés, pastor do rebanho de Jetro (cf. Ex 3,1)⁴⁷. Em ambos os casos, foi YHWH quem fez de um pastor de ovelhas o líder do seu povo.

A ação de YHWH, quanto a Davi, evoca presença e proteção no tempo e no espaço. Mais uma vez o ouvinte-leitor tem a certeza de que Davi é o servo-eleito. O que Natan havia dito no presente: “YHWH está contigo” é confirmado na fala divina, quanto ao passado, “Eu estive contigo”. Davi não pode esquecer que os êxitos, como pastor frente ao rebanho e como líder bélico frente aos inimigos, são frutos da assistência divina⁴⁸. Se o presente de Davi está marcado pela grandeza do seu nome, comparado aos grandes da terra, isso é devido à presença e à ação de YHWH em todas as suas iniciativas. Davi tornou-se rei do povo, mas continua servo de YHWH. É um título que denota e exige de Davi fidelidade e obediência incondicionadas a YHWH.

Ao dizer, *por todo lugar em que andaste*, evoca-se, mais uma vez, a diferença de condição entre o passado e o presente de Davi. A assistência divina não aconteceu porque estava limitada a um espaço sagrado, mas porque acompanhava uma pessoa sagrada e ungida. Davi não pode perder de vista esta perspectiva, porque a proteção experimentada, como assistência divina, permitiu que Davi pudesse ouvir uma garantia: *farei para ti um nome grande, como o nome dos grandes que estão na terra*. Esta garantia é para além do pessoal, pois o nome de Davi perdurará em seus descendentes⁴⁹. Em Davi revive-se a promessa feita a Abraão, de que seu nome seria grande e as nações da terra com ele se beneficiariam (cf. Gn 12,2-3). Com isso, resulta que o projeto divino é mais abrangente e é para todo o ser humano.

⁴⁷ “Um particular se impõe: acima da vontade e da autoridade de Jetro sobre Moisés – que foi acolhido em sua tenda, feito membro da família pelo matrimônio com a sua filha, Séfora, pai de seus netos, Gérson e Eliezer (cf. Ex 2,16-22), e guardião do seu rebanho (cf. Ex 3,1) – estariam, somente, a vontade e a autoridade de Deus, que interveio ativamente.” (FERNANDES – GRENZER, 2011, 111).

⁴⁸ Enquanto pastor, Davi encontrava-se atrás do rebanho, mas, enquanto rei, Davi encontrava-se diante do povo. Se Davi foi capaz de proteger o rebanho, pondo os animais selvagens em fuga, YHWH foi quem, diante de Davi, colocou os seus inimigos em fuga. Com isso, sublinha-se que YHWH foi quem mudou radicalmente a vida de Davi, passando da condição humilde a uma situação de glória. Tudo é dito em primeira pessoa. O que Davi pretendeu fazer pelo seu Deus nunca conseguiu ser mais sublime do que o que seu Deus fez por ele. O futuro de Davi como rei e de sua dinastia fica sob a ótica do seu passado.

⁴⁹ O nome de uma pessoa encerra a essência (identidade) e o destino (missão) de quem o recebe (cf. Gn 2,19-20; 32,30; Jz 13,18; 1Sm 1,20; 2Sm 5,9; 12,28; Tb 12,15; Mt 1,21; Ap 3,5; 13,17; 19,13). Davi, por seu nome, é destinatário de palavras que evocam a bênção pronunciada sobre Abraão (cf. Gn 12,2).

Então, não é porque ele se instalou em uma casa que YHWH também necessita ser instalado em uma casa. Não é porque Davi, desse momento em diante, sairá menos em batalha que YHWH deixará de lhe assegurar a sua presença e assistência.

A paz e a prosperidade que acontecem para Davi não são frutos de suas habilidades, mas sinais da eleição divina, da afeição que YHWH lhe devotou e da aliança que concluiu com o povo eleito (cf. Dt 7,6-15). Se, por um lado, os inimigos foram eliminados diante de Davi (cf. Sl 110,1), por outro lado, Davi será exaltado com uma fama que percorrerá a terra. Nisto consiste a grandeza do seu nome. Certifica-se que a grandeza de Davi advém da grandeza da presença e da ação de YHWH em sua vida e em suas façanhas.

Esse reconhecimento deve levar Davi a se empenhar por YHWH, empenhando-se por seu povo. Os favores de YHWH, feitos pelo povo ao longo da sua trajetória do Egito à terra prometida, durante a ação dos juízes⁵⁰, que libertaram o povo das mãos dos inimigos e restauraram a paz e que exigiram a fé das lideranças (v. 6-7), passam a comprometer Davi. Não são mais nômades, mas estão se estabelecendo na terra, consolidando o projeto contido nas promessas patriarcais.

Com Davi não será diferente, os favores que recebeu (v. 1) tem a ver e revelam o desejo de YHWH para todo o seu povo (v. 10-11b). O que de bom se deu para Davi prenuncia o que de bom deve acontecer para todo o povo. Assim como Davi possui uma casa de cedro, o povo deve possuir um lugar debaixo do qual viverá tranquilo e em paz. Não causa estranheza dizer *debaixo*, pois o contexto gira em torno da habitação que é sinal de proteção.

O bem-estar que Davi adquiriu e quer para YHWH aparece redimensionado no bem-estar que YHWH pretende para o povo através de Davi e de seus descendentes. O bem-estar anunciado condiz e exige a ação de um pastor dedicado, que se interessa por encontrar água e pastagens para o rebanho. A sequência verbal, *estabelecerei – fixarei – residirá*, deixa clara a intenção divina. Davi fará algo bom para YHWH se fizer e se procurar o bem para o povo, na medida em que este não mais estiver oprimido pelos inimigos. A estabilização e a fixação do povo, em sua própria residência, promoverão uma nova condição de vida.

Se o período dos juízes foi difícil e conturbado por não haver um líder que a todos congregasse e orientasse para que o bem comum fosse realizado, o novo período da monarquia com Davi, pela profecia, deverá ser diferente para todo o povo. Se antes, porque não havia rei em Israel, cada um procurava fazer o que julgava correto (cf. Jz 17,6; 18,1; 19,1;

⁵⁰ Os juízes atuaram em um período que marcou uma transição com base na conquista da terra. Neste sentido, contrasta com a nova condição de Davi (v. 1) e com o regime de governo: antes, não havia estabilidade e tempo, construído como dom gratuito e fruto da promessa da estabilidade dinástica a favor de todo o povo.

21,25)⁵¹, agora, há um rei que deve aprender e ensinar ao povo o que é correto fazer. Se o tempo dos juízes foi de inquietação devido aos inimigos externos, o tempo da monarquia deveria ser um tempo de paz e de descanso para todos, através de Davi e de sua dinastia.

^{11c}Então declara para ti YHWH, que uma casa fará para ti YHWH. ¹²Quando se completarem teus dias, e repousares com teus pais, soerguerei tua descendência depois de ti, que sairá de tuas entranhas, e firmarei a realeza dele. ¹³Ele edificará uma casa para meu nome, e estabelecerei o trono da realeza dele para sempre. ¹⁴Eu serei para ele um pai, e ele será para mim um filho; quando cometer uma iniquidade, castigá-lo-ei com bastão dos homens, e com flagelos dos filhos de homem. ¹⁵Minha misericórdia, porém, não se retirará dele, conforme retirei de junto de Saul, que retirei de diante de ti. ¹⁶Subsistirá tua casa e tua realeza para sempre diante de ti, teu trono será firme para sempre.” ¹⁷Com todas essas palavras e com toda esta visão. Assim falou Natan a Davi.

Este último oráculo, introduzido por uma fórmula solene, é marcado por verbos no futuro, tendo YHWH por sujeito que fala a Davi sobre o que fará em função do seu descendente, eleito para ocupar o trono no seu lugar. O passado, também nesse oráculo, é lembrado, não trata do período dos juízes, mas recai sobre Saul (v. 15). É o antes e o depois de Davi. O final do v. 11 pode servir tanto como conclusão da fala anterior, como abertura para esse novo e inefável anúncio.

O que passa a ser dito encontra-se debaixo da força de um verbo no *hifil* com endereço pessoal: *declara para ti*. O sujeito-causa do que se declara é YHWH e Davi é o sujeito-efeito do que é declarado. É a sexta ocorrência do termo casa, mas possui uma nova significação, pois passa do âmbito material para o âmbito familiar. Casa, aqui, passa a ter o sentido de dinastia. Davi quis ser capaz de construir uma casa para YHWH, mas foi deflagrado como incapaz, pois o finito não pode conter no Infinito. YHWH, porém, é o único que pode assegurar que a casa-dinastia de Davi não somente exista, mas permaneça para sempre.

A condição que todo homem conhece, para além de seus dias de glória, o seu ocaso. Importa que permaneça a descendência. Chegará o dia em que Davi repousará junto aos seus pais na casa-sepultura (cf. 1Rs 2,10), porém, continuará vivo por meio de um cepo na casa-dinastia (cf. 1Rs 2,12). Um novo verbo no *hifil* tem YHWH como sujeito-causa do futuro que está sendo preparado para o sujeito-efeito Davi: *tua descendência depois de ti*. Retorna, nesta

⁵¹ A redação final do livro dos Juízes apresenta a tese em favor da monarquia. O que de anarquia acontecia foi atribuído ao fato de Israel não ser como os outros povos, pois lhe faltava um rei que mantivesse a paz entre as tribos e promovesse a unidade da nação.

fala, a dinâmica que se encontra na fala divina a Abraão. O herdeiro é um filho que nasce como fruto da promessa divina (v. 12 cf. Gn 15,4; 17,6)⁵².

A formulação do v. 12 é ambígua se comparada com a promessa do v. 13 porque retoma a temática da construção da casa-santuário no contexto da promessa da casa-dinastia. Há, porém, um particular: Davi desejou construir uma casa para YHWH, enquanto que a permissão será a de edificar uma casa “para meu nome”⁵³. Fica estabelecida a ligação entre o nome de YHWH (v. 13) e o nome que YHWH constrói para Davi (v. 9).

A promessa feita a Davi evoca a promessa feita a Abraão (cf. Gn 12,7; 15,18; 17,7-10), pois, apesar de já ter filhos (cf. 2Sm 3,2-5; 5,13-15), Davi ainda não possui o herdeiro querido por YHWH e digno de se sentar sobre o trono. A linguagem, porém, alude a um pacto de bênção estipulado entre YHWH e Davi em função da sua descendência (von RAD, 1972, 354). Embora não se mencione nominalmente este descendente, o versículo, em tom profético, é uma referência antecipada que se concretiza em Salomão e não com Absalão ou Adonias.

O v. 14 abre-se com a fórmula de adoção ou de eleição filial que implica na íntima relação com YHWH (cf. Sl 2,7; 110,3)⁵⁴. É uma relação de confiança e de dependência. YHWH adota os filhos de Davi e se compromete com eles de forma definitiva e irrevogável, mesmo se houver pecado ou infidelidade⁵⁵. O cronista reteve a informação (cf. 1Cr 17,13), mas foi além, pois repetiu a fórmula nas últimas instruções de Davi ao seu filho, para não deixar dúvidas de que a escolha de Salomão foi iniciativa divina (cf. 1Cr 28,6). Por meio dela, ficou assegurada a assistência divina para a dinastia que se seguiria a Davi.

Se para Davi valeu a fala de Natan que disse: “YHWH está contigo” (v. 3c), confirmada pela fala do próprio YHWH que disse: “Eu estive contigo” (v. 9a), para o descendente escolhido, YHWH assegura uma relação bem mais íntima e familiar, que se

⁵² As promessas feitas a Abraão, terra e descendência numerosa, e as promessas feitas a Davi, reino estável e dinastia para sempre, revelam muitos pontos em comum. O tema que perpassa a história da salvação estriba sobre os trilhos da “promessa” e do “cumprimento”, pelos quais YHWH se demonstra fiel, não obstante os altos e baixos das vicissitudes humanas. As crises da história não desdizem YHWH, mas confirmam a sua presença e a sua ação sempre contínua e solícita (COSTACURTA, 2006, p. 139).

⁵³ O descendente de Davi não construirá uma casa para YHWH, mas para o seu nome, pois Ele é diferente das divindades cananeias e a sua presença ultrapassa o sentido físico. Por isso, YHWH não necessita de casa para estar no meio do seu povo. Salva-se a proximidade (casa) e a transcendência (nome) de YHWH (cf. 1Rs 8,27).

⁵⁴ Esta ideia possui antecedentes nos protocolos régios do Egito, pelos quais a divindade, por meio de um documento (cf. 2Rs 11,12), assumia o monarca como filho no momento da sua eleição. Este documento, na tradição judaica, tornou-se o selo da aliança entre YHWH e a monarquia que descende de Davi (von RAD, 1972, p. 61-63). Não é uma realidade estranha à dinastia de Davi, levando-se em conta que o primeiro ato público internacional realizado por Salomão foi selar uma aliança com o Egito por via matrimonial (cf. 1Rs 3,1; 7,8).

⁵⁵ A experiência de pecado deu-se ainda com Davi, mas foi revertida em função do empenho de YHWH com a sua palavra. Salomão, que assume o trono no lugar de Davi, foi sábio, mas fraco diante das suas mulheres e concubinas. O pecado de idolatria foi a causa, segundo o deuteronomista, do rompimento entre os anciãos do Israel do norte e a casa de Davi. Apesar disso, a palavra de YHWH foi mantida (cf. 1Rs 11,32-39).

insere no contexto da promessa-adoção: *Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho*⁵⁶. Há, por assim dizer, uma notável permuta. Davi gera uma descendência não para si, mas para YHWH que a adotará como seu filho, possuindo o direito de aplicar a correção que se fizer necessária no caso do filho vir a cometer a iniquidade.

A punição acontecerá de forma humana, *com bastão dos homens e com flagelos dos filhos de homem* (cf. Pr 3,12; 13,24), como um modo salutar para fazer o filho compreender o mal que praticou e se converter da sua conduta. O que YHWH disse para Davi através de Natan é um passo além do castigo que foi dito para os progenitores no paraíso. Há, por assim dizer, não só a possibilidade de pecado por parte do filho, mas, também, a possibilidade de YHWH, um pai divino, fazer pelo filho muito mais que o pai biológico. Para o filho descendente de Davi haverá uma sorte maior e melhor do que houve para Saul que, simplesmente, foi desprezado e perdeu a assistência divina. A fragilidade do filho de Davi conhecerá a bondade e a força divina através da correção (COSTACURTA, 2006, p. 141-142).

Se, por um lado, a eleição filial é iniciativa divina, por outro lado, apesar da possibilidade do erro acontecer, não haverá desprezo por parte de YHWH, como se deu com Saul, mas o eleito se beneficiará com a misericórdia que não será retirada dele. Com isso, fica evidente que apesar do erro ser possível, a aliança não será revogada. A misericórdia de YHWH assegurada para o eleito incide, também, para o povo.

A promessa régia evoca uma anterior feita a Judá, ancestral de Davi: “Não será retirado o cetro de Judá e tampouco o bastão de comando dentre os seus pés até que lhe seja trazido o tributo e a obediência dos povos” (Gn 49,10).

Esta promessa ressoa, também, com a mesma força da unção vicária, pela qual YHWH derrama o seu espírito sobre o seu servo-eleito (cf. Is 42,1). A eleição será mantida por força da palavra dada. YHWH não retira o que diz e não volta atrás na sua decisão. O que se segue tem tom pedagógico. Evoca-se o direito do pai educar seu filho valendo-se da severa correção com bastão e flagelos (cf. Pr 3,12; 13,24; 22,15; 23,13-14; 29,15.17; Jt 8,26-27).

A promessa da perenidade da dinastia de Davi sobre o trono não seria completa se não fosse dito que ela seria firme e estável. A locução temporal, *para sempre*, ocorre três vezes e somente nesta última parte. As três (v. 13.16²) dizem respeito à perenidade da realeza sobre o

⁵⁶Existe a ideia de Deus com pai (cf. Dt 8,5; 32,6; Is 43,6; 63,16; 64,7; Os 11,1-8), mas o rei em Israel não é filho de Deus no sentido *físico-mitológico*, mas *per adoptionem*, para reinar como pastor do povo e não para ser divinizado. Essa adoção devia ser concretizada em cada descendente que subisse ao trono. A concepção egípcia e a mesopotâmica se diferenciam quanto à filiação divina do monarca. No Egito, faraó é filho de Rá; durante a vida, é a encarnação de Horus e depois da morte converte-se em Osíris. Na Mesopotâmia existiu o reconhecimento do caráter divino do monarca, mas prevaleceu a ideia de que ele é um servo eleito da divindade (De VAUX, 2003, p. 140-141).

trono⁵⁷. YHWH diz a Davi o que, sem dúvida, ele necessitava ouvir e não o que ele desejava ouvir. A partir disso, tem início uma tradição bíblica sobre Davi, sua família e sobre a monarquia.

O narrador, enfim, retoma a palavra no v. 17 e afirma que Natan comunicou, integralmente, a mensagem a Davi tal como ouviu e viu. Um oráculo comunicado ao monarca sem que este tivesse solicitado uma consulta a YHWH pelo profeta. Isto denota que foi uma pura intervenção e interesse divino dizer a Davi o que estava reservado para a sua dinastia.

Por um lado, esta notícia, do ponto de vista literário, serve para manter os vínculos entre Natan e Samuel, que, segundo a tradição bíblica, foi o primeiro profeta por instituição em Israel (cf. 1Sm 3,10-18.19-20), “pois, naqueles dias, a palavra de YHWH era rara, não haviam visões frequentes” (1Sm 3,1). A Samuel ligam-se profecias derivadas quer por meio de palavras, quer por meio de visões. Gad, porém, é o único profeta da corte de Davi a ser chamado de *hōzēh* (cf. 2Sm 24,11; 1Cro 21,9; 2Cro 29,25). Por outro lado, do ponto de vista teológico, tem-se a certeza de que Davi ficou ciente da vontade de YHWH e de como a história da monarquia se desenvolveria em Judá.

Conclusão e atualização pastoral

A história de Israel, pela força das suas instituições, gira em torno de dois pólos de atração: por um lado, Moisés e o Sinai; por outro lado, Davi e Jerusalém. Ambos os polos unidos pelo tema da Arca da Aliança. Instaura-se a relação entre a promessa da posse da terra e a promessa da dinastia davídica. Está em jogo a estabilidade do povo que, pela fé na ação de YHWH, almeja viver com segurança na terra prometida, passando do nomadismo para o sedentarismo, deixando de viver em tendas para construir e habitar em casas.

Pelo desejo de Davi, de construir uma “casa para YHWH”, fortificava-se, no início da sua trajetória como rei, a vontade de possuir um controle religioso com a anuência da divindade. A profecia de Natan, dissipando dúvidas, foi um referendo divino que retificou o desejo de Davi, mas ratificou para o povo eleito a instituição da monarquia fundada em uma dinastia.

Do ponto de vista literário, 2Sm 7,1-17 responde às perguntas: Quem é Davi? Como chegou a ser um rei tão bem sucedido apesar de tantas dificuldades? A resposta para essas perguntas é dada pelo corpo do texto em forma de oráculos. A tradição colheu diversas lições

⁵⁷A locução *para sempre* expressa a qualidade da promessa e do empenho da palavra de YHWH dada a Davi e possui, igualmente, uma orientação que passou a fundamentar a concepção messiânica (cf. Sl 89,37; Is 9,6; Ez 37,25; Dn 7,14; Mq 4,7; Lc 1,33; Hb 1,8; Ap 5,13; 11,15).

do passado e incluiu o que Deus fizera a Davi e, por meio dele, para todo o seu povo: “Elegeu a Davi, seu servo, e o retirou do meio do rebanho de ovelhas, de detrás dos animais, e o fez entrar para apascentar a Jacó, seu povo, e Israel, sua herança. Ele os apascentou com a integridade do seu coração e com a habilidade de sua mão os conduziu” (Sl 78,70-72).

Do ponto de vista teológico, 2Sm 7,1-17 tornou-se uma tradição forte sobre a sucessão ao trono, que não foi esquecida, mas sempre renovada em épocas difíceis que o povo eleito teve de enfrentar. Por essa tradição, legitimaram-se as bases e as expectativas messiânicas. O bem-estar de Davi, dos seus descendentes e do povo, que ficou sob a sua régia, não dependeu, em última instância, das suas atitudes individuais, mas da promessa divina. A autoridade do monarca, aceito e nomeado para esse encargo, ficou constituída no vínculo que se estabeleceu entre ele e a divindade mediante uma aliança do tipo parental e familiar. Como um pai verdadeiro não deve rejeitar o seu filho, YHWH, ao adotar a descendência de Davi, obrigou-se a não rejeitá-la, mas educá-la, a fim de que os seus desígnios se concretizassem para o bem do povo eleito.

2Sm 7,1-17 deixa claro que a salvação não depende do querer humano de beneficiar a divindade construindo-lhe um templo, mas depende da livre iniciativa divina que anuncia a estabilidade tão desejada pelo vínculo da aliança que se estabelece e se estende, pois a filiação divina é anunciada para a descendência de Davi. Com isso, fica constituída uma ligação sólida e íntima entre YHWH e Davi de forma perene pela dinastia. O tema da aliança, que transparece no oráculo, alcança grande proporção e força através da metáfora da paternidade.

A salvação, porém, não pode ser confundida com uma iniciativa político-religiosa, por mais sublime que esta seja. O templo construído por iniciativa humana pode ser destruído, mas não a bênção, que é pura e total iniciativa divina. O que YHWH promete a Davi e a sua descendência serve como exemplo, para que não se faça do templo um fim em si mesmo.

A segurança almejada, então, passa a ser fundamentada sobre a palavra empenhada de YHWH e não sobre as proezas do ser humano que é passível de cometer a iniquidade. Porque YHWH disse não ao projeto temporal de Davi, mas prometeu a sua presença a Davi e a sua descendência, a salvação ficou assegurada. O que vale não é o plano de Davi, mas a palavra de YHWH. A salvação não fica condicionada ao templo, mas à iniciativa divina.

Do aparente contraste entre riqueza humana e pobreza divina, brota, como válida e louvável, a iniciativa político-religiosa de Davi. Afinal de contas, se ele pode habitar em uma casa de cedro, mais direito teria a divindade que lhe tem dado tantas vitórias. Constrangedor é aceitar e admitir que Deus tenha rejeitado a ideia de ter uma casa digna e fixa.

Por detrás dessa rejeição, porém, está o direito de Deus não ficar recluso em uma “casa” feita de conceitos, símbolos, imagens, normas e regras fixadas uma vez por todas pelos que se consideram peritos do sagrado.

Assim como a grandeza e o poder de Deus não se definem a partir de uma casa suntuosa, a sua identidade também não se desvela e não se alcança através de concepções arquitetadas. Deus não é conhecido e não é definido por aquilo que os homens podem fazer por Ele, mas pelo amor que Ele proporciona aos que n’Ele acreditam. Desta feita, o lugar do encontro com Deus, para a pessoa do campo ou para a pessoa da cidade, torna-se o mesmo na medida em que Ele não aceita ser uma venerável relíquia, mas quer ser uma presença viva e operante na vida e na história da humanidade.

“Casas” e “estruturas” continuam sendo suntuosamente edificadas e arquitetadas para Deus. Nelas, porém, se espelham os desejos humanos de grandeza. Nisso reside o interesse de se criar e equiparar Deus ao que é cômodo e agradável, gerando os adeptos da prosperidade.

Renunciar ao status de grandeza não é fácil, mas deve ser feito para que Deus continue a se revelar e a se encontrar com o ser humano a partir da sua total simplicidade e mobilidade. Glorifica-se Deus, de forma condizente com a sua dignidade, quando não se pauta a religião na prepotência dos grandes templos, mas na incondicional abertura ao seu plano de amor.

O ser humano, diante de tantas casas edificadas para Deus no mundo, está cada vez mais confuso e com mais insistência, continua perguntando: Onde Deus está? É um drama, pois quanto mais se busca aprisionar Deus em uma casa ou em uma estrutura religiosa, mais Ele se demonstra livre para se encontrar vivo e operante no que, aos olhos humanos, parece frágil, isto é, no coração humano. Esta é a tenda do encontro que o ser humano não pode construir para Deus, porque foi construída por Ele e para Ele em cada ser humano. Enquanto não acontecer uma mudança de paradigmas, não acontecerá a evangelização querida por Deus nessa época de mudanças. Por ela, se constrói uma verdadeira casa para Deus na medida em que o projeto do reino ocupar não um espaço físico-geográfico, mas ocupar o espaço do diálogo e da aceitação fraterna no coração de todos os seres humanos.

Estruturas sociais e religiosas, em muitos lugares no mundo, litigam entre si. A luta, no fundo, é pelo poder que disputa a atenção e a adesão das pessoas as suas ideologias; fundam-se até partidos políticos com bancadas exaltadas em nome de Deus. Muitas vezes e em vários locais, quem está ou quer o poder necessita, para se impor, afirmar que ela vem de Deus e com base no Livro Sagrado.

Natan, profeta de Deus e conselheiro da corte de Davi, foi o canal aberto da comunicação entre Deus e o monarca eleito para governar o povo eleito. Nessa tríade de

peessoas, reside uma profunda mensagem para todos os tempos: o êxito que os líderes querem alcançar só é possível se seus projetos forem adequados aos projetos de Deus que sempre quer o bem-estar do seu povo.

Não seria inoportuno lembrar o que Jesus disse à mulher samaritana: “Vem a hora, porém, e é agora, em que os verdadeiros adoradores, adorarão o Pai em espírito e em verdade. Tais são os adoradores que o Pai procura” (Jo 4,23). Ao dizer “Pai”, Jesus recorda-nos como Deus disse que trataria a descendência de Davi: “ele será para mim um filho” (v. 14b). Ao dizer “que o Pai procura”, Jesus ratifica que não é o homem a dar o primeiro passo, mas é Deus, em sua mobilidade e como companheiro dos que buscam a verdade, quem continua procurando a sua casa no coração dos que aceitam adorá-lo em espírito e em verdade.

REFERÊNCIAS

- ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *Salmos II* (Salmos 73-150). São Paulo: Paulus, 1998.
- BORTOLINI, J., *Conhecer e Rezar os Salmos: comentário popular para nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2000.
- BRUEGGEMANN, W., *Teologia dell’Antico Testamento. Testemonianza, dibattito, per orazione*. Brescia: Queriniana, 2002.
- BRUEGGEMANN, W., *Introduzione all’Antico Testamento*. Torino: Claudiana, 2005.
- CAZELLES, H., *História Política de Israel. Desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulus, 1986².
- CHILDS, B. S., *Teologia Bíblica – Antico e Nuovo Testamento*. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- COSTACURTA, B., *Lo Scettro e La Spada. Davide diventa re (2Sam 2–12)*. Bologna: EDB 2006.
- De VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- DIETRICH, W., *David. Der Herrscher mit der Harfe*. Leipzig: Evangelisch Verlagsanstalt, 2006.
- DORSEY, D. A., *The Literary Structure of the Old Testament. A commentary on Genesis-Malachi*. Michigan: Grand Rapids, 1999.
- EICHRODT, W., *Teologia del Antiguo Testamento [I–Dios y Pueblo]*. Madrid: Cristiandad, 1975.

FERNANDES, L. A., “O Segundo Canto do Servo de YHWH: análise exegética de Is 49,1-13”. *Coletânea*, Rio de Janeiro, a. III, f. 5, pp. 23-55, jan-jun 2004.

FERNANDES, L. A., *Rute*. São Paulo: Paulinas, 2012.

FERNANDES, L. A. – GRENZER, M., *Êxodo 15,22–18,27*. São Paulo: Paulinas, 2011.

FOKKELMAN, J. P., *Narrative art and Poetry in the Books of Samuel* [vol. III: Throne and City II Sam. 2-8 & 21-24]. Assen: Van Gorcum, 1990.

GARBINI, G., “Davide nella storiografia dei libri storici (Sam-Re)”. In: *Ricerche Storico Bibliche – Davide: modelli biblici e prospettive messianiche* (G. L. Prado, org.). Bologna: EDB/RSB 1995, p. 17-33.

GERSTENBERGER, E. S., *Teologia nell’Antico Testamento*. Brescia: Paideia 2005.

GISANA, R., “I Libri di Samuele e Re”. *Parole di Vita*, Padova, a. XLVI, v. 1, pp. 9-16, gen-feb 2001.

GONZÁLEZ LAMADRID, A., “História Deuteronomista”. In A. González Lamadrid et alii, *História, narrativa, apocalíptica*. São Paulo: Ave-Maria, 2004, p. 103-144.

GUNNEWEG, A. H. J., *Teologia Bíblica do Antigo Testamento. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

HENTSCHEL, G., “I Libri di Samuele”. In: E. Zenger (ed.), *Introduzione all’Antico Testamento*. Brescia: Queriniana 2005, p. 349-362.

KESSLER, R., *História Social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.

LIVERANI, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*. Roma: Laterza, 2003.

MAZZINGHI, L., *Storia D’Israele dalle origini al periodo romano*. Bologna: EDB, 2007.

NIHAN, C. – NOCQUET, D., “1-2 Samuele”. In: T. Römer – J-D. Macchi – C. Nihan, *Guida di lettura dell’Antico Testamento*. Bologna: EDB, 2007.

RENDTORFF, R., *Teologia dell’Antico Testamento* [volume 1: i testi canonici]. Torino: Claudiana, 2001.

RÖMER, T., *A chamada história deuteronomista. Introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, A. J., “A História de Israel nos livros históricos”. In: FARIA, J. F. (org.), *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003.

VIVIANO, P. A., “La Storia deuteronomista”. In: F. Dalla VECCHIA – A. NEPI – G. CORTI (curadores), *Introduzione Generale allo Studio della Bibbia*. Brescia: Queriniana 1996, p. 157-256.

Von RAD, G., *Teologia dell’Antico Testamento* [volume 1: Teologia delle tradizioni storiche d’Israele]. Brescia: Paideia, 1972.

WEISER, A., *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.

WILLIAN, M. S., *Como a Bíblia tornou-se um Livro*. São Paulo: Loyola, 2011.

A AMIZADE E A FIDELIDADE SEGUNDO SIRÁCIDA

Nelson Maria Brechó da Silva*

Resumo

Este resumo pretende examinar a perícopie de Sirácida 6,14-17 referente à temática da amizade. Para o autor, a amizade se desenvolve a partir do encontro pessoal com o objetivo de vivenciar a fidelidade e o amor recíproco. Vale ressaltar que ela se vincula ao temor, por meio do acatamento da Palavra do Senhor. Disso decorre o diálogo como elemento importante para não se perder a aliança no Senhor. Ele, por sua vez, apresenta-se como o grande sábio. Assim, a amizade é uma virtude sapiencial para reforçar a identidade do povo no Senhor e, principalmente no desejo de exercitar no cotidiano a Sua sabedoria. Nesse sentido, analisa-se o sentido da amizade sapiencial e, também, como ela se relaciona com o temor do Senhor e com a fidelidade. Acredita-se que tais interpelações possibilitarão novos horizontes na compreensão do *Sitz im Leben*, contexto vital, do Sirácida.

Palavras-chave: Amizade. Fidelidade. Temor do Senhor.

Introdução

A literatura sapiencial referente ao Sirácida apresenta o contexto da amizade como uma verdadeira preciosidade. Desse modo, analisar-se-á, num primeiro momento, em que medida ocorre uma amizade fiel, bem como os diferentes tipos de amizades, visualizadas pelo autor como falsas. Depois, ver-se-á a amizade em outras passagens bíblicas vinculadas ao pensamento do Sirácida. Por fim, discutir-se-á o papel do temor do Senhor no desenvolvimento da amizade e a relação de mestre e discípulo no laço amistoso.

1 Análise da perícopie Sir 6,14-17 sobre a amizade e fidelidade

A análise sintática da perícopie acontece do seguinte modo: sujeito principal (o que teme ao Senhor) o` fobou,menoj ku,rion, sujeito secundário: (amigo fiel) fi,loj pisto,j. Depois, o corpo do texto, que abarca os atributos do amigo fiel: (poderosa proteção) ske,ph krataia,, (tesouro), qhsauro,n. Objetivo: fazer correta sua amizade e encontrá-la euvqunei/ fili,an auvtou. Além do mais, tem-se uma oração subordinada adjetiva explicativa: (pois como o senhor é tal será o seu próximo) o[ti katVauvto.n ou[twj kai. o` plhsi,on auvtou/.

Na análise de estilo, observam-se dois aspectos. Primeiro, poliptoto – repetição de verbos com diferentes flexões: eu`rw.n auvto.n eu-ren. Segundo, paralelismo – os elementos

* Mestre em Filosofia pela UNESP de Marília - SP e mestrando em Teologia pela PUC - SP. Bolsista CAPES. E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br

reaparecem na mesma ordem (cf. v. 14-16: fi,loj pisto,j). Em contrapartida, é antitético aos v.8-10 que apresentam os falsos amigos.

O amigo fiel abarca a imagem do tesouro, pelo fato de ser precioso e de valor incalculável. Vale dizer que só se constata essa preciosidade com o tempo, por meio do conhecimento e dos ensinamentos recíprocos. Os encontros permitem o aprofundamento e o amadurecimento da amizade, por intermédio do diálogo.

O verbo “encontrar”, que aparece no v.14, denota a intimidade desinteressada. Além disso, significa o ensejo no ato de descobrir a pessoa temente ao Senhor para fluir uma amizade verdadeira. Tal atitude implica o conhecimento do outro, que acontece no decorrer dos encontros. Na dualidade, o Senhor se faz presente, porque nela são estabelecidas a fidelidade e a aliança. Desse modo, as pessoas aspirantes pela amizade a encontram inesperadamente nos tementes ao Senhor.

Haja vista que há amigos de ocasião (cf. v. 8 fi,loj evn kairw)¹. Eles possuem certa insegurança que os inibem na elaboração cativante da amizade. Caracterizam-se por traços de acolhimento somente nos ambientes que lhes convém. Conforme o local, eles não se apresentam como amigos. Talvez pelo medo de serem surpreendidos pelos outros. Eles vivenciam a amizade somente por aquilo que mais lhes agradam, de modo a não admirar os outros por inteiro. Com efeito, admiram as pessoas e não a presença do Senhor nelas como fonte da preciosidade reveladora da sabedoria divina. Eis uma temática a ser mais bem aprofundada: a pessoa como sinal precioso do Senhor. Para tanto, o exercício do temor se faz imprescindível para humanizar as relações, a fim de não torná-las descartáveis e sim como reveladoras dos sinais prodigiosos, a saber: o temor como acatamento e enamoramento pelo Senhor, que tanto ama as suas criaturas e as cria com traços de sua infinita sabedoria.

Há amigos que se tornam (inimigos) (cf. v.9 e;cqran). Na falta de diálogo, começa o desentendimento e, principalmente a fofoca, por medo de encarar o outro e lhe dizer o que, de fato, sente. Na falta de intimidade e de espiritualidade, o outro se torna um rival e se perde o encantamento pelo conhecimento e pela necessidade de estar diante do amigo. Ocorre uma divisão do laço e brotam diversos sentimentos desordenados, tais como: a inveja e o ódio. O amigo como inimigo vira o adversário incapaz de viver intensamente uma amizade oblativa, porque desconfia do outro, não consegue ver as virtudes divinas presentes na humanidade do companheiro como, agora, ímpio.

¹ Tradução literal do grego e consultada na Bíblia de Jerusalém, 2008. p. 1151-1152.

Há, também, os amigos como companheiros de mesa (cf. v.10 *koinwno.j trapezw/n*). Eles almejam os momentos festivos, a fim de exibirem as suas posses e conquistas ou até mesmo tirarem vantagens pessoais ou públicas. Estas amizades possuem raízes superficiais, que os impedem no conhecimento profundo de si e do outro. Caracterizam-se por atitudes egoístas na forma de expressar os seus pensamentos e sentimentos. Eles não escutam o outro, pois querem exhibir demasiadamente o “eu” em detrimento da dualidade. Esta, por sua vez, perde o seu caráter vinculado ao Senhor, de forma que o outro seja uma mera extensão do próprio “eu”.

O verdadeiro amigo permanece fiel mesmo perante a tribulação e persevera nos dias das doenças e das alegrias, pois confia e teme o Senhor. Por esse motivo, orienta a sua amizade de acordo com a sua finalidade, ou seja, o temor do Senhor.

2 Passagens bíblicas paralelas à perícopre de Sirácida

A amizade sapiencial do Sirácida recorda, segundo Luís González-Quevedo, “o Salmo 133 (132) compara a amizade fraterna com o bálsamo perfumado, que desce pela barba de Aarão, e com o orvalho do monte Hermon. O salmista tenta descrever o encanto da vida no seio de uma família ou de uma fraternidade” (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2004, p. 73).

A mais famosa amizade do Antigo Testamento é a de Davi e Jônatas. Como toda verdadeira amizade, foi espontânea, recíproca e duradoura. Jônatas amou Davi como a si mesmo (“como sua própria alma”: 1 Sm 18,1-3; 20,17). Da sua parte, Davi chorará a morte de Jônatas, como a de um irmão muito querido: “tua amizade me era mais cara que o amor das mulheres” (2 Sm 1,26). Mesmo depois de morto, Jônatas permanecerá na “memória do coração” do rei Davi (2 Sm 9,1; 21,7). A amizade entre Davi e Jônatas é vista pela literatura rabínica como exemplo do verdadeiro amor, que não cessa nunca, enquanto o amor incestuoso de Amnon por Tamar (2 Sm 13) representa o amor egoísta, que acaba quando o seu objeto desaparece.

Após o exílio, por influência da ética helenista, Israel conhece um sentimento de amizade mais filantrópico e cosmopolita (cf. Sb 12,19; Sir 13,15). A origem última de toda amizade sincera, na Bíblia, é o amor que Deus tem por toda a humanidade e, de maneira particular, por algumas pessoas. Assim, Deus trata a Abraão como a um amigo (cf. Gn 18,17-19; Is 41,8; Tg 2,23), fala com Moisés “face a face” (Ex 33,11), não faz coisa alguma sem revelar seus planos aos profetas, seus servos (Am 3,7), etc.

A amizade admite graus, não faz sofrer, pois não é paixão. Além disso, a amizade implica reciprocidade, é aberta, livre e plural, ou seja, podem-se ter vários amigos. O amigo aceita com paz a distância física; esta é compatível com a paz e a alegria. A amizade leva em conta as virtudes éticas do outro, mas não analisa seus comportamentos. Vive com serenidade os intervalos entre dois encontros.

3 A amizade e o temor do Senhor

Para Zatelli², o temor do Senhor é um recurso utilizado por Sirácida para dar solenidade ao divino. A sabedoria vem do alto e o temor implica na resposta humana no desejo de seguir os passos do Senhor. O autor ressalta

o uso diferente do sintagma em análise recorre no Sirácida. Temos *yr't YHWH* num passo contíguo com *yr't 'lhym* (cf. *Sir* 10,22); recorre à expressão anterior *yr't 'lywn* (cf. *Sir* 6,37). Esta é um sinal da linguagem poética tardia que aponta da tradição diferente sintagma particular para dar solenidade ao enunciado. No *Sir* 6,37 *whbwnnt byr't 'lywn wbmswtw whgh tmyd* (cf. Analogia com *Sal* 1,2), *byr't 'lywn* é um genitivo sugestivo. (ZATELLI, 1988, p. 236)³.

De acordo com Zatelli, o temor como respeito recorda a etimologia latina *respicio* no intuito de propor a fidelidade como atitude justa. O autor afirma: “aquele senso diz do devoto respeito que vem instalado de Deus igualmente e que indica a justa atitude da esposa fiel, o gosto modo de se colocar de frente à divindade” (Ibidem, p. 236-237). Temer significa incorporar o ensinamento do Senhor sem cessar, tal como no *Sl* 1,2: “Mas sua tarefa é a lei do Senhor e medita dia e noite sua lei”⁴.

Sirácida trata do temor ao Senhor como uma honra: “forasteiro ou estrangeiro, estranho ou pobre, sua honra é temer ao Senhor”⁵. Além disso, o Senhor formará o fiel, por meio da inteligência para torná-lo sábio: “Reflete sobre o respeito ao Altíssimo e guarda sem

² Para Zatelli, “usi differenti del sintagma in esame ricorrono in Ben Sira. Abbiamo *yr't JHWH* in un passo contiguo con *yr't 'lhym* (cf. *Sir* 10,22); ricorre anche l'espressione *yr't 'lywn* (cf. *Sir* 6,37). Forse questo è un segnale del linguaggio poetico tardo che mutua da tradizioni differenti sintagmi particolari per dare solennità all'enunciato. In *Sir* 6,37 *whbwnnt byr't 'lywn wbmswtw whgh tmyd* (cf. Analogia con *Sal* 1,2), *byr't 'lywn* è un genitivo soggettivo.

³ “quel senso cioè di devoto rispetto che viene instillato da Dio stesso e che indica la giusta attitudine del saggio fedele, il giusto modo di porsi di fronte allà divinità”.

⁴ As expressões “*hl'y>l*”)w” ~*m'îAy* dia e noite evocam a profundidade na meditação da Torah. A sabedoria se conquista mediante o contato diário com a Palavra. A meditação do saltério ultrapassa a simples recitação (cf. 35,28; 37,30; 49,4; 63,7; 71,24).

⁵ *plou,sioj kai. e;ndoxoj kai. ptwco,j to. kau,chma auvtw/n fo,boj kuri,ou* (*Sir* 10,22).

cessar seus mandamentos: ele te dará a inteligência e segundo teus desejos te fará sábio”⁶. A exortação culmina e se encerra com o respeito devido a Deus e aqui traduzido em guardar os mandamentos.

Gilbert enumera a partir do Sir 1-2 quatro gestos fundamentais para a incorporação da Sabedoria:

Os dois primeiros capítulos servem de entrada na matéria. O Senhor é a fonte de toda sabedoria e ele a revela à profusão na qual seus fieis, que o creem ou que o amam (Sir 1,1-10). O crente do Senhor, abertura do amado e homem do Senhor, preenchido de bênçãos (Sir 1,10-20). Assim, nós encontramos no debate a chave de toda obra do mestre. Sirácida enumera, em seguida, as condições fundamentais que um candidato pode realizar para chegar à sabedoria: domínio de si mesmo, vontade de colocar em prática os ensinamentos sapienciais, lealdade que evita toda duplicidade (Sir 1,22-30) e, sobretudo, capacidade de resistir à prova inevitável, na sua confiança ao Senhor (Sir 2). Nós temos aqui uma série de advertências preliminares endereçadas a todo aquele que pretende adquirir a sabedoria⁷. (GILBERT, 2004, p. 33).

A prática da Sabedoria permite ao aspirante pautar a sua vida de acordo com os desígnios do Senhor. Trata-se de um processo constante para ter o domínio de si mesmo, a vontade de colocar em prática, a lealdade e a confiança no fato de temer ao Senhor como grande Sábio. Gilbert destaca também uma alusão ao Gn 1 quanto à palavra criadora, capaz de reger o universo. Assim, a Sabedoria se assemelha a árvore da vida (cf. Gn 3,22).

Toda abordagem a propósito da Sabedoria. Assimilada à palavra criadora de Gn 1, ela rege o universo, porém, em outro caso pela vontade divina, ela é implantada em Israel, ou a partir do templo de Jerusalém, ela é grande, tal como uma árvore da vida, até mesmo a cobrir toda a Terra santa⁸. (Ibidem, p. 35).

Na literatura sapiencial, a Sabedoria representa a ordem do mundo e, inclusive, da existência humana. Agora, para Sirácida, ela abarca uma releitura da história. Segundo Gilbert,

⁶ dianou/ evn toi/j prosta, gmasin kuri, ou kai. evn tai/j evtolai/j auvtou/ mele, ta dia. panto, j auvto, j sthriei/ th.n kardi, an sou kai. h' evpiqumi, a th/j sofi, aj doqh, setai, soi (Sir 6,37).

⁷ “Les deux premiers chapitres servent d’entrée en matière. Le Seigneur est la source de toute sagesse et il ne la révèle à profusion qu’à ses fidèles, qui le craignent ou qui l’aiment (Si 1,1-10). La crainte du Seigneur, ouverture aimante et humble au Seigneur, comble de bénédictions (Si 1,10-20). On trouve ainsi dès le début les clés de toute l’oeuvre du maître. Ben Sira énumère ensuite les conditions fondamentales qu’un candidat doit remplir pour accéder à la sagesse: maîtrise de soi, volonté de mettre en pratique les enseignements sapientiaux, loyauté qui évite toute duplicité (Si 1,22-30) et surtout capacité de résister à l’épreuve inévitable, en se confiant au Seigneur (Si 2). On a ici une série d’avertissements préliminaires adressés à quiconque entend acquérir la sagesse”.

⁸ Tout d’abord à propos de la Sagesse. Assimilée à la parole créatrice de Gn 1, elle régit l’univers, mais en outre, par volonté divine, elle s’est implantée en Israël, ou, à partir du temple de Jérusalem, il a grandi, tel l’arbre de vie, jusqu’à à couvrir toute la Terre sainte.

Isto aqui exprime melhor a Sabedoria que não cessa de se oferecer à profusão, como os frutos da terra na bela estação. Para ela o acesso da árvore da vida, firmado em Gn 3,22, torna-se aberta. Para o acolhimento, a revelação divina se abre à vida. Nós encontramos aqui a velha ideia dos sábios dos Provérbios que a Sabedoria simboliza a ordem no mundo e em toda existência humana, mas, para Sirácida, ela se manifesta também na história que Deus instaura com o povo que foi escolhido. Uma história descrita somente no ponto de vista da Sabedoria. Uma história particular à vocação universal. O sábio relê esta história sem cessar de ser um sábio: ele descobre o universal no particular⁹. (Ibidem, p. 35).

Os amigos são provenientes daqueles que temem ao Senhor e que praticam a Sabedoria com habilidade religiosa. Buscar a sabedoria envolve um encontro pessoal com o Senhor. Para Di Lella,

a sabedoria prática é essencialmente uma habilidade religiosa e então escolhe o que é bom e o que é mal, entre o que é útil e o que é prejudicial, e entre o que seria feito e o que seria evitado [...] Sirácida ensina que os crentes precisam amar e temer ao Senhor, precisam caminhar nos seus caminhos e guardar os mandamentos do Senhor [...] Em suma, aqueles que temem ao Senhor conhecem e eles têm um relacionamento pessoal com Deus por sua fé; esperança, e confiança nele, e por sua obediência a ele¹⁰ (DI LELLA, 1987, p. 79).

Segundo Weber, “o critério fundamental para discernir um verdadeiro amigo é a habilidade do amigo resistir um teste”¹¹. (WEBER, Th. H. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R., 1981, p. 544) (cf. Sir 6,7). Além do mais, aponta que “a verdadeira piedade é a garantia da verdadeira amizade; verdadeiros amigos serão iguais naqueles que também temem ao Senhor”¹². (Ibidem) (cf. Sir 6,17).

Conforme Linder, “Sirácida era um observador atento da realidade e da vida cotidiana da gente em torno a si. Graças a esta sua capacidade era em grau de criar termos verdadeiramente extraordinários, a tal ponto que poderíamos falar de uma verdadeira

⁹ Celle-ci exprime au mieux la Sagesse qui ne cesse de s’offrir à profusion, comme les fruits de la terre à la belle saison. Par elle l’accès de l’arbre de vie, fermé en Gn 3,22, redevient ouvert. Pour qui l’accueille, la révélation divine ouvre à la vie. On retrouve ici la vieille idée des sages des Proverbes que la Sagesse symbolise l’ordre dans le monde et dans toute existence humaine, mais, pour Ben Sira, elle se manifeste aussi dans l’histoire que Dieu instaura avec le peuple qu’il s’est choisi. Une histoire décrite du seul point de vue de la Sagesse. Une histoire particulière à vocation universelle. Le sage relit cette histoire sans cesser d’être un sage: il découvre l’universel dans le particulier.

¹⁰ Segundo Di Lella, em “X. The teaching of Ben Sira”, apresenta “practical wisdom is an essentially religious ability to distinguish and then choose between what is good and what is evil, between what is useful and what is harmful, and between what should be done and what should be avoided [...] Accordingly Ben Sira teaches that believers must love and fear God, must walk in his ways and keep the commandments of the Law”. (p. 79). [...] “In sum, those who fear the Lord know they have a personal relationship with God by their faith, hope, and confidence in him, and by their obedience to him”.

¹¹ “The basic criterion for discerning a true friend is the ability of the friend to withstand a test”.

¹² “True piety is the guarantee of true friendship; true friends will be alike in that they both fear God”.

fenomenologia antropológica” (LINDER, 2006, p. 406)¹³. O autor frisa uma “combinação de palavras” (*Combinazioni di parole*) no capítulo 6,5: “o homem do segredo = ele é teu confidente” (*l'uomo del tuo segreto = il tuo confidente*) e no 6,9: “companheiro de mesa” (*compagno di tavola*), trata da vida social.

Segundo Rad, percebe-se no Sirácida um amadurecimento da reflexão sapiencial dos Provérbios:

A questão de como fazer uma descrição teológica da sabedoria não é fácil de responder, apesar desse perfil personalíssimo que acabamos de ter dela. Algumas gerações mais tarde, na passagem do III ao II século, em Jesus Siraque, está consumada a identificação dessa sabedoria com a Torah” [...] A identificação com a Torah, como dissemos, está completada em Jesus Siraque. Mas ela não é algo de essencialmente novo, pois essa equiparação deve ser avaliada apenas como uma consequência teológica, segundo a reflexão dos pensadores posteriores. Essa consequência no fundo já teria sido predisposta em Pv 1-8 e que, nesse ponto, apenas teria chegado ao amadurecimento. Com isso, entretanto, a compreensão de teologia da sabedoria chegou a um ponto de clareza tamanha que essa doutrina sapiencial foi capaz de desenvolver um projeto extraordinário da história do mundo e da salvação: antes de todas as outras criaturas, Javé havia criado a sabedoria; da boca dele tinha saído (Sr 1.4; 24.3). Toda a criação com todos os povos estava disposta abertamente diante dela, e ela procurou entre os seres humanos na terra uma pátria (Sr 24.7) (RAD, 2006, p. 458-459)¹⁴

Conclusão

A amizade sapiencial do Sirácida se reveste da relação entre mestre e discípulo em vista do temor do Senhor. Segundo Brito, o discípulo e o mestre relacionam com a *Torah* e a ressaltam como “viva”, conforme ele aponta:

O mestre, pelos seus ensinamentos e exemplos, transmite (gera) vida da ToRáH a seus discípulos, que por sua vez vão gerá-la e transmiti-la a outros, como uma força vital. Como uma realidade que sobrevive e atravessa séculos a fio, passando de boca em boca, de coração a coração, suportando as destruições, exílios, diásporas, guerras e holocaustos (SHoáH), sempre mantendo vivas as esperanças de um povo. Aqui reside o valor da imitação do mestre por parte do discípulo, do repetir os seus ensinamentos sem modificá-los segundo as aptidões de cada um. É o valor da

¹³ “Ben Sira era un attento osservatore della realtà e delle vita quotidiana della gente intorno a sé. Grazie a questa sua capacita era in grado di creare termini veramente insoliti, al punto che possiamo parlare di una vera fenomenologia antropológica”.

¹⁴ Die Frage, wie denn nun diese Weisheit theologisch zu umschreiben wäre, ist trotz dieses ihres höchst persönlichen Profils doch nicht ganz leicht zu beantworten. Wenige Generationen später bei Jesus Sirach, also um die Wende vom 3. Zum 2. Jahrhundert, ist die Identifikation dieser Weisheit mit der Tora vollzogen [...] Die Identifikation dieser Weisheit mit der Tora liegt, wie gesagt, bei Jesus Sirach als vollzogen vor. Damit hat sich aber gewiss nichts schlechterdings Neues ereignet, denn diese Gleichsetzung ist in der Reflexion der Späteren nunmehr als eine theologische Konsequenz zu beurteilen, die im Grunde schon in Spr. 1-9 angelegt war und die nun reif geworden war. Damit aber war das theologische Verständnis der Weisheit so weit abgeklärt, dass diese Weisheitslehre eine gewaltige Welt und heilsgeschichtliche Konzeption entwerfen konnte: Vor allen Geschöpfen ist die Weisheit von Jahwe erschaffen, aus seinem Munde ist sie hervorgegangen (Sir 1.4; 24.3). Vor ihr lag die ganze Schöpfung mit allen Völkern offen da, und sie hat bei den Menschen auf Erden eine Heimat gesucht (Sir 24.7).

tradição, porque é nela que os valores são transmitidos e nutridos. É o valor da ToRáH Oral que faz, de cada membro da comunidade dos filhos de Israel que toma este caminho, uma ToRáH Viva (BRITO, 2011, p. 150[162]). Em seguida: A comparação do mestre com o pai e do discípulo com o filho é muito comum na Tradição Judaica (Ibidem, p. 151[463]). E outra vez: A relação que se estabelece entre um mestre e seu discípulo é pura, como aquela que existe entre um pai e seu filho. Assim como o pai se enche de contentamento em ver o filho crescer e não sente ciúmes, mas, ao contrário, se orgulha dele, também o mestre se comporta de igual maneira com relação ao seu discípulo (Ibidem, p. 151 [463]).

Nas relações de amizade fieis e que guiam ao temor do Senhor, nota-se esta relação de mestre e discípulo, sobretudo, no ato de desenvolver a aproximação e no encontro pessoal com o outro. Desse modo, relacionar-se permite conhecer as preciosidades e, principalmente o coração. Da mesma forma que o pai se orgulha do filho o amigo se orgulha do seu amigo, visto que deseja o melhor para ele e o conduz à busca da Sabedoria para assegurar a sua identidade. A amizade se une à Sabedoria, no desejo do temor ao Senhor.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA de Jerusalém. 2008. 7 ed., São Paulo, Paulus.
- BRITO, J. R. A relação mestre-discípulo nas tradições judaica e cristã. *RIBLA*, 40, p. 147-160 [459-472], 2001.
- DI LELLA, A. The teaching of Ben Sira. *The Anchor Bible*, 39, p. 75-127, 1987.
- GILBERT, M. À l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël. *Gregorianum*, 85, 1, p. 20-42, 2004.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, L. A amizade: perfume e bálsamo. *Itaici*, 14, n. 57, p. 67-85, 2004.
- LINDER, A. Recherche sul linguaggio di Ben Sira. *Rivista Biblica*, LIV, 4, p. 385-411, 2006.
- RAD, G. von. *Theologie des Alten Testaments*. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Germany: Chr. Kaiser Verlag Müncher, 1966.
- RAHLFS, A. 1979, v. 2. *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 6 ed., Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.
- WEBER, Th. H. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. *The Jerome Biblical Comentary*. London, Geoffrey Chapman, 1981. p. 541-555.
- ZATELLI, I. Yir'at JHWH nella Bibbia, in Ben Sira e Nei rotoli di Qumran: Considerazioni sintattico-semantico. *Rivista Biblica*, XXXVI, 2, 1988.

HERMENÊUTICA TANATOLÓGICA BÍBLICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORTE NO ANTIGO TESTAMENTO

Biblical Hermeneutics Thanatological: considerations on death in the Old Testament

*Sonia Sirtoli Färber**

Resumo

A presente comunicação pretende propor um viés de leitura bíblica que contemple os fatos tendo a morte como imperativo hermenêutico. O conceito de morte na literatura veterotestamentária se fundamenta na consciência empírica a respeito da vida e das suas relações. O conhecimento revelado agrega novos elementos que, com o passar do tempo, vão se sedimentando, e dando origem a novos desdobramentos. Na antropologia semita o ser humano é corpo vivente, sem distinção de matéria e espírito, por isso, a morte põe fim à vida, e nada resta. A aproximação com o pensamento egípcio e grego cria possibilidade de nova interpretação: o ser humano é um todo psicossomático, dotado de corpo mortal e alma imortal; entrando em óbito, morre o corpo, não o espírito. A evolução deste pensamento não foi linear nem se tornou convenção. Antropologia e Tanatologia fazem aproximações importantes na tentativa de desvendar o enigma humano. A Tanatologia presente nos relatos bíblicos projeta luz nos eventos e enaltece a vida e seu valor, e, o exercício de leitura tanatológica da Bíblia, provoca a discussão sobre o escopo do evento pascal como pedagogia e educação para a morte e o morrer.

Palavras-chave: Tanatologia. Hermenêutica. Morte. Antigo Testamento.

Abstract

This communication intends to propose a bias Bible reading which includes the facts with death as hermeneutic imperative. The concept of death in the Old Testament literature is based on empirical consciousness about life and relationship. The revealed knowledge adds new elements that over time, will sedimenting, and giving rise to new developments. In anthropology Semitic man is a living body, without distinction of matter and spirit, therefore, death puts an end to life, and nothing remains. The approach to the Egyptian and Greek thought creates the possibility of new interpretation: the human being is a psychosomatic whole, endowed with mortal body and immortal soul; entering death, the body dies, not the spirit. The evolution of this thinking was not straight or become convention. Anthropology and Thanatology approaches are important in trying to unravel the human enigma. The Thanatology present in biblical events and sheds light on the life and enhances its value, and the exercise of reading the Bible thanatological, provokes discussion about the scope of the Easter event as pedagogy and education for death and dying.

Keywords: Thanatology. Hermeneutics. Death. Old Testament

* Doutoranda em Teologia, Leitura e Ensino da Bíblia, pela EST, São Leopoldo-RS. Mestra em Teologia pela EST, São Leopoldo-RS. Bacharel em Teologia pela FAMIPAR, Cascavel-PR. Especialista em Docência do Ensino Superior, pela UNIPAN. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Membro da Rede Nacional de Tanatologia. Este artigo está vinculado à monografia “Evolução do pensamento da morte”, orientada pelo Prof. Dr. Carlos Artur Dreher. O presente trabalho foi realizado com o apoio do CAPES. clafarber@uol.com.br

Introdução

A leitura e o ensino da Bíblia são orientados por hermenêuticas condicionadas pelo lugar teológico dos sujeitos. Comum a todos os sujeitos, sejam eles leitores ou ouvintes, é a realidade da morte. A morte, o morrer e os mortos estão presentes nas reflexões mais remotas, e genuínas de todos os povos. Por isso, não passam despercebidos aos hagiógrafos bíblicos. Neste artigo proponho uma leitura do Antigo Testamento pondo em relevo as narrativas relacionadas com a morte, na qual os eventos históricos, as esperanças escatológicas e a sistematização dos valores morais são lidos sob a hermenêutica tanatológica.

A investigação sobre a morte nos diversos estratos da sociedade bíblica se localiza em um contexto amplo, no qual a morte articula diferentes abordagens e reflexões, compreendendo o ambiente bíblico do Primeiro Testamento, do Segundo Testamento e das sociedades extra-bíblicas.

O artigo busca encontrar a intenção, e a compreensão, por traz dos costumes funerários, dos ritos mortuários, das diversas formas de luto e, especialmente, perceber qual é a concepção de vida que ampara estas práticas. Concordamos com Morin¹ que alerta para o perigo da obsessão pela morte e, por isso, não buscamos a morte pela morte, mas para entender o que há de vida presente nestes eventos sociais.

Com a obsessão da morte, o imperativo antropológico nos diz que a obsessão da morte e do esquecimento da morte são as distrações supremas. Não devemos nem divertir nossa vida com nossa morte, nem divertir nossa morte com nossa vida.

Nesta pesquisa, serão contemplados os livros do Antigo Testamento (protocanônicos e deutero-canônicos). A morte, o morto e o morrer são os temas com os quais a presente pesquisa se ocupa, tendo como subcategorias as leis acerca do morto e do contato com ele, suicídio, ritos, costumes e locais mortuários.

1 A morte e os mortos

Os mortos são como sombras que se desvanecem, ensina a tradição religiosa, mais antiga, do Antigo Testamento, como também as correntes orientais e clássicas.² Quem morre

¹ MORIN, Edgar. Tanatologia e Ação Contra a Morte. Tradução de Cleone Augusto Rodrigues. In: MORIN, Edgar. O homem e a morte. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p.336.

² LANCELOTTI, Angelo. Salmi. Roma: Paoline, 1984. p. 589.

tem a vida dissipada, o corpo apodrece e nada resta, nem lembrança, nem gratidão, nem capacidade de amar e louvar a Deus: “Pois na morte ninguém se lembra de ti: quem te louvaria no túmulo?” (Sl 6,6; 88,11-13.)

Em hebraico, para designar os mortos, a palavra mais utilizada é *refaim* que pode ser traduzida por mortos, sombras, gigantes ou divindades.³

A destinação das almas é sintetizada pela palavra *sheol*, que pode significar realidades diferentes dentro do mesmo campo semântico. Desta forma *sheol* é sinônimo de morte: “Cercavam-me laços mortais, as ciladas da morte me atingiam” (Sl 18,6); de sepultura: “Quem viverá sem ver a morte? Quem tirará sua vida das garras do túmulo?” (Sl 89,49); e de reduto dos mortos: “Na mansão dos mortos, seus aliados, guerreiros valorosos, lhe dirão: ‘Desça e repouse com seus aliados entre os incircuncisos mortos pela espada’” (Ez 32,21).

Uma vez alguém tendo sido alcançado pela morte, a possibilidade de vida póstuma não existe, tudo acaba e se dissipa.

Uma árvore tem esperança: mesmo que a cortem, ela volta a brotar e seus ramos continuam a crescer. Embora suas raízes envelheçam na terra e seu tronco esteja amortecido no solo, ao cheiro da água ela solta brotos e produz folhagem como planta nova. O homem, porém, morre e fica inerte. Para onde vai o homem quando expira? As águas do mar podem acabar, os rios podem baixar e secar, mas o homem que jaz, não se levantará. O céu passará, e o homem não vai despertar, nem acordar do seu sono. (Ecl 14, 7-12).

Do *sheol* ninguém escapa e lá o contato com Deus inexistente⁴. Daí emerge a compreensão do desejo de Jó de descer à região dos mortos, pois ele entendia que era de Deus que procediam seus sofrimento, e, se ele se afastasse da presença de Deus, seus males seriam suprimidos.

Para que dar luz a um infeliz, e vida para quem vai viver na amargura? Para que dar luz a quem anseia pela morte que não chega, e que a procura mais do que a um tesouro? Para que dar luz a quem se alegra diante de um túmulo e exulta diante da sepultura? Para que dar luz a um homem que não encontra caminho, porque Deus o cercou de todos os lados? (Jó 3,20-23).

³ Cf. WHITE, Willian. Refaim. In: HARRIS, R. Laid; ARCHER Júnior, Gleason; WALTKE, Bruce K. Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1998. p.1448-1449. Cf. Segundo, SCHÖEKEL, Luis Alonso. Dicionário Bíblico Hebraico-Português. Tradução de Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p. 629, refaim, pode ser traduzido por almas, espectros, manes, defuntos, habitantes do sheol, mortos, ou referir-se a um grupo étnico habitante de Canaã.

⁴ MURPHY, Roland. Jó e Salmos. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 47.

Apesar desta noção de *sheol*, como distância de Deus, permanece a certeza de que Deus pode alcançar os que lá estão, porque nada é impossível para Ele, como afirma Am 9, 1b-2:

Ninguém conseguirá fugir, ninguém conseguirá escapar. Se eles se esconderem na mansão dos mortos, daí minha mão os arrancará; se subirem ao mais alto do céu, de lá os farei descer.

Na concepção tradicional pré-exílica, a morte coloca fim na existência de todos os seres humanos e não havia a ideia de vida pós-morte. Portanto, não era cogitada a possibilidade de sanções ou prêmios, nivelando, assim, justos e injustos. Esta noção não satisfazia os pensadores, mas estes, também, não se frustravam, pois acreditavam ser esta uma lei natural e divina e, portanto, inquestionável. Apesar disso, no livro de Eclesiastes, tem-se o registro de veemente indignação daquele que não se contenta com a equitatividade final entre as pessoas, e que encontra nos prazeres lícitos da vida a resposta para sua crise existencial.

Se todos acabam da mesma forma e seus restos têm o mesmo fim; se as realidades existentes são transitórias e a vida é provisória e fugaz, então viver bem com a pessoa amada, comer, beber, alegrar-se e descansar é a compensação para os esforços de viver corretamente e, ao mesmo tempo, é a retribuição que Deus dá àqueles que são justos, ensina o autor (cf. Ecl 9,10-15). Esse pensamento é corroborado no texto deuterocanônico de Eclesiástico:

Meu filho, trate-se bem na medida do possível, e apresente ao Senhor as ofertas que deve a ele. Lembre-se: a morte não tarda, e você não sabe a que horas ela vai chegar. Antes de morrer, faça o bem ao amigo e reparta com ele conforme o que você possui. Não se prive de um dia feliz, nem deixe escapar um desejo legítimo. Por acaso você não vai deixar para outros o fruto de suas fadigas, e não vai ficar para os herdeiros o fruto de seus sacrifícios? Dê e receba, e divirta-se, porque no mundo dos mortos não existe alegria. Todo corpo envelhece como roupa, porque a morte é uma lei eterna. As folhas verdes em árvore frondosa caem ou brotam. O mesmo acontece com as gerações humanas: uns morrem, outros nascem. Toda obra precívél desaparece, e aquele que a fez irá com ela. (Eclo 14, 11-19).

A morte é interpretada como um valor e um ganho, especialmente para aqueles que sofreram discriminações e ficaram à margem da sociedade em que viveram. Jó apresenta a morte como realidade que “equilibra todas as forças”⁵, e homogeneiza todas as categorias dos seres humanos, ao dizer:

⁵ Cf. FÄRBER, Sonia Sirtoli. Morte na Teologia e na Literatura. Porto Alegre: Pallotti, 2009. p.17.

Por que não morri ao sair do ventre de minha mãe, ou não pereci ao sair de suas entranhas? Por que dois joelhos me receberam, e dois peitos me amamentaram? Agora eu repousaria tranqüilo e dormiria em paz, junto com os reis e governantes da terra, que construíram túmulos suntuosos para si, ou com os nobres que possuíram ouro e encheram de prata seus mausoléus. Agora eu seria um aborto enterrado, uma criatura que não chegou a ver a luz. Lá embaixo acaba o tumulto dos injustos, e aí repousam os que estão esgotados. Com eles descansam os prisioneiros, e não ouvem mais a voz do capataz. Lá embaixo os pequenos se confundem com os grandes, e o escravo fica liberto do seu patrão. (Jó 3,11-19).

A teologia não previa salvação além-túmulo, por entender que a morte punha um limite na existência humana e que, portanto, a salvação estava restrita à cura física que prolongaria a vida da pessoa. A escatologia não figurava como uma das reflexões pertinentes à teologia de então, por esta estar vinculada à antropologia semita que ensinava que morrendo o corpo a vida extingue-se.

Às vezes, Deus corrige o homem também com o sofrimento [...]. Então ela se aproxima do túmulo, e sua vida é entregue à morada dos mortos. Contudo, se a pessoa encontra um anjo favorável, um intercessor, entre outros mil, que lhe mostre o seu dever, que tenha compaixão dele e diga a Deus: ‘Livra-o de baixar à sepultura, pois encontrei um resgate para ele’, então o seu corpo de novo se tornará jovem, e ele voltará aos dias de sua mocidade. Então suplicará a Deus, que o atenderá. [...] Livrou-me de cair na sepultura, e agora a minha vida pode contemplar a luz’. Veja! Deus faz tudo isso duas e até três vezes em favor do homem, a fim de tirá-lo vivo do túmulo e iluminá-lo com a luz da vida. (Jó 33, 19-30).

Ainda que o salmista afirme que o fiel não verá a sepultura, portanto será salvo da doença e da morte, a ideia de ressurreição aparece, subliminarmente, na afirmação “porque não me abandonarás no túmulo” (Sl 16,10). Esta impostação escatológica irá se afirmar na releitura feita por Pedro/Lucas no discurso do dia de Pentecostes, no livro de Atos dos Apóstolos (2,24-33), quando o texto do salmo é utilizado para demonstrar que, no pensamento veterotestamentário sobre a morte, já estava prevista a ressurreição e a imortalidade, e que, de modo profético, Davi teria abordado este tema.

A evolução do pensamento sobre a morte não é linear nem aparece como consenso entre escritores da mesma época, mas avança, recebe novos aportes e retrocede de modo fluido e recorrente. Assim, o salmista apresenta a diferença existente entre a destinação final do ímpio e a do fiel, ainda que, aparentemente seja a mesma e que seja universal a lei da finitude, a bem-aventurança pós-morte e a imortalidade estão reservada àqueles que guardam os mandamentos.

São como rebanho destinado ao túmulo: a morte é o seu pastor, vão direto para a sepultura; sua figura se desvanece, e o túmulo é a sua moradia. Quanto a mim, Deus resgata a minha vida, tira-me das garras da morte, e me toma consigo. (Sl 49,15-16).

O salmista intui que não poderá ser igual a realidade final de bons e maus e que a amizade com Deus deverá prevalecer, fazendo com que recebam a merecida retribuição pelos seus atos. “Esta fé implícita numa retribuição futura prepara a revelação posterior da ressurreição dos mortos e da vida eterna” (2Mc 7,9).⁶

No livro de Eclesiástico aparece a distinção do final entre justos e injustos, mas omite o que acontece ao justo, subentendendo que para a mansão dos mortos vão somente aqueles que foram injustos (cf. Eclo 21,10).

Em Isaías encontra-se um *marshal* que satiriza a condição *post-mortem* do rei da Babilônia e é paralelo ao texto da descida do faraó ao *sheol* de Jeremias (cf. Jr 32, 18-32). Nesta perícopa, Isaías compõem um quadro cênico no qual os mortos se agitam, acordam e preparam um banquete funéreo para o soberano que foi injusto e praticou o mal, como eles outrora.⁷ “As sombras” se admiram que, de tão alto, possa o rei cair tão profundamente, e que sua glória seja transformada em podridão e vermes. Deste texto, três aspectos devem ser considerados.

Nas profundezas, a mansão dos mortos se agita por sua causa, prepara para você uma recepção; para você, ela desperta os mortos, todos os dominadores da terra, e faz todos os reis das nações levantar-se de seus tronos. E todos eles falam, perguntando: “Também você foi derrubado como nós, e ficou igual a nós?”. O esplendor dele foi atirado na sepultura, junto com a música de suas harpas. Debaixo de você há um colchão de podridão, seu cobertor é feito de vermes. Como é que você caiu do céu, estrela da manhã, filho da aurora? Como é que você foi jogado por terra, agressor das nações? Você pensava: “Vou subir até o céu, vou colocar meu trono acima das estrelas de Deus; vou sentar-me na montanha da Assembléia, no cume da montanha celeste. Subirei até as alturas das nuvens e me tornarei igual ao Altíssimo”. E agora, aí está você precipitado na mansão dos mortos, nas profundezas do abismo. (Is 14,9-15).

Primeiramente, ainda que esteja circunscrito ao primeiro livro de Isaías, este recorte é mais tardio, datando do pós-exílio, e enxertado nos textos pré-exílicos isaianos⁸ ou, ao menos em parte, este cântico possui enxertos e estratos de mais de uma época, como entende Virgulin.

⁶ A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995. Sl 49(48), 16 nota “i”

⁷ SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J.L. Sicre. Profetas I. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo:Paulinas, 1988. p. 181.

⁸ A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo, 1995. Is 14 nota “g”.

O capítulo 14 inclui quatro cânticos de origem e conteúdo diferentes. Os dois primeiros versículos em prosa tratam sobre o fim do exílio e da conversão das nações pagãs relacionando-se com a segunda parte de Isaías. A sátira contra o tirano (3-20) é diretamente contra o rei de Babilônia e parece datar do tempo exílico, embora não se possa excluir a possibilidade de que ele foi originalmente dirigido contra o rei assírio e por isso é realmente uma canção de Isaías.⁹ (Tradução nossa).¹⁰

Em segundo lugar, apresenta a condição dos mortos não de letargia ou inconsciência, mas despertados e fazendo uso da razão, a ponto de poder refletir sobre a discrepância entre o estado antigo (na vida terrestre) e o atual (no *sheol*), daquele que viveu como rei: “E todos se interpelam e se dizem [...] o teu fausto foi precipitado no Xeol”.¹¹ Seguindo o raciocínio deste autor, a morte não desintegraria a vida de suas conexões, nem aniquilaria a identidade do morto que, portanto, permaneceria vivo, mesmo que em condições significativamente diversas daquelas que se entende por vida, antes da morte.

Por último, o cântico apresenta a reflexão de que o *sheol* é habitação dos maus, daqueles que durante sua vida impuseram escravidão, tormentos e morte aos seus contemporâneos e que, depois da morte, têm destino comum. Lá estão outros soberanos que dizem: “Então tu foste abatido como nós, acabaste igual a nós.”¹² Consoante a esta ideia é procedente pressupor que havia uma noção, mesmo que mínima, de uma destinação final diferente para justos e injustos e que, sendo assim, sanções e recompensas estão reservadas para a vida depois da morte. É uma escatologia mínima, mas significativa, dada a reflexão que encontrará nela o seu embasamento.

2 A morte e o morrer

Aspectos legais

As leis prescritas na Torá são severas a respeito do contato com cadáveres e com ambientes de morte.¹³ Aquela pessoa que está dentro de uma tenda com alguém que morre, ou

⁹ VIRGULIN, Stefano. Isaia. Roma: Paoline, 1980. p. 103. A favor deste argumento, também se encontram outros autores, cf. SCHÖKEL; DIAZ. São Paulo, 1988. p. 180.

¹⁰ “Il c. comprende quattro brani di origine e contenuto diversi. I primi due vv. in prosa trattano della fine dell’esilio e della conversione delle nazioni pagane ricollegandosi alla II parte de Isaia. La satira contro il tiranno (3-23) è diretta contro o re di Babilonia e sembra datare dal tempo esilico, benché non sia da escludere la possibilità che primitivamente fosse indirizzata contro un re assiro e sia quindi un brano autentico di Isaia.”

¹¹ A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo, 1995. Is 14, 10a.11.

¹² A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo, 1995. Is 14, 10b.

¹³ Nm 19, 13-20. Cf. SANDERS, E. P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Philadelphia: Trinity Press International; London: SCM Press, 1990. p.150-151.

quem entra nela depois, se torna impuro. Da mesma forma torna-se impuro aquele que toca em um cadáver ou numa sepultura.

Esta lei pode dizer respeito a questões sanitárias, como uma modalidade de quarentena, àqueles que tiveram contato com um morto que, eventualmente, poderia estar acometido de doenças transmissíveis. O contágio viral ou bacteriano em condições de vida no deserto ou em vilas sem saneamento básico alastra-se com grande facilidade e rapidez. Neste caso a lei teria ação profilática e, em última instância seria a afirmação do decálogo: “Não matarás” (Ex 20, 13). Ainda que a possibilidade de morte, aqui, não fosse pretendida nem premeditada. Porém a consciência de salvar a vida, especialmente quando ela é ameaçada está muito presente nos povos bíblicos.

Analisando por outro viés, não se pode descartar a possibilidade de que a morte é discriminada e, com ela, os familiares do morto. Se a morte impurifica os vivos, quem irá sepultá-los? Quem se aproximará para os ritos funerários? Possivelmente, só os familiares, que o farão com a certeza de que atrairão sobre si as penas da lei e que serão, portanto, excluídos da sociedade pelo tempo previsto de sete dias. O modo de entender e lidar com a morte afeta diretamente o modo de se relacionar com os vivos. A morte, portanto, esclarece as convicções de cada pessoa.

É dever dos filhos sepultar os pais (cf. Tb 6,15), mas todo aquele que sepulta os mortos, especialmente aqueles que não têm ninguém por eles, pratica uma ação agradável a Deus, diz o anjo Rafael a Tobite:

Quando você e Sara rezavam, era eu quem apresentava o memorial da súplica de vocês diante do Senhor glorioso. A mesma coisa eu fazia quando você sepultava os mortos. Quando você não teve dúvidas em deixar o almoço, a comida, para ir esconder um morto, eu fui mandado para provar a sua fé. [...] Eu sou Rafael, um dos sete anjos que estão sempre prontos para entrar na presença do Senhor glorioso. (Tb 12, 12-13.15).

Enterrar os mortos é dever religioso e demonstração de cuidado com a pessoa, visto que a antropologia veterotestamentária entende o corpo como sendo o todo da pessoa, a unidade da vida está presente na constituição física, no corpo vivente.

Sepulturas

Abraão compra um terreno em Macpela, pelo preço de 4 k de ouro, para enterrar Sara. O primeiro terreno adquirido em uma transação comercial legal, no qual os termos, o

valor, o comprador, o vendedor e as testemunhas estão descritos e especificados, é aquele destinado a ser propriedade sepulcral (cf. Gn 23, 7-20). Para Sara, esposa de Abraão, foi concedido o melhor túmulo da região (Cf. Gn, 23,5-6). A gruta no campo de Macpela tornou-se o jazigo da família onde foram enterrados os casais Sara e Abraão, Rebeca e Isaac, e Lia e Jacó (Cf. Gn 49, 31-33). Raquel foi sepultada por Jacó em Belém, Éfrata (Cf. Gn 35,20).

O túmulo de Rachel está localizado na cidade de Bethlehem, ao sul de Jerusalém. Durante séculos, esteve numa estrada deserta, e os descendentes de Rachel o visitavam para abrir o coração para ela – a mãe que habita um túmulo solitário à beira do caminho a fim de estar ali para seus filhos sofredores. Rachel é uma contínua fonte de consolo aos seus filhos – rezando por eles e pedindo o cumprimento da Divina promessa da volta dos seus filhos à Terra Prometida. [...] Em 2208 (1553 AEC), Yaacov estava levando sua família para Hevron, após passar vinte anos trabalhando para o sogro em Charan (atualmente na fronteira turco-síria). Enquanto estavam viajando Rachel deu à luz seu segundo filho, Benjamin, e faleceu no parto. Em vez de levá-la para o Túmulo dos Patriarcas em Hevron, Yaacov enterrou-a no local, na estrada para Bethlehem (Efrat). “E Yaacov erigiu um monumento sobre seu túmulo.”¹⁴

Mais tarde Isaías denunciará a intenção de Sobna, intendente do palácio de Ezequias, de fazer para si uma sepultura (cf. Is 22,16). Porque “garantir para si uma sepultura é de certo modo perpetuar o nome, possuir direito na terra (Gn 23)”¹⁵, o que não era concedido a estrangeiros.

Tobite pede a Tobias somente uma sepultura digna (cf. Tb 4,3) enquanto que, Simão Macabeu mandou construir um mausoléu para sua família, ornado com colunas, esculturas e pirâmides.

Simão construiu um túmulo no lugar onde estavam sepultados seu pai e seus irmãos. Fez um monumento alto, vistoso, com pedras polidas de um lado e do outro. Fez também sete pirâmides voltadas umas para as outras, em memória do seu pai, de sua mãe e de seus quatro irmãos. Para isso construiu adornos artísticos, rodeados de grandes colunas, e colocou armaduras nas colunas para recordação perpétua. Junto das armaduras fez umas figuras de navios, que podiam ser vistas por quem estivesse navegando no mar. Esse túmulo que ele construiu em Modin existe até o dia de hoje. (1Mc 13, 27-30)

Moisés morreu antes de passar por Jericó, e foi enterrado no vale, na região de Moab; seu túmulo, porém, não se tornou lugar de visita e, com o tempo não conseguiram mais identificá-lo (Dt 34, 6). Compreensível que o sepultamento tenha sido feito no estrangeiro, por estarem em trânsito.

¹⁴ BEIT CHABAD. Disponível em :<<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/tumulo/home.html>>. Acesso em: 28. nov. 2011.

¹⁵ BIBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002. nota Is 22,16,

Diferente é o caso do rei Saul que teve sua morte lamentada, mas não recebeu honrarias nem túmulo especial, e seu corpo, sem cabeça, foi enterrado “debaixo do terebinto de Jabes” (1Cr 10,12-13). A omissão de cortejo fúnebre e demais ritos pode ser decorrência de três fatores: não haver a tradição do túmulo dos reis; por ele ter se suicidado, ou pedido ajuda para tal ação; pelo fato de sua morte ter sido anunciada pelo espírito de Samuel, evocado pela pitonisa.

“Os locais de sepultamento localizavam-se, em regra, fora dos povoados [...] à parte da habitação dos vivos.”¹⁶ As sepulturas eram geralmente em grutas, nas rochas. A maioria das pessoas eram enterradas diretamente na terra, seguindo costume antigo.

Sepultamentos

No pensamento veterotestamentário sobre a morte, o lugar e a forma de ser sepultado é decisivo para impor a dignidade do morto. Há similaridade e correspondência nas atitudes em relação aos vivos e aos mortos, de tal forma que a desconsideração à pessoa em vida se expressa no deixar o cadáver sem sepultura, a falta de afeição à pessoa viva se manifesta na ausência de lamentação, a segregação familiar e social do vivo por desafeto ou degredo tem similar no sepultamento longe dos pais (familiares e antepassados). Há, também, quem despreze convenções funerárias como último bastião de execração ao morto.

Como castigo pela inobservância do mandato divino, o profeta morreu e não foi enterrado na sepultura de seus pais (cf. 1Rs 13,20-32). A perícopa demonstra a convicção de que ser sepultado com seus antepassados e familiares é uma bênção; ainda que o texto possua traços nítidos de história popular, realçados pela narrativa na qual permanecem postados ao lado do cadáver do profeta o jumento que o levava e o leão que o matou.

O marido de Judite foi enterrado no túmulo da família que ficava dentro da sua propriedade (Jt 8,2-3). Quando Judite morreu, foi enterrada na mesma sepultura (Jt 16,23).

O rei Josias será poupado do flagelo prometido aos habitantes do lugar e, por isso, será sepultado com seus antepassados (2Rs 22,20). Reza a tradição que reis maus não são sepultados em sepulturas reais, sua morte não é lamentada, nem choram por eles, assim aconteceu com Jorão (cf. 2Cr 21, 20) e Joás (Cf. 2Cr 24, 24-26).

No livro de 2 Macabeus aparece a imagem antitética na qual os homens “que haviam falado em defesa da cidade, do povo e dos utensílios sagrados” (2Mc 4, 49) foram mortos e

¹⁶ JÜNGEL, Eberhard. Morte. 3ed. Ver. Tradução de Ildo Kayser. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010. p.55.

não teriam sido sepultados se estrangeiros não judeus não tivessem pago por uma sepultura. Este gesto apologético está a serviço da propaganda contrária ao helenismo, crescente em Jerusalém, e coloca os ideais de liberdade religiosa e civil alcançando, até mesmo, os que não são habitantes do lugar. Por outro lado, o autor sublinha que aquele que fora pivô da morte de tantos judeus morreu e não foi lamentado nem sepultado com seus familiares.

Dessa forma, Jasão, que tinha exilado tantos de sua pátria, também foi morrer no exílio, já que se refugiou na terra dos lacedemônios, com a esperança de receber proteção devido aos laços de parentesco. Ele que havia deixado muitos mortos sem sepultura, morreu sem que alguém chorasse por ele, não teve nenhum tipo de funeral, nem foi sepultado junto aos seus antepassados. (2Mc 5,10).

O pior castigo e a mais pavorosa das destinações finais era não ter o corpo sepultado. Como sinal de desprezo, com o morto, seu cadáver era arrastado e jogado fora da cidade, sem receber sepultura (cf. Jr 22,19) servindo de alimento para os pássaros (cf. Ez 29, 5) e para os animais da terra. (cf. Jr 16, 4)

Texto bizarro é o que conta que o rei Davi, para conseguir a benevolência dos gabaonitas, entrega-lhes sete filhos do rei Saul para que sejam mortos. A mãe de dois dos mortos faz vigília ao redor dos corpos para que os animais não comam os cadáveres, e fica lá até o dia em que foi possível retirar os ossos e sepultá-los.

Davi respondeu: “Eu os entregarei a vocês” [...] O rei pegou Armoni e Meribaal, os dois filhos que Resfa, filha de Aías, tinha dado a Saul; pegou também os cinco filhos que Merob, filha de Saul, tinha dado a Adriel, filho de Berzelai de Meola, e os entregou aos gabaonitas. Estes quebraram os ossos deles na montanha, na presença de Javé. Os sete morreram juntos: foram executados durante a colheita, ao começar a colheita da cevada. Resfa, filha de Aías, pegou um pano de saco e o estendeu sobre a rocha; e, desde que começou a colheita da cevada até o dia em que a chuva caiu sobre eles, ela ficou aí, dia e noite, espantando as aves e as feras. (1Rs 21,3. 6.8-10).

A ausência de sepulcro era entendida como abandono de Deus e descaso humano. De modo todo especial era impensável um rei não receber as honrarias dos ritos fúnebres, coroado com um sepultamento grandioso. Naum profetizará este como sendo o futuro do rei babilônio (cf. Na 1, 14). Por outro lado, o enterro pode ser manifestação da maldição, se o morto recebeu pena capital de ser pendurado num madeiro.

Se um homem sentenciado à pena de morte, for executado e suspenso a uma árvore, seu cadáver não poderá permanecer na árvore durante a noite. Você deverá sepultá-lo no mesmo dia, pois quem é suspenso torna-se um maldito de Deus. Desse modo, você não tornará impuro o solo que Javé seu Deus lhe dará como herança. (Dt 21, 22-23)

Nos textos do Antigo Testamento a narrativa de cadáveres insepultos tem como sujeitos, na quase totalidade das vezes, os inimigos de Deus e do seu povo. Raros textos, como o de 1Mc 7, 16-17 (cf. Sl 79,2-3), que remete à profecia sálmica, tem como sujeitos um grupo de judeus.

Os assídeos acreditaram neles. Porém Alcimo prendeu sessenta deles e matou-os no mesmo dia, conforme a passagem da Escritura: “Espalharam em volta de Jerusalém os cadáveres e o sangue dos seus devotos, e não havia ninguém para os sepultar”.

O mais horroroso, dos casos noticiados de morto insepulto, é a narrativa da morte e ausência de qualquer compaixão com o cadáver da rainha Jezabel.

Então Jeú ordenou: “Joguem essa mulher para baixo”. Eles a jogaram. E o sangue dela espirrou na parede e nos cavalos, que a pisotearam. Em seguida, Jeú entrou, comeu e bebeu. Depois disse: “Vão ver aquela maldita e a enterrem, pois é filha de rei”. Mas, quando chegaram para enterrá-la, só encontraram o crânio, os pés e as mãos. Foram contar a Jeú, e ele disse: “Esta foi a palavra que Javé pronunciou por meio de seu servo Elias, o tesbita: No campo de Jezrael, os cães devorarão a carne de Jezabel, e o cadáver de Jezabel será como esterco espalhado pelo campo de Jezrael, de modo que não se poderá reconhecer que é Jezabel!” (2Rs 9,33-37).

Arrancar os ossos do túmulo é visto como profanação e castigo de Deus, mas, quando acontece para os inimigos do povo de Deus, este ato é aceito com tranquilidade, por caracterizar-se na revanche de Deus em favor dos seus (cf. Br 2, 24).

Nessa ocasião - oráculo de Javé - serão retirados de suas sepulturas os ossos dos reis de Judá, dos seus chefes, dos sacerdotes, dos profetas e dos moradores de Jerusalém. Esses ossos ficarão expostos ao sol, à lua e às estrelas, aos quais amaram e serviram, seguiram, consultaram e adoraram. Ninguém recolherá nem sepultará novamente esses ossos; ficarão servindo de esterco para o campo. (Jr 8,1-2).

No AT não aparece o costume da cremação de cadáveres, mas, quando é citado que um corpo foi queimado, isto tem a conotação de pena de morte, vingança (cf. Js 7,25) ou castigo (cf. Lv 20,14), não destinação dos restos mortais (cf. Gn 38,24-24).

Embalsamamento é notificado como clara influência dos rituais funerários egípcios, como aconteceu na morte de Jacó.

(José) Em seguida, ordenou aos médicos que estavam a seu serviço para embalsamar seu pai; e os médicos embalsamaram Israel. Isso durou quarenta dias, que é o tempo que costuma demorar o embalsamamento. Os egípcios guardaram luto por setenta dias. [...] Os filhos de Jacó fizeram o que ele havia ordenado: levaram-no para a terra de Canaã e o enterraram na gruta do campo de Macpela, diante de Mambré, campo que Abraão havia comprado de Efron, o heteu, como propriedade sepulcral. (Gn 50, 2-3.12-13)

Apesar de diferentes formas de destinação dos restos mortais serem notificadas, as ocorrências são esporádicas e localizadas, o que demonstra que o costume na grande maioria dos grupos, lugares e tempos do AT foi o do sepultamento.

Ritos funerários e luto

Os ritos funerários atestam a cosmovisão do povo que os praticam; os conceitos de pessoa, mundo e divindade são impressos pelo modo como os rituais acontecem e a seriedade com que se desenrolam.

Desde a pré-história existe uma preocupação com o destino do cadáver, procurando através dos enterramentos seguir uma série de rituais que, conforme a cultura, o local em que está inserido e seu espaço temporal, indicam as visões da morte em que estas culturas estão baseadas.¹⁷

Os costumes, ainda que sejam consagrados, não são idênticos nem mesmo no interior de um pequeno grupo, pelo motivo de estarem condicionados a realidades como poder aquisitivo, acessibilidade e recursos humanos. No AT são notificados ritos peculiares, mas na sua maioria, seguia-se ao enterro um período de luto e não havia ritos secundários.

Enterrado com as roupas cotidianas deve ter sido o profeta Samuel, pois, quando a pitonisa descreve a roupa do espírito que ela vê, Saul reconheceu ser ele já que, a última vez em que eles se encontraram, Saul agarrou Samuel pela roupa (cf. 1 Sm 28,14).

Quando Samuel se virou para partir, Saul agarrou a barra do manto dele, rasgando o manto. [...] Saul perguntou: “Qual é a aparência dele?” A mulher respondeu: “É a de um ancião que sobe, vestido com um manto”. Então Saul compreendeu que era Samuel, e se prostrou com o rosto por terra... (1Sm 15,27)

Enterrados com suas armas e roupas de guerra são os soldados e reis valentes.

Eles não repousam como os heróis, que morreram no passado e que desceram à mansão dos mortos com as armas de guerra, com a espada debaixo da cabeça e o escudo sobre o corpo, porque esses heróis eram um terror para o mundo dos vivos. (Ez 32,27).

O sepultamento era, geralmente, feito próximo ao local onde a pessoa vivia. Mesmo assim, havia cortejo fúnebre (cf. Gn 25, 9) acompanhado pelos parentes (cf. Jz 16,31), amigos

¹⁷ ARAÚJO, Thiago Nicolau de. Túmulos celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889-1930). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p.34.

e conhecidos (cf. 1Rs 13,29s¹) e escravos (cf. 2Rs 23,30). O corpo de Jacó foi transladado do Egito para Canaã, onde aconteceu o sepultamento. Consoante ao *status* social e econômico de José, o féretro foi grandioso e solene.

José subiu para enterrar seu pai e com ele foram todos os oficiais do Faraó, os anciãos da corte e todos os dignitários da terra do Egito, bem como toda a família de José, seus irmãos e a família de seu pai. [...] Com José subiram também carros e cavaleiros; era um cortejo muito importante. Chegando a Goren-Atad, no outro lado do Jordão, fizeram um funeral grandioso e solene, e José guardou por seu pai um luto de sete dias. Os cananeus, que habitavam na região, viram o luto em Goren-Atad, e comentaram: “O funeral dos egípcios é solene!”. (Gn 50, 7-11).

Nem sempre, porém, as práticas externas demonstram a dor e o sofrimento que o enlutado sente. Davi é exemplo destas duas possibilidades. Primeiro, apesar do sofrimento, faz luto antecipado e trava “luta de braço” com Deus, tentando, através do jejum e do sofrimento, afastar a morte do filho. Não tendo êxito não faz as demonstrações normais de luto (cf. 2Sm 12, 16-23). Em outra ocasião, Davi faz demonstração pública de pesar com a intenção de afastar qualquer suspeita sobre a autoria do crime.

Então Davi ordenou a Joab e seus acompanhantes: “Rasguem as roupas, vistam panos de saco e façam luto por Abner”. O rei Davi ia atrás, acompanhando o enterro. Enterraram Abner em Hebron. O rei soluçava alto junto à sepultura, e todo o povo também chorava. E o rei cantou esta lamentação por Abner [...] E todo o povo continuou chorando. Depois o povo chamou Davi para forçá-lo a comer, enquanto era dia. Mas Davi jurou: “Que Deus me castigue, se antes do pôr-do-sol eu comer pão ou qualquer outro alimento”. Todo o povo notou isso e achou justo, pois todos aprovavam o que o rei fazia. Nesse dia, todo o povo e todo o Israel ficou sabendo que o rei não tinha nada a ver com o assassinato de Abner, filho de Ner. (2Sm 3, 31-39).

Expressões gestuais típicas do luto são raspar a cabeça e a barba (cf. Jó 1,20), rasgar as vestes (cf. Gn 37, 34), jogar terra na cabeça (cf. Js 7, 6), rolar no pó (cf. Mq 1,10), sentar e deitar nas cinzas (cf. Is 58,5; Jr 6,26) e fazer incisões no corpo (cf. Jr 16,6). Jeremias agrega ainda choro, condolências e refeição funerária com comida e bebidas (cf. Jr 16,5-7).

Lamentações e hinos fúnebres são frequentes, como aquela elegia feita no sepultamento do profeta anônimo em Betel (1Rs 13, 30): “Ai meu irmão”¹⁸, que remete à lamentação fúnebre que Jeremias apresenta como amplamente conhecida: “Ninguém vai chorar por ele, dizendo ‘Ai meu irmão, ai minha irmã!’ Ninguém vai chorar por ele: ‘Ai meu

¹⁸ BÍBLIA DO PEREGRINO. Nota 1 Rs 13,30

senhor, ai majestade!” (Jr 22,18). Em alguns casos são contratadas as carpideiras para chorar no funeral (cf Jr 9,16-17).

Gerstenberger apresenta a dificuldade de vincular o lamento fúnebre com a fé em Javé, no conceito de morte do Antigo Testamento:

Os mortos emigravam, por assim dizer, do território governado por Javé. Que significam, então, os grandes lamentos de morte mencionados no AT? Conseguiram consolar, superar o sofrimento? Provavelmente Israel refletiu também sobre esse derradeiro estágio da vida humana perante seu Deus, talvez, no início, apenas em vista dos enlutados, até que Javé, muito depois, tornou-se igualmente o senhor dos mortos.¹⁹

O luto tinha a duração normal de sete dias (cf. Jt 16,23), que o autor de Eclesiástico apresenta como algo que deva ser respeitado por si, pelo defunto e pelos que estão de fora prestando atenção no modo de proceder dos enlutados. Porém, o autor alerta para que o luto não se torne crônico e patológico, mas que, passado o tempo previsto, o enlutado continue sua vida e console-se (cf. Eclo 38, 16-23).

Conclusão

A morte é o grande enigma e maior fracasso para o ser humano que tem todo seu ser ordenado para transcendência, e vê frustradas suas aspirações ao contemplar o corpo que antes tinha movimentos, emitia sons, demonstrava suas emoções e, com a morte, jaz inerte, frio e incapaz. Reflexão sobre a morte e o morrer é decorrente do confronto com o outro morto, pois vendo o outro o humano vê a si mesmo. A morte de qualquer pessoa atinge a humanidade toda, porque é o humano que morre e a ele todo gênero humano é solidário. Esta é a fonte de da frustração e do drama da morte.

Hermenêutica tanatológica da Bíblia é ousadia necessária, que fortalecerá o encontro entre o leitor contemporâneo e os sujeitos bíblicos, visto ser a morte a única realidade que atinge todos, de todos os lugares, de todos os tempos. A Teologia Bíblica deve ter uma resposta, empática, para aqueles que buscam na Sagrada Escritura respostas para a morte e o morrer e, a leitura tanatológica pretende ser este acesso à Bíblia, a partir do confronto com a morte.

A pesquisa demonstrou que, a reflexão sobre a morte é muito presente, no Antigo Testamento. O pensamento evoluiu na dialética de avanço e retrocesso, que acompanhou a

¹⁹ GERSTENBERGER, Erhard S. Por que sofrer? O sofrimento na perspectiva bíblica. 3 ed. rev. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p.29.

reflexão. O que se manteve foi o nexo íntimo existente entre a concepção de vida e de morte: a morte não tem sentido em si mesma, é a vida que lhe antecedeu e o viver daquele que morre que dá sentido, valor e escopo para morte e o morrer.

REFERÊNCIAS

ABADÍA, José Pedro Tosaus. *A Bíblia como literatura*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMBROSIO. *De Bono Mortis*. Disponível em <http://www.documentacatholica-omnia.eu/02m/0339-0397,_,_MLT.pdf>. Acesso em 03. dez. 2011.

ARAÚJO, Thiago Nicolau de. *Túmulos celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889-1930)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ARIÈS, Philippe. Uma antiga concepção do além. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Ed.). *A Morte na Idade Média*. Tradução de Heitor Megale; Yara Franteschi Vieira; Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996.

BEIT CHABAD. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/-tumulo/home.html>>. Acesso em: 28. nov. 2011.

BERNINI, Giuseppe. *Osea. Michea. Nahum. Abacuc*. Roma: Paoline, 1983.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 2 ed. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978.

COOPESS, Leonard J. Ādām. In: HARRIS, R. Laid; ARCHER Júnior, Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

CROCETTI, Giuseppe. *Josué, Juízes e Rute*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Morte na Teologia e na Literatura*. Porto Alegre: Pallotti, 2009.

GERSTENBERGER, Erhard. *Por que sofrer? O sofrimento na perspectiva bíblica*. 3ed. rev. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GLASSNER, Jean-Jacques. *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

JÜNGEL, Eberhard. *Morte*. 3ed. Ver. Tradução de Ildo Kayser. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

LANCELLOTTI, Angelo. *Salmi*. Roma: Paoline, 1984.

- MANUCCI, Valério. *Bíblia, Palavra de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- MARCHADOUR, A. *Morte e vida na Bíblia*. Tradução de Romero de L. Gouvêa. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MESTERS, Carlos. *Rute*. Uma história da Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MORIN, Edgar. Tanatologia e Ação Contra a Morte. Tradução de Cleone Augusto Rodrigues. In: MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- MURPHY, Roland. *Jó e Salmos*. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1985.
- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 2ed. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1990.
- RAURELL, Frederic. *Lineamenti di antropologia biblica*. Monferrato: Piemme, 1986.
- REIMER, Haroldo. *Pobre Sujeito*. Sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó. In: DREHER, Carlos *et al.* (org.) *Profecia e Esperança*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 239-257.
- ROCHA, Diego Andrés. *El origen de los índios*. Sevilla: Espuela de Plata, 2006.
- SANDERS, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. Philadelphia: Trinity Press International; London: SCM Press, 1990.
- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas I*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SISTI, Adalberto. *I Maccabei*. Libro secondo. Roma: Paoline, 1980.
- SPRANDEL, Rolf. A velhice e o medo da morte de acordo com a exegese bíblica da Alta Idade Média. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Ed.). *A Morte na Idade Média*. Tradução de Heitor Megale; Yara Franteschi Vieira; Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996.
- VIRGULIN, Stefano. *Isaia*. Roma: Paoline, 1980.
- VIRGULIN, Stefano. *Giobbe*. Roma: Paoline, 1984.
- WESTERMANN, Claus. *Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1983.
- WHITE, Willian. Refaim. In: HARRIS, R. Laid; ARCHER Júnior, Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

**SEGUIMENTO (AKOLOUTHIA) E SERVIÇO (DIAKONIA) DAS
MULHERES NO EVANGELHO DE MARCOS:
APLICAÇÃO DO MÉTODO DE ANÁLISE NARRATIVA NA LEITURA
DE Mc 15,40-16,8**

Following (*akolouthia*) and serving (*diakonia*) of the Women in Mark's Gospel:
application of the of narrative analysis method in the reading of Mk 15,40-16,8

*Junior Vasconcelos do Amaral**

Resumo

No Evangelho de Marcos é possível perceber a presença e a importância de algumas mulheres no cenário narrativo, principalmente no que se diz respeito à perícopes de Mc 15,40-16,8. Nesta averigua-se, com nitidez narrativa, a função teológico-social das mulheres na comunidade do Segundo Evangelho. *A priori*, na cena inaugural, as mulheres estão ao pé da cruz, de longe, contemplando o crucificado. Em um segundo momento, elas estão no sepulcro, observando onde depositam o corpo de Jesus. *A posteriori*, no clímax narrativo da perícopes, desenlaça-se com a ida das mulheres, de madrugada, ao sepulcro para embalsamar o corpo de Jesus. No sepulcro elas se deparam com o jovem-diácono que lhes anuncia a ressurreição e as envia a proclamarem o Ressuscitado na comunidade fiel: “*Ide dizer aos discípulos dele e a Pedro <que>: Ele vos precede à Galiléia. Lá o vereis, como ele vos disse*” (Mc 16,7). Do texto bíblico, depreende-se os ministérios das mulheres na comunidade marcana: *seguimento* e *serviço*. Destarte, o Evangelho de Marcos pode ser considerado um *locus* privilegiado para o estudo e aplicação do Método de Análise Narrativa.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos. Método de Análise Narrativa. Mulheres. Seguimento. Serviço.

Abstract

In Mark's Gospel, it is possible to perceive the presence and importance of some women in the narrative scene, especially in the passage Mk 15:40 – 16:8. This passage manifests with narrative clarity, the theological and social functions of the women in the second Gospel community. *A priori*, in the inaugural scene, the women are contemplating from a distance the crucifixion of Jesus. In a second scene, they are at the sepulcher watching where the body of Jesus is being deposited. *A posteriori*, in the narrative climax of the passage, the women are going to the sepulcher at daybreak to embalm the body of Jesus. At the sepulcher they are met by the young deacon who announces to them that Jesus has risen from the dead and sends them to proclaim the resurrection to their community. “*Go tell the disciples and Peter that Jesus is going ahead of them to Galilee and that they will see him there as he had foretold* (Mk 16:7). The ministries of the women, following and serving, can be derived from the text. Thus, Mark's Gospel can be considered a privileged locus for the study and application of the Narrative Analysis Method.

Key Words: Mark's Gospel. Narrative Analysis Method. Women. Following. Serving.

* Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais, bacharel em Teologia pela FAJE-Faculdade de Filosofia e Teologia, onde fez mestrado em Teologia Sistemática e está matriculado no doutoramento em Teologia Sistemática, com a pesquisa sobre Fato, Tempo e Narrativa. Lendo o relato da Paixão de Jesus segundo Marcos (14,1-16,8). Editor da Revista Theologando, www.revistatheologando.com.br, Email para contato: jvsamaral@yahoo.com.br

Introdução

Este artigo se propõe a analisar a perícopre de Mc 15,40-16,8 a partir do método sincrônico de Análise Narrativa¹. Com a ajuda deste método intenta-se chegar ao ponto nevrálgico da questão: o que o texto, especificamente no modo em que se encontra, diz?

Esta pergunta, aparentemente pragmática está sempre na ponta da língua de quem se aventura a ler e meditar a Palavra de Deus – a Bíblia. A preocupação do leitor consiste em encontrar o sentido do texto. Aqui, as preocupações com o autor e o contexto são minimamente relevantes. Portanto, “a verdadeira pergunta que deve ser feita ao texto bíblico é: ‘Por que você me conta isso, desse modo’?” (SILVA, 2008, p. 34).

1 *Instrumentum laboris*: Análise Narrativa

Passamos agora à análise narrativa² da perícopre de Mc 15,40-16,8. Esta se presta bem para a finalidade por se “tratar de uma narrativa” breve e, concomitantemente, como se observará, portadora de grande riqueza literária e teológica (PESCH, 1982, p. 757).

No *instrumentum laboris* seguir-se-á os seis passos de análise narrativa indicados pelo teólogo suíço Daniel Marguerat³. A análise narrativa considera os recursos utilizados pelo narrador do Evangelho e observa também os efeitos produzidos pelo texto sobre o leitor. Analisaremos os recursos utilizados para costurar a trama que permitem ao leitor entrar no *mundo da narração*⁴, produzida pelo autor. Busca-se, com isso, estudar os textos sob o

¹ Para uma introdução à análise narrativa: Cf. VITÓRIO, J. Narratividade do livro de Rute. Estudos Bíblicos 98 (2008), p. 85-106; ALETTI, J-N. L’art de raconter Jésus-Christ, Paris: Seuil, 1989; MARGUERAT, D.; BORQUIN, Y. Como leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo. Bilbao: Sal Terrae, 2000; WÉNIN, A. De l’analyse narrative à la théologie des récits bibliques. Revue théologique de Louvain, 39 (2008), p. 369-396; ALETTI, J-N. La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques: Le cas de Marc. In: FOCANT, C.; WÉNIN, A. (Ed.) Analyse narrative et bible. Deuxième colloque international du RRENAB. Louven: University, 2005. p.19-42).

² A análise narrativa se poderia definir também semântica do texto, pois estuda principalmente dois eixos semânticos: as ações (eixos semânticos das palavras de ‘agir’) e os agentes.

³ A análise narrativa pode se estruturar em seis etapas: 1) a intriga: como se articula o conjunto da narração; 2) gestão dos personagens: quem são e como são identificados? 3) focalização do narrador: como fatos e personagens entram na mira do narrador? 4) a temporalidade: que indicações são oferecidas para situar a narração no tempo? 5) o contexto: pano de fundo onde a narração é projetada; 6) o ponto de vista do narrador (MARGUERAT, 1996, p. 6).

⁴ Entre a narrativa e o mundo da narrativa se interpõe a operação de leitura, pela qual o leitor constrói e habita o universo que lhe propõe o texto. Algumas questões são pertinentes para a análise narrativa: sobre quais elementos trabalha a leitura? Qual estratégia o narrador haveria construído para orientar a leitura? Qual a importância entre ditos e os não ditos do texto? Como o narrador faz conhecer seu sistema de valores? Por quais meios o narrador declara a adesão ou repulsão para com seus personagens.

aspecto das ações/seqüências de ações narradas, dos agentes introduzidos e das relações existentes entre eles.

Questões sobre as intrigas-episódio, personagens, tempo narrativo, espaço vital e, por fim, ponto de vista do narrador, serão levantadas no estudo na perícopes de Mc 15,40-16,8.

1.1 O texto de Mc 15,40-16,8

Tradução instrumental⁵.

40 Havia também mulheres de longe observando, entre as quais Maria a Madalena, Maria, mãe de Tiago o Menor e de Joses e Salomé, **41** as quais, quando ele estava na Galiléia, o seguiam e o serviam, e outras muitas que com ele tinham subido a Jerusalém. **42** E já ao cair da tarde, como era dia de preparação, isto é, véspera do sábado, **43** tendo vindo José de Arimatéia, conselheiro respeitável, que também estava aguardando o Reino de Deus, cheio de coragem entrou junto a Pilatos e pediu o corpo de Jesus. **44** Pilatos admirou-se de que já estava morto e, convocando o Centurião perguntou a ele se tinha morrido há muito tempo. **45** e, conhecendo do Centurião, concedeu o cadáver a José. **46** E tendo comprado um lençol, tendo descido ele, envolveu-o no lençol e o colocou num sepulcro, que estava escavado na rocha, e rolou uma pedra diante da entrada do sepulcro. **47** E Maria a Madalena e Maria, de Joses, observavam onde ele era colocado.

1 E, transcorrido o sábado, Maria a Madalena e Maria, a <mãe> de Tiago, e Salomé compraram aromas a fim de ir embalsamá-lo. **2** E, muito cedo, no primeiro dia da semana, vão ao sepulcro, ao surgir o sol, **3** e diziam umas às outras: Quem removerá para nós a pedra da entrada do sepulcro? **4** E, ao levantar a vista, observaram que a pedra tinha sido removida, pois era muito grande. **5** E, entrando no sepulcro, viram um jovem sentado do lado direito, revestido de uma túnica branca, e ficaram cheias de espanto. **6** Ele porém disse-lhes: não vos espanteis. Buscais Jesus, o Nazareno, o crucificado? Ressuscitou, não está aqui. Vede o lugar onde o colocaram. **7** Mas ide dizer aos discípulos dele e a Pedro <que>: Ele vos precede à Galileia. Lá o vereis, como ele vos disse. **8** E, saindo, fugiram do sepulcro, pois estavam tomadas de temor e de assombro. E nada disseram a ninguém, pois temiam.

O relato supracitado trata-se do clímax narrativo de Marcos⁶. Compreende ao desfecho da obra marcana (15,40-16,8).

⁵ Esta tradução foi elaborada pelo próprio pesquisador deste trabalho.

⁶ “O texto de Mc 16,7 é o ponto de partida. Nele se verifica a realização da promessa feita pro Jesus em Mc 14, 27-28, no contexto da última ceia”. Cf. AZEVEDO, p.19.

1.2 A intriga

A intriga se articula a partir do ponto de vista do narrador. Este conta os fatos, preside a comunicação, organiza os códigos midiáticos e visa elaborar respostas aos anseios do destinatário. O narrador desta perícopes elabora a intriga total a partir de três cenas episódicas. Tais cenas podem ser identificadas a partir da mudança de tempo e da introdução de novos personagens e contextos.

A *1ª cena* (15,40-41) elucida a *situação inicial* ou exposição (a morte de Jesus), na qual o narrador apresenta o nome das personagens que observam o que está acontecendo com Jesus. Este motivo (v. 40-41) constitui um *micro-relato* dentro de um relato maior. No cenário global da morte de Jesus, havia espectadoras: mulheres que o acompanhavam (*akolouthia*) e o serviam (*diakonia*), que vinham com ele na caravana para Jerusalém, procedentes da *Galileia*.

A *2ª cena* (15,42-46), um sanduíche narrativo, apresenta a micro-trama enxertada na trama total. Esta trama introduz um *ponto nodal*⁷, ou melhor, uma *tensão narrativa*. Nela são apresentadas novas personagens – Pilatos, José de *Arimateia*, o Centurião – e novo tempo narrativo. Trata-se da véspera do *shabat*. O v. 46 evidencia a *ação transformadora* – a pretensão de eliminar da trama a tensão, ou seja, o ponto nodal, aquela perturbação enunciada pelo relato – pois, José de *Arimateia* leva⁸ o corpo de Jesus para o sepulcro. No v. 47, o narrador volta a falar sobre as mulheres espectadoras, que agora estão situadas junto ao túmulo de Jesus. Este versículo se relaciona diretamente ao v. 41, pois aquelas que seguiam e serviam a Jesus na Galileia agora estão diante do sepulcro, como já estiveram diante da cruz. O *zoom* aproxima-se enfocando o leitor junto ao sepulcro com as mulheres. Por que elas estão aqui, do mesmo modo como já estiveram no cenário da morte?

A *3ª cena* (16, 1-8) estipula o *desenlace* – a superação da tensão narrativa mediante a aplicação da ação transformadora – e se forma a partir de um novo tempo e um novo espaço. As personagens são novamente situadas na intriga, que agora introduz um novo personagem: o jovem. Aparentemente o narrador aproxima o *zoom* da imagem para as mulheres que vão embalsamar o defunto. Elas, ao se depararem com o anúncio do jovem que afirma que Jesus ressuscitou, são convidadas a narrar: “ide dizer...” aos discípulos e a Pedro que Jesus os

⁷ O ponto nodal indica o elemento desencadeante do relato, que introduz a tensão narrativa (um certo desequilíbrio do estado inicial ou complicação). Em cada narrativa há pontos nodais (de tensão) a partir dos quais se abrem desenvolvimentos alternativos.

⁸ Pilatos concede o corpo de Jesus a José de Arimateia, em grego *doreómai*.

precede na *Galileia* e lá o verão (16,7). O narrador parece finalizar a intriga com um suspense. Por que elas não dizem nada a ninguém? Este é um recurso bastante conhecido na literatura. Trata-se da astúcia do narrador, que lança ao leitor o questionamento: “e agora, José?” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 78).

Pode-se concluir que a narrativa marcana leva em consideração o leitor, pois, a leitura é fundamentalmente uma hermenêutica, ou seja, o modo e o meio para se encontrar respostas às questões abertas e pertinentes.

1.3 Gestão dos personagens

O narrador cria seus personagens e estes, por sua vez, dão vida, “aparência e cor” ao relato (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 75). O narrador os nomeia e lhes dá identidade. Os personagens estão a serviço do relato pensado pelo narrador⁹. Quem são? Como são identificados?

É possível observar na intriga elaborada por Marcos alguns personagens: as mulheres que de longe observavam, (dentre elas, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago Menor e Joses, Salomé), José de *Arimateia*, Pilatos, o Centurião e o jovem junto ao sepulcro. No elenco estão situados homens e mulheres. Os personagens são oriundos de classes sociais diversas. Há mulheres que caminhavam com Jesus, certamente oriundas do povo judeu, dadas as suas tarefas domésticas, e que disponibilizaram tempo e até dinheiro para seguir e servir a Jesus e os discípulos. Algumas são mencionadas somente pelo nome: Maria Madalena, ou seja, Maria da cidade de Mágdala. Maria, mãe de Tiago e Joses. O nome desta mulher está associado ao de seus filhos, Tiago Menor, o “irmão do Senhor”, discípulo de Jesus, e, de Joses não muito conhecido. A outra mulher era Salomé, a cujo nome nada se acrescenta. Há também, na narrativa, personagens de importância política e religiosa: Pilatos, José de *Arimateia* e o Centurião, este último, representando o exército romano. Há outro personagem enigmático ou que parece revelar o aspecto misterioso do final da narrativa: o jovem, que poderia significar um mensageiro, certo anjo-diácono, que tem como missão anunciar a ressurreição de Jesus.

Um personagem em destaque na narrativa é José de *Arimateia*, importante conselheiro do Sinédrio. O narrador o considera audacioso, pois a narrativa afirma que ele corajosamente se dirigiu ao governador e reivindicou o corpo de um condenado à morte, chamado Jesus,

⁹ Eles encarnam a intriga num processo de interação com proximidade-distância de variados tipos: amizade-inimizade, benevolência-malevolência, confiança-desconfiança, intimidade-indiferença.

(v.43). José, aparentemente um notável membro do Sinédrio, é descrito com simpatia pelo narrador.

Em contrapartida, Pilatos se identifica no v.44 a um cínico que se admira com o fato de Jesus já estar morto. Não havia de que ele se admirar, pois já pressupunha que Jesus, de qualquer forma iria morrer. Com efeito, fora ele quem havia, deliberadamente, contribuído com a morte de Jesus. Todavia, Pilatos, admirado, chama o Centurião para lhe perguntar se Jesus estava morto. Isto indica que, para os romanos e para o governador, o sepultamento dos condenados não era uma preocupação¹⁰ (MONLOBOU; BUIT, 1997. p. 169; FRAINE, 1977, p. 336).

Outro personagem que agora volta à cena é o Centurião, que apareceu em 15,39 e agora, no v.44, é responsável por certificar que Jesus estava morto. Se em 15,39, diante de Jesus, morto na cruz, ele afirma: “Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus”¹¹; agora, diante de Pilatos, ele apenas oficializa que Jesus havia morrido de fato. Ora, pode-se dizer que se trata da mesma pessoa nos dois relatos? Parece que sim. O Centurião em 15,44 corrobora que Jesus já havia morrido. Não há, porém, aqui, nenhuma intenção querigmática específica como 15,39. É apenas uma continuação narrativa.

O misterioso jovem, que tem como missão anunciar Jesus ressuscitado, inaugura na narrativa um colóquio. A narrativa descritiva dos fatos ganha agora, com o advento do personagem intitulado *jovem*, um sentido mais dialogal. Dois mundos estão em relação. A realidade do medo dá lugar à realidade da missão: “Ide dizer”. O silêncio das personagens deve dar lugar à palavra. As mulheres devem ir ao encontro dos discípulos e de Pedro. As palavras a serem anunciadas são: “Ele vos precede à *Galileia*, lá o vereis, como vos disse”. As mulheres que seguiam, andavam com Jesus, subiam com ele para Jerusalém, devem agora descer para a *Galileia* e no coração da comunidade galilaica dizer ao chefe dos discípulos que Jesus os precede.

¹⁰ No mundo romano, o suplício da cruz era infligido aos escravos e aos indivíduos rebeldes. Os cidadãos romanos estavam, por direito, dispensados da crucifixão. Segundo as leis rabínicas da época do segundo Templo, os condenados eram apedrejados e depois seus corpos suspensos numa forca até o cair da tarde. A descoberta, em Jerusalém, em 1969, da ossada de um crucificado, permitiu precisar que o condenado era pregado pelos punhos. A família podia pedir o corpo, pelo menos em país judaico. Os pobres, contudo, eram deixados na cruz, seus cadáveres serviam de alimento para os animais.

¹¹ Esta afirmação do Centurião constitui a última declaração, por voz humana, relativa à verdadeira identidade de Jesus; o relato marcano é assim orientado por duas afirmações: aquela de Pedro e a do Centurião, concluindo, um e outro, a parte do itinerário do reconhecimento de Jesus.

1.4 Focalização do narrador

Na seqüência da intriga, o narrador focaliza as cenas de diversas maneiras, determinando o modo como o leitor deverá posicionar-se em relação aos personagens e aos fatos narrados. O leitor é responsável por construir na ideia a cena narrada em função do foco indicado pelo narrador. Perguntamos como os fatos e os personagens entram na mira do narrador.

A narração da perícopa de Mc 15,40-16,8 demonstra uma *focalização externa*, correspondendo ao que o leitor “vê” na narração. Marcos descreve certos detalhes, que podem ser projetados no horizonte do leitor. A narração mostra alguns *closes*. Marcos simbolicamente parece estar na parte externa tal como um espectador. A questão imprescindível, para a focalização é: o que se pode observar na narrativa?

O exórdio da trama, Mc 15,40-41, equivale à primeira focalização do narrador. Era tarde de um dia. As mulheres observam de longe o que acontecia com aquele a quem elas serviam e seguiam (v.41).

Nos versículos seguintes, a focalização de Mc 15,42-43 se desloca para um novo tempo e um novo espaço. O tempo é outro: véspera de sábado. Os personagens incluídos, José de *Arimateia* e Pilatos, indicam um lugar diferente. A focalização do v. 43 permite ao leitor captar a profundidade da cena, como se lá estivesse presente. Dois *closes* podem ser percebidos em 15,44: o da indiferença de Pilatos e o da admiração. Este *close-up duplo* faz o leitor indagar o sentido da admiração de Pilatos. Será que ele se surpreendeu com a morte rápida de Jesus ou com o fato de José estar pedindo algo tão insignificante como um cadáver? Esta focalização *quase interna* possibilita ao leitor captar elementos da interioridade do personagem. Evidentemente não se sabe o que Marcos desejava transmitir com a expressão “admirou-se”, quando se referiu a Pilatos.

O narrador de Marcos possibilita outra focalização em 16,3. O close flagra as mulheres que se questionam: “Quem removerá para nós a pedra do sepulcro?”. Isto permite ao leitor perceber que o desejo delas embalsamarem o corpo de Jesus esbarra na grandeza da pedra que envolve o sepulcro. O medo está referido à impossibilidade de realizarem a missão a que foram incumbidas na narrativa. A focalização de Marcos se concentra nos sentimentos que envolvem tais personagens. No entanto, a pedra do sepulcro já havia sido removida. Mas o espanto maior se dá em 16,5, no momento em que se deparam com o jovem vestido com uma túnica branca. O narrador oferece ao leitor a ambivalência de sentidos: o medo é fruto do

encontro com aquele misterioso jovem na escura madrugada ou é expressão da decepção por não encontrarem mais o corpo naquele lugar?

O último *close up* do narrador focaliza o sentimento de temor ou medo¹² que explica o silêncio, pelo menos momentâneo das mulheres (PESCH, 1982, p. 780). O leitor é chamado a observar que a focalização de Marcos não pretende depreciar a atitude das mulheres, mas introduzir a temática da responsabilidade de anunciar, que é agora confiada aos leitores da Boa Nova de Marcos. Portanto, o leitor é chamado a recontar um fim à narrativa, a construir seu desfecho.

O fato de as mulheres não dizerem nada a ninguém corresponde a uma reação à revelação epifânica do relato (cf. Dn 7,28) e não, propriamente, a uma desvalorização do discipulado das mulheres. Na narrativa marcana, as mulheres assumem a função de discípulas-mensageiras da ressurreição de Jesus.

1.5 A temporalidade

O narrador oferece no desenrolar da intriga indicações cronológicas para situar os personagens no tempo¹³. Sem o tempo a história narrada se torna abstrata e emblemática.

O autor do Segundo Evangelho situa sua narrativa na temporalidade e no espaço. O narrador “mostra predileção pelos ‘dias’, enuncia os dados cronológicos em dias, mais que em semanas, meses ou anos. Mc 1,13 afirma que Jesus ‘permaneceu no deserto quarenta dias’; Mc 2,1: ‘alguns dias depois’”. Este procedimento marca todo relato da Paixão. Na perícopre de Mc 15,40-16,8 é possível observar que o narrador pensa a temporalidade a partir da tarde do primeiro dia, da noite e um novo dia, o sábado, e ainda a madrugada do primeiro dia da semana.

No exórdio da intriga (15,40), Marcos não menciona a dimensão temporal. Mas a dimensão espacial está clara: se trata do Gólgota. Para saber sobre a temporalidade, faz-se necessário remeter a 15,35, onde se menciona que são três horas da tarde. A narrativa segue até o v. 42, que inaugura um novo tempo: “o cair da tarde”, a véspera do sábado. Em Mc 16,1 o narrador introduz um novo tempo: “transcorrido o sábado”. Mc 16,2 afirma que bem cedo, no primeiro dia da semana, as mulheres se dirigem ao sepulcro.

¹² O temor e o assombro assinalam a reação dos destinatários da epifania e da mensagem do *mysterium tremendum* da revelação divina. As mulheres que foram embalsamar Jesus crucificado estão agora frente ao anúncio da ressurreição e são responsáveis que este anúncio aconteça.

¹³ Quando o narrador diz: ‘passaram três anos’, está assinalando um período suscetível de ser medido com a ajuda de um calendário. Este é o tempo da história narrada.

No que se refere à temporalidade da narração, concernente ao tempo empregado para descrever as cenas, pode-se dizer que o narrador é preciso e conciso. Ele descreve as cenas com rapidez, de forma que, o leitor, ao se deparar com o texto, percebe a capacidade de síntese narrativa.

Marcos registra a ordem cronológica: três dias, do dia da morte de Jesus até a madrugada do primeiro dia da semana. O narrador não volta ao passado na trama, nem projeta algo para o futuro, haja vista, a hermenêutica que o leitor deverá fazer. Em terceiro lugar, observa-se que Marcos espraia sua narrativa moderadamente, não sendo nem conciso demais, nem prolixo ao extremo.

1.6 O contexto

O pano de fundo ou contexto pode ter valor de fato ou valor metafórico. O primeiro contexto é identificado por um dado objetivo: onde acontece a ação, quando e qual a condição social dos personagens envolvidos na intriga. O segundo contexto, o metafórico, se dá para além das dimensões espaço-temporal e social.

O narrador de Marcos construiu o contexto da perícopes em termos de *tempo*, com os seguintes elementos: “ao cair da tarde” (15,42), “transcorrido o sábado” (16,1) e “muito cedo, no primeiro dia da semana” (16,2).

Em termos de *espaço* temos o Calvário (15,40), “junto de Pilatos” (15,43), “num sepulcro” (15,46) e “entrando no sepulcro” (16,5).

Quanto ao *contexto social*, o narrador tece-o a partir de dois eixos:

A) *O eixo feminino*: A presença das mulheres é uma forma de compreender a intriga. Há na trama também personagens masculinos. Alguns parecem protagonizar a intriga, observe-se José de *Arimateia* e o jovem. Mas a narrativa é protagonizada predominantemente pelas mulheres. Elas fornecem subsídios suficientes para a narrativa se desenvolver. No exórdio da intriga (15, 40), Marcos as insere como observadoras da crucificação de Jesus. Ali faz um adendo para explicar quem eram tais mulheres. São elas: Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago Menor e de Joses, e Salomé. Elas são nomeadas, têm identidade, dando a entender que são conhecidas na comunidade marcana e que, possivelmente, exercem alguma influência sobre o narrador.

O narrador se refere, na intriga, três vezes às mulheres. Elas não estão apenas presentes na cena da morte, mas são também espectadoras dos acontecimentos no sepulcro.

As mulheres observam (15,47) o lugar onde o corpo de Jesus foi depositado. E, por fim, no limiar do sábado vão comprar os unguentos para embalsamar o corpo de Jesus. Ali novamente são nomeadas na intriga: Maria Madalena, Maria, a mãe de Tiago e Salomé.

Marcos insiste em referir-se às mulheres. Elas estão associadas na narrativa ora a uma região, como no caso de Maria de Mágdala, ora a alguém, como no caso da outra Maria, mãe de Tiago, associada ao discípulo (Tiago) e a Joses, o outro filho (cf. em 15,40 ela é associada a Tiago e Joses, em 15,47 somente a Joses e em 16,1 somente a Tiago Menor). A insistência em associar triplamente estas mulheres ou à terra ou a alguém especificamente, indica a importância destas associações. Este recurso é muito usado nas narrativas bíblicas. Neste sentido, quando o narrador se refere à Maria (a) Madalena ele quer dizer que esta mulher é originária de Mágdala ou Magdan (cf. Mt 15,39)¹⁴.

O autor da narração reinaugura em 16,1-8 o protagonismo das mulheres. Elas se dirigem ao túmulo de Jesus na intenção de embalsamá-lo. Uma iniciativa que, além de sinalizar a perspectiva da *diakonia*, do “serviço”, quer indicar a responsabilidade de manter viva a chama do enamoramento por Jesus. Tais mulheres receberam o chamado e atenderam; cada uma a seu modo põe-se a seguir e a servir. A experiência de retorno ao sepulcro é necessária e avassaladora. É preciso, por parte das mulheres, re-fazer o itinerário da memória. Ao refazer o caminho até o sepulcro é possível manter vivo o sublime dom de amar.

O narrador não afirma que aquelas mulheres executaram no sepulcro a missão que desejavam, porém apresenta o belo diálogo das mesmas com o jovem que lá estava (16,5). O diálogo é fruto da liberdade criativa do narrador. Os personagens estão em cena, ora se completam ora se antepõem. As mulheres revelam o primeiro medo: “quem removerá a pedra da entrada” (16,3). Num segundo momento, elas se apavoram quando se deparam com o misterioso personagem, o jovem (16,4). Num terceiro momento, o espanto e admiração as fazem fugir (16,8) e nada contar a ninguém.

B) *O eixo do serviço*: Este eixo perpassa toda intriga. Em primeiro lugar a expressão *diakonia* se encontra explícita em 15,41, no qual o narrador afirma que as mulheres seguiam e serviam Jesus quando ele estava na *Galileia*. Não há dúvidas de que o narrador apresenta aquelas mulheres como discípulas que seguem e servem o mestre. Não há, contudo, necessidade de se esclarecer o sentido desta *diakonia*.

¹⁴ Lucas (8,2) ao referir-se Maria Madalena, afirma que ela havia sido curada por Jesus, que a libertou de sete demônios. Mágdala ou el-Mejdel era uma cidade situada a oeste do lago.

Pode-se, no entanto, investigar o motivo de aquelas mulheres estarem naquele cenário? Elas subiram com Jesus para Jerusalém para fazer o quê? Segundo a tradição, em Jerusalém havia algumas mulheres que serviam os condenados no caminho até o Calvário. Elas eram responsáveis pela limpeza do cenário de morte. Mas as mulheres que seguem Jesus não eram da capital Jerusalém, mas da *Galileia*. O que elas faziam lá? Certamente estavam lá no intuito de servir, assim como o fizeram na *Galileia* durante a vida ministerial de Jesus.

O narrador, ao aproximar o *zoom* de sua câmera, focaliza outro personagem que se destaca no serviço a Jesus. Trata-se de José de *Arimateia*. Ele presta um serviço póstumo, concedendo a Jesus a dignidade de ser sepultado em um jazigo novo (15,43). Dispõe para o morto um sepulcro. Oferece ao Filho do Homem o direito de ser sepultado como os outros homens, compra-lhe lençóis mortuários; desce o corpo da cruz, envolve-o com o lençol e o coloca no sepulcro que estava cavado na rocha (15,46).

Na mira do narrador estão novamente as mulheres que se dirigem ao sepulcro a fim de embalsamar o corpo de Jesus (16,1). Este era um ofício das mulheres judias. Em Mc 14,3-9, Jesus é ungido em Betânia por uma mulher, na casa de Simão o leproso. Esta narrativa pode ser entendida como a unção de Jesus para a morte. Em Jo 12,7 Jesus diz que Maria, irmã de Marta e Lázaro, unge Jesus em vista de seu sepultamento. Esta prática, portanto, parecer ser comum por parte das mulheres. Este serviço póstumo parece estranho, haja vista que na Palestina, assim como no Egito, as especiarias e perfumes eram usados no momento da preparação dos cadáveres antes da sepultura (FRINE, 1971, p. 1539). Vale observar que em Mc 16,1 e Lc 23,56; 24,1, as mulheres voltam ao túmulo para completar o sepultamento de Jesus com a unção.

O eixo narrativo do serviço perpassa a última parte da intriga, no diálogo entre as mulheres e o jovem que as anuncia a ressurreição de Jesus. Ele é um mensageiro e tem como missão anunciar que Jesus não está mais preso à morte sepulcral, mas que está vivo na comunidade reunida na *Galileia*.

Dois outros eixos podem ser observados: o *teológico* e o *epifânico*:

A) *No eixo teológico* destacam-se os temas do Reino de Deus e da Ressurreição. O narrador afirma (em 15,43) que José de *Arimateia* aguardava o Reino de Deus. A categoria Reino de Deus pode ser considerada um eixo teológico explícito. Esta categoria é associada ao nome de um personagem da alta estirpe judaica José de *Arimateia*, membro do Sinédrio, que está preocupado com o corpo de Jesus. Ele acreditava na pregação de Jesus. Em Mt 27,58, afirma-se que “ele também se tornara discípulo de Jesus”. De qualquer forma, é

possível entender que José de *Arimateia* tenha ouvido os ensinamentos de Jesus. Para Lc 23,50-51, José, membro do conselho, não concordava nem com o projeto dos conselheiros do Sinédrio, nem com seus atos. De toda sorte pode-se considerar este homem um seguidor diferente de Jesus um *discípulo anônimo*, que ao mesmo tempo ocupava um *status* elevado junto aos poderosos de Jerusalém.

B) O *eixo epifânico* pode ser identificado em 16,5, no qual as mulheres, ao entrarem no sepulcro e verem um jovem vestido de branco sentado à direita, se espantam. Tal personagem evoca as figuras angélicas do AT (cf. 2 Mac 3,26.33 e Tb 5,5-9). Este personagem, agora na cena da ressurreição, “manifesta-se como símbolo do discípulo modelo” portador da revelação. O personagem do sepulcro pode evocar aquele outro do relato de Mc 14,51-52, no qual se diz que um jovem o seguia, tendo sobre o corpo apenas um lençol e ao ser preso, fugiu nu. Esta manifestação, junto ao sepulcro não deve ser entendida apenas como a de um anjo, enviado unicamente às mulheres para lhes transmitir a mensagem da ressurreição, mas pode ser entendida que a novidade da ressurreição deve ser comunicada por todos os batizados (FOCANT, 2004, p. 596).

A intriga se conclui com outro eixo teológico bastante importante para o NT, a *ressurreição*. O jovem vestido de branco anuncia às mulheres que Jesus ressuscitou e que não está presente no sepulcro, que está vazio. Concomitantemente, o relato apresenta outro recurso teológico, não mais importante e muito discutido hoje, para falar da ressurreição: o *sepulcro vazio*¹⁵ (FOCANT, 2004, p. 598). Este recurso muitas vezes foi utilizado como uma possível prova da ressurreição de Jesus.

1.7 O ponto de vista

No caso exemplar de Mc 15,40-16,8, o narrador parece descrever o necessário. Não há exagero, nem escassez narrativa. O autor trabalha a intriga de forma explícita. Parece não guardar segredos, nem demonstrar opacidade. Pelo contrário, demonstra simplicidade ao narrar as ações e os agentes, seus personagens. Marcos evoca as seguintes cenas: as mulheres aos pés da cruz de Jesus, o diálogo de Pilatos e José de *Arimateia*, as mulheres que vão ao sepulcro para embalsamar o corpo de Jesus e, por fim, o diálogo das mulheres com o jovem.

¹⁵ O sepulcro vazio pode ser interpretado como um paralelo ao Templo desvelado (15,38). O Templo é vazio da presença divina, pois o véu se rasga de alto abaixo 15,38, o sepulcro está vazio da presença do Filho de Deus que “não está mais aqui” Mc 16,6. Para uma maior compreensão desta temática cf. DUQUOC, Ch. Cristologia: Ensaio dogmático II. O Messias. São Paulo: Loyola, 1980. p. 78-83.

Marcos não está preocupado com a historicidade, mas com aquilo que o leitor decifrará na leitura hermenêutica da narrativa.

Na *primeira cena* da intriga, na qual as mulheres ao se dirigem ao local da cena da morte de Jesus, observam de longe (15,40), o leitor pode decifrar o ponto de vista do narrador: o *serviço* e o *seguimento*, ou seja, a *diakonia* aos necessitados e a *akolouthia* do mestre até o momento derradeiro. É fundamental, para as mulheres, estarem com ele (15,41). O seguimento é levado às últimas conseqüências. Viver a *akolouthia* é acompanhar o mestre aonde ele for. O narrador ao inserir as mulheres no cenário da morte leva o leitor a pensar que elas sim obedeceram às palavras do mestre que disse: “toma a tua cruz e me siga” (Mc 8,34).

O narrador envolve na trama um outro personagem. Trata-se de José de *Arimateia*, que elucida com sua atitude no interior da intriga o ponto de vista da perfeita *diakonia*. José, homem nobre e de *status*, é capaz de colocar-se ao serviço de Jesus (15,43). Ele, com sua influência, consegue a permissão de sepultar o homem assassinado na cruz (15,46). O homem de *Arimateia* parece justificar sua *diakonia* com a profunda experiência do discipulado. Um discipulado provavelmente não vivenciado de forma explícita, haja vista que ele ocupava um cargo de destaque no Conselho do Sinédrio.

Em contrapartida, a focalização do narrador, surpreendentemente, explicita a indiferença de Pilatos. Ele é observado pelo narrador como um personagem irônico. Uma ironia própria de quem exerce o poder (15,44-45). A ação realizada por ele (de conceder o corpo) se revela condicionada pelo testemunho do Centurião, que afirma que Jesus de fato já estava morto (15,45).

Aqui estão os pontos nodais, ou seja, pontos fundamentais que alicerçam o eixo semântico da *diakonia*. A intriga de Mc 15,40-16,8 é um modelo claro de narrativa, pois identificam-se nela vetores ação-agente, o genérico de comunicação-interação (EGGER, 2005, p. 124). É comum nas narrativas perceber a relação entre as pessoas, não há narrativa sem conflitos nem agentes para o mesmo.

Em 16,1, o narrador retoma a temática do serviço, que agora será presidido pelas mulheres. O eixo semântico *diakonia* está fundamentado pelo eixo *akolouthia*. As mulheres se colocam a serviço, pois fizeram *a priori* a experiência do seguimento. Maria Madalena e Maria, de Tiago e Salomé se dirigem ao sepulcro para o embalsamamento do corpo de Jesus (16,2). O serviço não chega a ser concretizado, pois o corpo não está no sepulcro. A ação não chega a ser executada, mas as agentes estão inseridas na cena. A intenção era pertinente, mas não chega à execução.

Em contrapartida, outro agente-personagem executa a função *diaconal*. O jovem de veste branca anuncia às mulheres que Jesus ressuscitou. Seu anúncio, ao tocar os ouvidos das discípulas as deixa espantadas. É preciso que elas vejam, fitem o olhar na direção do sepulcro e sejam capazes de compreender que, aquele que morreu e lá foi sepultado, agora vive. O jovem junto ao sepulcro tem, como todo batizado, “participação simbólica na morte e ressurreição de Jesus” (FOCANT, 2004, p. 596). Ele agora se converte em diácono que anuncia que o morto já não jaz no sepulcro, mas que está vivo e glorioso na comunidade.

Nota-se, em 16,7, que a missão querigmática das mulheres é uma práxis imprescindível para a comunidade dos discípulos. A tensão narrativa da intriga se volta novamente para as agentes (mulheres) que têm agora a missão de anunciar (como mensageiras) que Jesus precede Pedro e os discípulos na *Galileia*. Objetivamente o jovem-diácono não encarrega às mulheres o anúncio do Ressuscitado, mas as incumbe de dizer que Jesus, aquele que estava morto no sepulcro, agora precede (vai à frente) a comunidade dos discípulos à *Galileia*.

O narrador busca o desenlace da trama com o imperativo “ide dizer”. A missão das mulheres é anunciar, narrar aos discípulos e a Pedro, que Jesus os precede à *Galileia* e que lá serão capazes de vê-lo (16,7). A trama inconclusa, por sua vez, tem seu desfecho com a frase enigmática: “e nada disseram a ninguém, pois temiam”. Neste ponto da intriga é possível notar que o narrador mantém aquele modelo ação-agente. O agente jovem transmite a missão (ação) de anunciar às mulheres (agentes). A ação não é executada, mas as agentes estão bem evidenciadas na cena. A trama ganha outra tensão narrativa na relação ação-agente. As agentes, ao não executarem a ação, concedem à narrativa outras possibilidades de interpretação.

Terminar uma narrativa com uma resposta em branco¹⁶ (16,8) é particularmente um recurso literário bastante estimulante. A singularidade da conclusão de Marcos “estimula a interpretação e não à reconstrução conjectural de suposições” (PESCH, 1980, p. 100)¹⁷. Significa que o leitor é provocado a dizer, coerentemente, o não-dito. Marcos, não supõe uma resposta final para a intriga (Mc 15,40-16,8), mas deixa a possibilidade de um final ao leitor em sua liberdade hermenêutica. O silêncio marcano convida o leitor a terminar a narrativa, buscando um desfecho que esteja em consonância com os últimos relatos narrados pelo autor.

¹⁶ Pesch observa que do ponto de vista estilístico não é impossível, que em grego, uma frase ou um relato ou mesmo um tratado ou livro terminarem com a expressão γάρ, o 32º tratado de Plotino também tem seu desfecho com as expressões teleiôteron γάρ.

¹⁷ PESCH, p. 100,

O método de Análise Narrativa, portanto, possibilita ao leitor o acesso às chaves da interpretação, a fim de entrar em sintonia com o texto. Evidentemente é imprescindível abrir a Escritura e perscrutá-la, não deixando morrer os inúmeros sentidos que ela possibilita ao leitor-ouvinte.

Conclusão

A leitura da perícopes, sob a gestão do método de Análise Narrativa, possibilitou verificar a *dinâmica* existente no coração do (a) discípulo (a) que se coloca no caminho do mestre. A perícopes marcana (15,40-16,8), meditada à luz da fé Pascal, é bastante significativa e exemplar, pois abre possibilidades de re-pensar o sentido do discipulado (*akolouthein*) e do serviço (*diakonein*) das mulheres na comunidade cristã dos tempos de hoje.

É mister observar que a análise narrativa não tem a pretensão de dizer tudo, nem mesmo dizer a verdade sobre tudo, mas tem como intenção conduzir o leitor à verdade sempre nova extraída do Evangelho. É preciso, antes de tudo, que o leitor abra-se a força do Espírito, a fim de perscrutar os sentidos que ela apresenta como *Boa Notícia*.

A comunidade cristã de hoje é chamada, portanto, a rever os conceitos que fundamentam o discipulado e o serviço. A teleologia do texto do Evangelho só será atingida a partir do momento em que o ouvinte da palavra se comprometer com aquilo que o texto apresenta. A intenção do efeito do texto é, certamente, abrir a consciência humana para a magnitude do discipulado de Jesus, não restrito apenas ao gênero masculino, mas destinado a todo ser humano que se abre à escuta e vivência da Palavra. É fundamental, destarte, que a comunidade cristã de hoje abra-se ao influxo do Espírito-*Ruah*, a fim de compreender que para o discipulado não há restrições de gênero e, que as mulheres podem evidentemente participar da Igreja não apenas como testemunhas do Ressuscitado, mas como discípulas que vivem a alegria da Ressurreição.

Assim, a Igreja, convocada a viver com fidelidade a Palavra do mestre Jesus, deve sempre se empenhar por viver a coerência e a solicitude para com os diferentes, sobretudo para com o gênero feminino, muitas vezes excluído e rechaçado pela estrutura androcêntrica patriarcal. Se Jesus, vivendo numa cultura desse tipo, a superou, quanto mais hoje! Faz-se oportuno e urgente acolher as diferenças e com elas somar as iniciativas de construir uma Igreja mais humana e fiel ao Evangelho.

REFERÊNCIAS

- ALETTI, J. La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques: Le cas de Marc. In: FOCANT, C. ; WÉNIN, A. (Ed.) *Analyse narrative et bible*. Deuxième colloque international du RRENAB. Louven: University, 2005.
- ALETTI, J. *L'art de raconter Jésus-Christ*. Paris: Seuil, 1989.
- AZEVEDO, W. *Comunidade e missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002.
- DUQUOC, C. Cristologia: Ensaio dogmático II. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 1980.
- EGGER, W. Metodologia do novo testamento. *Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- FOCANT, C. *L'evangile selon Marc*. Paris: Cerf, 2004.
- FRAINE, J. Crucifixação. In: BORN, A. van. den. (red.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FRAINE, J. Unção. In: BORN, A. van den. (red.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- GNILKA, Joachim. *El Evangelio según san Marcos: Mc 1-8,26*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- GNILKA, Joachim. *El Evangelio según san Marcos: Mc 8,27-16,20*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*. Arguments 14. Paris: Minuit. 1963.
- KASPER, W. *Jésus, le Christ*. Paris: Cerf, 1976.
- MARGUERAT, D. BORQUIN. Y. *Para ler as narrativas bíblicas*. Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARGUERAT, D. BORQUIN. Entrer dans le monde du récit. *Une présentation de l'analyse narrative*. *Transversalités* 59 (1996), p. 1-17.
- MONLOBOU, L.; BUIT, F. M. Cruz. In. *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1997.
- PESCH, R. Il vangelo di Marco: *Introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26*. Brescia: Paideia, 1980.
- PESCH, R. *Il vangelo di Marco: commento ai capp. 8, 27-16, 20*. Brescia: Paideia, 1982.
- SESBOÛE, B. *Pedagogia do Cristo: elementos de cristologia fundamental*. São Paulo: Paulinas, 1997.

SILVA, C. *Aprenda a enxergar com o cego Bartimeu, ou...* Por que é necessário um método para ler a Bíblia? *Estudos Bíblicos* 98 (2008). p. 33-45.

TAYLOR, V. *Evangelio según san Marcos*. Madrid: Crisandad, 1979.

VITÓRIO, J. *Narratividade do livro de Rute*. *Estudos Bíblicos* 98 (2008), p. 85-106;

WÉNIN, A. *De l'analyse narrative à la théologie des recits bibliques*. *Revue théologique de Louvain*, 39 (2008), p. 369-396.

Rm 15,14-33: PAULO ENTRE A GALÁCIA, JERUSALÉM E A ESPANHA

*Paulo Jackson Nóbrega de Sousa**

Resumo

A interpretação da Carta aos Romanos depende necessariamente da correta compreensão da relação de Paulo com três ambientes: Galácia, Jerusalém e Espanha. Obviamente, também com a própria Roma. A presença e a resistência de missionários de caráter judaizante nas comunidades gálatas questionaram profundamente a compreensão paulina do Evangelho. Seu olhar, contudo, está voltado para a Espanha, pois seu projeto mira aos confins ocidentais do Império. A coleta para os santos de Jerusalém realizada nas comunidades da Galácia, da Macedônia e da Acaia não é somente um gesto de caridade fraterna do apóstolo dos gentios: é uma declaração de unidade na autonomia. Neste entreato, durante o inverno de 56, em Corinto, Paulo escreve a Carta aos Romanos. Esta minha contribuição, portanto, pretende: a) estudar as relações de Paulo e de sua hermenêutica do Evangelho com Jerusalém e com o gentilismo; b) compreender a face das comunidades judaicas de Roma; c) e compreender a identidade das comunidades cristãs de Roma, marcadas pela presença de inúmeros migrantes, mas nascidas nos ambientes contíguos às sinagogas, especialmente entre os tementes e adoradores de Deus. Desejamos que esta contribuição possa ajudar as comunidades cristãs de hoje a experimentar a inculturação do Evangelho a partir de uma postura eclesiológica da comunhão na autonomia.

Palavras-chave: Roma. Hermenêutica paulina do Evangelho. Judeus. Gentios.

Introdução

Na vida de Paulo, missionário dos gentios, Roma se situa exatamente entre a Galácia, Jerusalém e a Espanha. Para compreender corretamente o escrito aos romanos, parece ser necessário aprofundar o entrelace de relações entre estes vários topônimos e sua correlação com a hermenêutica paulina do Evangelho. Neste artigo, num primeiro momento, aprofundaremos o contexto anterior ao envio da Carta aos Romanos. Em seguida, desenvolveremos a seguinte hipótese: a constituição das comunidades cristãs de Roma vincula-se fundamentalmente aos espaços contíguos às sinagogas. Nesta cidade de aproximadamente um milhão de habitantes, os seguidores de Jesus Cristo se tornam ponte entre um Cristianismo marcadamente judeu-cristão e um Cristianismo de feição gentia.

* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma); Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico (Roma); professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE – Belo Horizonte). Contato: pajanosousa@hotmail.com

1 Noções de cronologia paulina

Nos últimos anos, a cronologia paulina mudou radicalmente. Especialmente depois que o pesquisador alemão Gerd Lüdemann, em 1980, publicou a obra *Paulus, der Heidenapostel: Studien zur Chronologie*, dados aceitos como bastante seguros foram postos novamente em discussão. Antes de iniciar qualquer discurso sobre a cronologia paulina, é preciso fazer algumas considerações de ordem metodológica. Primeiro, o ponto de partida de uma cronologia paulina, necessariamente, são os dados colhidos das cartas autenticamente paulinas. Somente posteriormente estes dados podem ser complementados com informações de At, usado de maneira crítica. Segundo, Paulo nunca esteve preocupado em escrever uma autobiografia. Os textos “autobiográficos”, na verdade, foram escritos com outra intencionalidade e, a partir dela, devem ser interpretados. Às vezes, aparece nitidamente o caráter persuasivo e apologético. Noutras ocasiões, transmite informações sobre projetos de viagens ou atividades que não necessariamente serão concretizados. Assim, é preciso cautela e discernimento exegético. Terceiro, as informações obtidas por meio do registro da história do Império Romano devem, também elas, ser utilizadas com bastante cuidado, pois todas as fontes antigas precisam ser postas sob o crivo da crítica textual e da crítica literária. Na verdade, a passagem de uma cronologia relativa para uma cronologia absoluta é uma das tarefas mais complexas no que diz respeito à vida e à atividade missionária do apóstolo dos gentios (SCHNELLE, 2010, p. 50). Praticamente, nenhuma data obtida tem segurança plena.

1.1 Do chamado à assembleia de Jerusalém: Gl 1–2

A fase que vai do chamado de Paulo à assembleia apostólica de Jerusalém tem como fonte principal Gl 1–2. Por meio destes dois capítulos, não são conhecidos nem os dados referentes à infância e formação de Paulo, nem o período em que Paulo se torna coordenador da atividade missionária, nem o período posterior a sua prisão domiciliar de dois anos em Roma (At 28,30). Do ponto de vista da cronologia relativa, a partir de Gl 1–2, podem ser encontradas algumas indicações cronológicas relativamente precisas: antes – Paulo fariseu e perseguidor da Igreja de Deus; ponto zero – cristofania do caminho de Damasco; imediatamente depois – Arábia e retorno a Damasco; depois de (tendo a cristofania como referência?) três anos – primeira subida a Jerusalém (quinze dias com Pedro; Tiago); depois – regiões da Síria e Cilícia; catorze anos mais tarde – segunda subida a Jerusalém (assembleia apostólica).

1.2 Da assembleia de Jerusalém à evangelização de Corinto: 1Ts

O texto de Gl 2,1-10 é emoldurado por Antioquia. A região da Síria é citada em Gl 1,21 e a cidade de Antioquia retorna em Gl 2,11. Pode-se supor que Paulo subiu de Antioquia para a assembleia apostólica e para lá retornou. Em Gl 2,11, Paulo dá a última referência temporal (quando – hote), seguida da informação sobre a chegada de Pedro a Antioquia e do “incidente” por causa da comunhão de mesa. Não há como precisar quanto tempo se passou entre a assembleia de Jerusalém e o incidente com Pedro em Antioquia, mas, do ponto de vista psicológico, o incidente em Antioquia exige a distância temporal de, pelo menos, alguns meses em relação ao acordo realizado entre Paulo e os apóstolos de Jerusalém. Em Gl 2,11-14, ele não dá maiores detalhes sobre o resultado do embate entre o seu evangelho da liberdade e a corrente judeu-cristã, apoiada pelos seguidores de Tiago e por Pedro. Informação significativa — e que contrasta com At — é a de que o próprio Barnabé deixou-se levar pela argumentação judaizante. Esta, provavelmente, é a causa da separação entre Paulo e Barnabé. O silêncio de Paulo sobre os resultados da disputa significa que ele perdeu o confronto (PITTA, 1996, p. 137). Se tivesse vencido, teria contado na Carta aos Gálatas, pois, nesta seção, seu objetivo é exatamente defender a sua autonomia apostólica em relação a Jerusalém. Assim, já não há lugar ou clima para ele permanecer como delegado ou missionário enviado pela comunidade de Antioquia. Não há como precisar, contudo, qual foi o grau de judaização da comunidade antioquena e se este estado de coisas perdurou.

É o momento de partir. Paulo, partindo de Antioquia da Síria, inicia uma viagem que terá como meta e centro de evangelização a cidade de Corinto, capital da Acaia. A fonte paulina mais importante para este período é a Primeira Carta aos Tessalonicenses. Em 1Ts 1,7-8, Paulo fala dos seguidores de Cristo de Tessalônica como modelo para todos os cristãos da Macedônia e da Acaia, pois, a partir de lá, o Evangelho espalhou-se pelas regiões da atual Grécia. Em 1Ts 2,2, encontra-se a referência ao período de evangelização de Filipo (Macedônia): uma etapa de grandes sofrimentos e humilhações. Finalmente, em 1Ts 3,1, Paulo trata do envio de Timóteo a Tessalônica. Ele o envia de Atenas, que se localiza a poucos quilômetros de Corinto. Pela própria existência da correspondência aos coríntios, sabe-se que Paulo evangelizou esta comunidade. Do itinerário entre Antioquia da Síria e Filipo praticamente não há informações nas cartas paulinas. Contudo, o que é seguro é que, antes de chegar a Filipo, Paulo havia passado pela Galácia, pois, em Gl 4,13, ele faz referência a sua primeira permanência nas comunidades da Galácia por causa de uma doença. Encontra-se, portanto, um breve itinerário que segue o sentido anti-horário na direção

noroeste e, depois, na direção sudoeste: Paulo sai de Antioquia da Síria e passa pela Galácia; segue para a Macedônia, evangelizando Filipos e Tessalônica (Fl 4,16); dirige-se à Acaia, passando por Atenas e fixando-se mais detidamente em Corinto. Segundo At 18,11.18, ele permanece em torno de dois anos em Corinto.

1.3 De Antioquia da Síria a Éfeso, Corinto e Jerusalém: a viagem da coleta

A primeira informação sobre a coleta¹, nas cartas paulinas, encontra-se em 1Cor 16,1-4. Consultado pelos coríntios sobre o modo de realizar a coleta, Paulo faz menção às orientações que dera às comunidades da Galácia, pois ele já havia passado por lá antes de chegar a Éfeso. O apóstolo dos gentios tinha muita sensibilidade em relação à temática dos bens materiais, especialmente com a comunidade de Corinto. Ele nunca exige seu sustento, pois pregar o Evangelho gratuitamente é o seu título de glória. Ele não quer ser pesado a nenhuma comunidade nem parecer mercenário. Por isso, renuncia ao direito de recompensa pelo seu trabalho missionário (1Cor 9,9-18). Ele era especialmente cuidadoso com este tema no primeiro contato. Da comunidade cristã de Filipos, por exemplo, depois de estabelecida uma relação de confiança recíproca, ele aceita receber auxílios (Fl 4,10-20). Pode-se imaginar que, na primeira passagem do apóstolo pela Galácia, ele não mencionou a coleta, presumindo-se, portanto, que tenha sido em sua segunda visita. Esta informação, de certo modo, é confirmada por Gl 2,10. Quando ele escreveu aos gálatas, já havia dado orientações precisas sobre como a coleta para os santos de Jerusalém deveria ser feita. O versículo pode ser traduzido da seguinte maneira: “Que somente nos recordássemos dos pobres, o que, aliás, apressei-me em fazer”. Este foi o compromisso assumido com os irmãos de Jerusalém. E Paulo, mesmo depois de sua saída de Antioquia e do conflito com Pedro, Barnabé e os enviados de Tiago, permanece fiel ao acordo.

Paulo escreveu 1Cor de Éfeso (1Cor 16,8.19), certamente antes das experiências de sofrimento que o forçaram a sair de lá. Quando escreve, Paulo ainda faz planos de permanecer em Éfeso (1Cor 16,8-9) ao menos até o final da primavera (junho), pois há perspectivas muito esperançosas em relação ao projeto de evangelização: ele usa o indicativo perfeito do verbo *anoigō* (abrir), acompanhado de um substantivo e de dois adjetivos nitidamente positivos: “uma porta grande e promissora” (*thyra megalē kai energēs*). Seu projeto de viagem é partir

¹ A propósito da viagem da coleta, cf. os importantes dados aportados por Lüdemann em dois capítulos denominados: “A coleta como um critério externo para a determinação do esquema cronológico” e “Informações topográficas e cronológicas nas passagens que tratam da coleta nas cartas de Paulo” (2010, p. 80-99).

de Éfeso e visitar Corinto, depois de atravessar a Macedônia (1Cor 16,5-7). Isto é confirmado também por 2Cor 12,14-18. A temática dos bens materiais presente no contexto diz que a ida de Paulo a Corinto tem por finalidade recolher a coleta e conduzi-la a Jerusalém. Mas, ele quer resolver as pendências da afirmação de sua autoridade apostólica diante da comunidade de Corinto. Por isso afirma: “não procuro os vossos bens, mas a vós mesmos” (ou *gar zētō ta hymōn alla hymas*). Sobre a coleta da Galácia, pode-se supor que eles mesmos a realizaram e conduziram-na a Jerusalém sem a presença de Paulo (1Cor 16,3). Em Éfeso, ele experimentou uma grande tribulação descrita como um “combate com as feras” (1Cor 15,32). Em 2Cor 1,8-9, ele recorda o mesmo fato: “a tribulação que nos ocorreu na Ásia”. E em 1Cor 16,9, fala dos “adversários numerosos”. Esta “luta com as feras” não deve ser entendida literalmente. Além dos seus direitos de cidadão romano, ele não menciona nada semelhante em sua lista de dificuldades vividas ao longo de sua missão (2Cor 11,23-31). Muito provavelmente, tratou-se de uma prisão. Aliás, a hipótese da prisão efésia vem ganhando cada vez mais adeptos nestes últimos anos (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 185-189). Dos dados de 1Cor 16,1-4, deduz-se que não foi Paulo pessoalmente a organizar a coleta na comunidade de Corinto. Por isso, a comunidade lhe pede orientações mais precisas.

O texto de 2Cor 8-9 é o mais denso e longo sobre a realização da coleta. Paulo se encontra na Macedônia — mais provavelmente em Filipos, comunidade que sempre o ajudou durante sua prisão em Éfeso — quando escreve esta carta ou ao menos esta parte da carta. A hipótese da divisão da carta em dois blocos, defendida por muitos exegetas, parece plausível: 2Cor 10-13 teria sido escrito primeiramente, ainda de Éfeso, e é verossímil que seja identificada como “carta das lágrimas” ou “carta severa” (cf. 2Cor 2,3-9; 7,8.12); enquanto 2Cor 1-9 teria sido escrito da Macedônia depois das notícias consoladoras trazidas provavelmente por Tito. De fato, 2Cor 11,9 faz crer que Paulo está num lugar que não é a Macedônia; enquanto, 2Cor 2,13; 7,5; e 8,1 supõem a presença de Paulo já na Macedônia depois de evangelizar Trôade.

Nestes dois capítulos de 2Cor (8-9), Paulo incentiva a comunidade de Corinto a concluir a coleta iniciada há mais de um ano (2Cor 8,10) por meio do exemplo das comunidades da Macedônia. Tito é o responsável pela coleta na Acaia. Mas, a boa vontade inicial pode não encontrar as mediações para levar a obra a termo. Paulo envia, juntamente com Tito, um colaborador que nos é desconhecido, mas chamado de “o irmão, cujo louvor por causa do Evangelho está em todas as igrejas” (2Cor 8,18). A fineza e o cuidado de Paulo com a grande quantia arrecadada demonstram a sua solicitude pastoral.

Os resultados da coleta não são principalmente materiais. Em 2Cor 9,8-15, Paulo faz uma análise do significado desta coleta: a) vv. 8-11 (para os étnico-cristãos): frutos espirituais, graças e bênçãos da parte do Senhor em vista de maior generosidade; vv. 12-15 (para os judeu-cristãos): ação de graças a Deus e sentimento de reconhecimento, unidade e comunhão. A coleta é o sinal mais evidente de que, não obstante as diferenças de métodos e alvos na evangelização, Paulo compreende a Igreja de Cristo como comunhão entre os cristãos provindos do Judaísmo e os cristãos provindos do gentilismo. O critério fundamental, para Paulo, é a obediência de todos ao Evangelho de Cristo (v. 13). O apóstolo dos gentios desarma todos os possíveis sentimentos de revanche e hostilidade, mesmo depois do incidente de Antioquia, patrocinado por pessoas que compartilham uma hermenêutica judaizante do Evangelho de Cristo.

2 Romanos 15,14-33

Todos estes dados, no geral, são confirmados pela última referência de Paulo à coleta realizada: Rm 15,25-33. Antes de tratar dos seus planos de viagem, ele faz como que um balanço do seu ministério até então, retomando suas grandes etapas e lançando o olhar para o horizonte missionário espanhol. A delimitação da perícopes é bem definida, pois ela se situa entre duas preces de augúrio (15,13 e 15,33), construídas com o modo optativo, apesar de estar oculto no segundo caso, pois se trata do verbo *eimi*. A composição interna da perícopes é também bastante clara: a) nos vv. 14-21, Paulo, utilizando uma linguagem litúrgico-existencial, reflete sobre a sua missão de anunciador do Evangelho; b) nos vv. 22-24, apresenta o seu desejo de ir a Roma e de utilizar a estadia na comunidade romana como etapa e apoio para a sua missão na Espanha; c) em seguida (vv. 25-29), ele dá informações sobre a necessidade de ir a Jerusalém entregar a coleta aos santos necessitados; d) nos vv. 30-32, prevendo as dificuldades que encontrará em Jerusalém, ele pede as orações dos cristãos de Roma; e) finalmente (v. 33), a perícopes se conclui com uma breve fórmula de augúrio (PENNA, 2008, p. 241). Depois de estabelecer suas credenciais nas primeiras seções da carta, Paulo tem como escopo a missão no ocidente do império, informação também confirmada por At 19,21. Por isso, é fundamental perceber como, nestes poucos versículos, estão implicados o passado, o presente e o futuro da atividade missionária do apóstolo dos gentios.

Estando em Corinto (1Cor 16,7; At 20,3), antes de viajar para Jerusalém para a entrega da coleta, Paulo abre o seu coração e fala de sua apreensão em relação ao comportamento de Jerusalém. Paulo recorda a permuta de dons espirituais e materiais entre Jerusalém e os

gentios (v. 27), mas não cria ilusões. Ele não se refere aos perigos da viagem, a possíveis ladrões ou a dificuldades logísticas. Sua única preocupação é com a receptividade de Jerusalém. Entenderá Jerusalém esta coleta, de fato, como um sinal da unidade fundamental de todos em torno do Evangelho de Cristo? Os receios do apóstolo dos gentios são muitos e bem fundamentados, dado que At 21 narra sua prisão em Jerusalém e Lucas confirma que isto aconteceu quando Paulo veio trazer esmolas ao seu povo (At 24,17).

Este é o universo que subjaz à Carta aos Romanos: grande experiência missionária entre os gentios a partir de uma hermenêutica paulina do Evangelho; diálogo tenso com Jerusalém; e horizonte missionário no ocidente do Império Romano.

3 O contexto sócio-histórico-cultural de Roma para judeus e cristãos

Há certo consenso de que o Cristianismo, em Roma, nasceu no âmbito do Judaísmo. Passo, então, a estudar brevemente o contexto sócio-histórico-cultural da vida dos judeus e, especificamente, dos seguidores de Cristo, em Roma, em torno do período em que Paulo escreveu a carta.

3.1 A cidade de Roma ao tempo de Paulo

Roma² era a capital do Império Romano, no período em que Paulo escreveu a sua carta. Era, de longe, a maior cidade do império, com aproximadamente um milhão de habitantes, muitos vindos das várias regiões do império, especialmente da Itália, Grécia, Síria, Ásia Menor, Egito, África, Espanha, Gália e Germânia (EDWARDS; REASONER, 2010, p.1013-1014). Falavam latim, mas também grego e outros idiomas do oriente. Alguns eram cidadãos, mas muitos eram residentes estrangeiros. É famosa a citação de Juvenal, que fala de uma cidade de Roma grega, devido às imigrações, neste caso, provindas da Síria: “Já faz tempo que o Orontes sírio desemboca no Tibre e traz consigo a língua e os costumes” (Sat. III, 60-64).

Do ponto de vista geográfico, o Império Romano, entre o primeiro e o segundo século, teve uma expansão imensa. Quando Augusto chegou ao poder (27 a.C.), o império se estendia quase somente em torno do Mar Mediterrâneo, com algumas possessões na Espanha e Gália. No início do século II, está duplicado: da Bretanha ao Mar Negro; todo o norte da África;

² Para uma apresentação global sobre Roma e o Império Romano neste período, cf. KÖSTER, 1988, p. 392-407.

fazia limites com a Arábia e a região dos partos na Mesopotâmia (THOMPSON, 2000, p. 962-968).

Embora algumas instituições do período republicano continuassem a existir e mesmo o povo romano sendo juridicamente soberano, o poder, na verdade, estava nas mãos do imperador. A divisão social era determinada por critérios econômicos, étnicos, status legal e poder político. Roma tinha basicamente duas classes sociais: a elite (*honestiores*), que correspondia a menos de 1% da população, era formada por senadores, cavaleiros e pela aristocracia das províncias (*decuriões*); e as classes baixas (*humiliores*), que correspondiam à imensa maioria da população, formadas por agricultores, comerciantes, artesãos, pela plebe livre, por libertos e escravos. Às vezes, entre os *humiliores*, formavam-se *collegia*: associações criadas entre pessoas da mesma profissão ou religião, não necessariamente do mesmo grupo étnico, ou com objetivo de assistência social. Muitas vezes, eram colocadas sob o patronato de alguém da elite. Tornavam-se, frequentemente, espaço de dissidência e resistência. Assim, o poder central procurava controlá-las (WATSON, 2000, p. 999-1004).

A arquitetura é um testemunho da divisão social. Esler faz um estudo interessante sobre este argumento, mostrando como a elite morava, geralmente, em uma *domus*, que servia para a afirmação do status e da influência social, mantendo um código de honra e prestígio. Os *humiliores*, especialmente os de condição social mais baixa, moravam nas *insulae*, ou seja, prédios com muitos apartamentos e vários andares, alugados a preços muito altos. Os mais pobres moravam nos pisos mais altos e mais sujeitos a incêndios e desabamentos. Em alguns deles, o piso térreo era dedicado a pequenas lojas para comércio e serviços. Os mais abastados, moravam nos pisos mais baixos (ESLER, 2005, p. 117-127)³.

Do ponto de vista religioso, Roma, originalmente, era animista. Cultuavam também deuses antropomórficos, como Júpiter, Marte e Minerva, além de terem importando cultos estrangeiros, como o de Cibele, Ísis e Mitra. O culto ao imperador foi iniciado nos tempos de Augusto, teve uma fase de recesso e retornou fortemente com Nero e Domiciano, muitas vezes associado ao culto à deusa Roma. Sempre houve uma forte aliança entre religião e política. Em família, cada casa cultua os seus antepassados. A grande característica da religião romana é o politeísmo e a diversidade (EDWARDS; REASONER, 2010, p. 1011-1012).

Além do Mar Mediterrâneo, o império organizou um vasto sistema de estradas, que atingia todo o seu território, para tentar responder às necessidades militares, comerciais,

³ Juvenal (Sat. III, 1-16), alguns anos depois de Paulo, dá uma ideia da situação de miséria — mendicância, falta de mobília em casa, perigo de incêndios e de queda dos tetos, etc. — no bairro da Suburra e na zona de Porta Capena onde moravam muitos judeus. Mesmo reconhecendo a situação de penúria, Leon (1995, p. 136-137) registra a existência de alguns prósperos judeus, mas é uma ínfima minoria.

turísticas e para facilitar o sistema de mensagens. Assim, organizava-se uma rede que unia o Mar Mediterrâneo, estradas, cidades, religião, honra, divisão social, impostos, legiões militares, agricultura, pecuária, artesanato, indústria e comércio. Na tarefa de administrar e gerir esse sistema, muitos e com muitos interesses estavam envolvidos: poder político, organização econômica, estratificação social e influxo ideológico-cultural se entrelaçam e nos dão uma imagem da face do Império Romano no período de Paulo.

3.2 Presença de judeus em Roma

A presença de estrangeiros em Roma dava-se, especialmente, porque eram trazidos como escravos por ocasião das conquistas; libertos que continuavam a morar em Roma; pessoas ligadas às elites das províncias que, em Roma, residiam; e, provavelmente, comerciantes e viajantes que por lá passavam. Tudo leva a crer que assim aconteceu também com os judeus. Nosso objetivo, neste item, é estudar como eles chegaram a Roma, qual a sua situação social, sua presença em meio a outras culturas, como estão organizados, em que consistiu o Decreto de Cláudio e quais as suas consequências.

3.2.1 Histórico e fontes

Na Bíblia, a primeira notícia que se tem sobre a presença de judeus em Roma é por ocasião da embaixada que Judas lhe envia, propondo uma aliança (1Mc 8,17-32). Mas, num escritor latino, a primeira atestação da presença de judeus em Roma está na obra de Valério Máximo *Factorum et dictorum memorabilium* (Fact. I,3.3)⁴, publicada depois do ano 31 d.C. Ele testemunha a presença de judeus em Roma no ano 139 a.C. e a expulsão de alguns deles por causa do culto a Júpiter Sabásio. Flávio Josefo (*Ant. XIV, 4.5 § 79*)⁵ faz referência aos judeus trazidos a Roma por Pompeu por ocasião da conquista da Palestina no ano 63 a.C. Suetônio Tranquillo, que viveu entre 69 e 140 d.C., faz menção ao luto feito pelos judeus que habitavam em Roma por ocasião do funeral de Júlio César no ano 44 a.C. (*Iul. LXXXIV*). Há notícias bem atestadas referentes à expulsão de uma parte dos judeus de Roma no ano 19 d.C. por ordem de Tibério (*Ant. XVIII, 3.5 §§ 81-84; Tib. XXXVI; Ann. 2,85*). Também Filão de

⁴ A notícia mescla a presença de judeus com o culto a Júpiter Sabásio e com astrólogos caldeus. Há, provavelmente, um pouco de confusão da parte do autor, além da problemática de caráter textual.

⁵ Assim Flávio Josefo narra a cena em que Pompeu leva Aristóbulo e sua família a Roma entre os prisioneiros: “Ele mesmo, através da Cilícia, dirigiu-se rapidamente para Roma, conduzindo prisioneiro Aristóbulo com a sua família” (*Bell. I, 7,7 § 157*).

Alexandria, no ano 40 d.C., registra a presença de judeus no bairro do Trastevere (Leg. 155; cf. também FREY, 1936, I, LVI-LVII). Por esta rápida síntese, pode-se perceber que a presença de judeus em Roma, a partir de meados do século II a.C., é bastante bem atestada.

Quanto à quantidade de judeus em Roma, a cifra parece ser considerável. Na defesa de Flacco, no ano 59 a.C., Cícero já dizia a respeito dos judeus: “Tu sabes que força eles representam, como são unidos e que papel eles têm nas assembleias” (Pro Flac. 28,66). A presença deles é qualitativamente significativa. Em relação à cifra, os autores variam entre 10 mil e 60 mil⁶.

3.2.2 Situação social dos judeus em Roma

Há uma pequena elite judaica bem introduzida no sistema de poder e honra do Império Romano: basta recordar, por exemplo, que Marcus Julius Agripa II viveu na corte de Cláudio até o ano 49 e depois foi nomeado rei local da Itureia (REASONER, 1993, p. 720); que provavelmente o Aristóbulo, senhor de escravos, de Rm 16,10 é o irmão mais novo de Agripa (Ant. XVIII, 5.4 §§ 133.135); e que Flávio Josefo foi acolhido entre os flavianos. Entre os judeus, um pequeno número conseguia a cidadania romana, mas a grande maioria dos judeus residentes em Roma era de escravos ou libertos, com possibilidade de alguma mobilidade social para baixo ou para cima (WATSON, 2000, p. 1002). Penna (1991a, p. 40) destaca que se pode perceber esta condição prevalente de pobreza entre os judeus a partir da simplicidade de suas catacumbas⁷ e das fontes literárias da época. Algumas profissões citadas são: artesão, ator, vendedor ambulante, pintor, açougueiro e professor. Sua conclusão é que não há nenhum judeu de destaque na comunidade de Roma, coisa bem diversa de Alexandria (PENNA, 1991a, p. 54-56).

Os pobres quase não tinham acesso aos meios de produção. Por isso, trabalhavam como artesãos, ou nos campos, ou na construção civil, ou no porto, ou no setor de serviços. Muito provavelmente, alguns se dedicavam a roubar, a mendigar e talvez a se prostituir (WATSON, 2000, p. 1001).

⁶ Seguindo Leon (1995, p. 135) – “tens of thousands” – , Brown propõe entre 40 e 50 mil (1988, p. 127). Penna (1991a, p. 46), ponderando os dados apresentados por Flávio Josefo e Suetônio, pensa em 20 mil. O fato de oito mil judeus de Roma acompanharem a embaixada judaica diante de Augusto no ano 4 a.C. (Ant. XVII, 11.1 §§ 299-303) e de quatro mil jovens judeus terem sido exilados para a Sardenha por Tibério no ano 19 d.C. (Ann. 2,85) nos dão uma dimensão da quantidade de judeus em Roma.

⁷ Entre as catacumbas, destacam-se, sobretudo, as de Monteverde, as de Vinha Randanini e as de Villa Torlonia pela quantidade de inscrições e, nas duas últimas, cubículos pintados (FREY, 1936, I, LVIII-LXII).

Uma última informação importante é sobre os bairros de Roma mais habitados pelos judeus. Além das indicações de Juvenal e Filão de Alexandria, a localização das catacumbas ajuda a determinar os bairros onde preferentemente os judeus moravam, pois, é provável que elas estivessem próximas às áreas onde eles residiam. Pela quantidade de bairros, percebe-se que eles estavam espalhados por várias zonas da cidade, mas de maneira especial no Trastevere, na Suburra, no Campo de Marte, próximo à Porta Capena e talvez no Aventino (PENNA, 1991a, p. 52-54; ESLER, 2005, p. 128-131).

3.2.3 As Sinagogas, as *proseuchai* e os *Collegia*

Uma das grandes tentações hodierna é escutar a palavra “sinagoga” e imediatamente pensar num edifício como o que se localiza, hoje, às margens do Rio Tibre, em Roma. Entre outros significados, na Septuaginta, a palavra *synagōgē* traduz os vocábulos hebraicos *‘ēdāh* (congregação) e *qāhāl* (convocação, assembleia)⁸. Como podemos perceber, a palavra *synagōgē*, é usada, em primeiro lugar, para designar o grupo humano reunido. Por meio de um processo sucessivo de metonímia, passamos de “assembleia” a “lugar da assembleia” e, finalmente, “edifício” (FRANKEMÖLLE, 1996, p. 1557).

Em Roma, nestes anos anteriores e posteriores a Paulo, temos conhecimento de algumas sinagogas⁹. Encontramos três critérios para os nomes: a) nomes vinculados à nacionalidade dos seus membros: quer hebreus, quer pessoas de outra proveniência; b) outras recebem o nome do patrono; c) e, finalmente, há nomes ligados ao bairro ou região onde estão localizadas.

Ao observarmos a organização interna destas sinagogas, percebemos que há consideráveis variações na estrutura e nos títulos dos seus responsáveis (ESLER, 2005, p. 133). Penna (1991a, p. 47; cf. também ESLER, 2005, p. 126-127) faz a lista dos seguintes cargos ou títulos: presidente da sinagoga para o culto e para o edifício (*archisynagōgos*); chefe do conselho dos anciãos (*gerousiarchēs*); anciãos (*presbyteroi*); comitê executivo do conselho de anciãos (*archontes*); “chefe de todos os valores” (*archōn pasēs timēs*); administrador

⁸ Cf., por exemplo, Lv 4,14 (*qāhāl*) e Ex 16,1 (*‘ēdāh*). *Qāhāl* é também traduzido por *ekklēsia* (por exemplo, em Dt 9,10). O termo *synagōgē* nunca é usado por Paulo e, em Roma, ele nunca designa o edifício de culto (FREY, 1936, p. 139; PENNA, 1991a, p. 43).

⁹ Frey (1936, I, LXVIII-LXXXI) defende a existência de treze sinagogas em Roma; Leon (1995, p. 135-136), cerca de onze sinagogas; Brown e Meier (1988, p. 135) falam de uma dúzia; Penna (1991a, p. 43-45), a partir de epígrafes, enumera onze com segurança: 1) dos Hebreus; 2) dos Vernáculos; 3) dos Augustenses; 4) dos Agripenses; 5) dos Volumnenses; 6) dos Campenses; 7) dos Suburrenses; 8) dos Calcarenses; 9) de Elaias; 10) de Trípoli; 11) e dos Sequenenses.

(frontistēs); secretário e doutor da lei (grammateus); assessor jurídico (prostatēs); grandes benfeitores de alguma sinagoga (patēr e mētēr synagōgēs); serviçal (hypēretēs); “sacerdote” (hiereis).

Outro termo que encontramos, quando pesquisamos a história da presença dos judeus em Roma, neste período, é proseuchai. A palavra é a transliteração latina do grego proseuchai. O fenômeno metonímico é idêntico ao já explicado para “sinagoga”. Proseuchē significa, em primeiro lugar, “oração”. Depois, passou a designar “o local onde se faz a oração” (BAUER, 1979, p. 713)¹⁰. Em Roma, temos notícias de algumas proseuchai. É bem verdade que, além da sinagoga de Óstia, não foram encontrados, até o momento, restos de arquitetura monumental sinagoga em Roma. Esler (2005, p. 134-146; 153-158) discute a relação entre arquitetura humana e arquitetura monumental e conclui pela existência de arquitetura monumental como espaço de culto dos judeus¹¹, ou seja, eles se reuniam em edifícios próprios e não em casas.

Os collegia são outra instituição muito comum em Roma neste período (PENNA, 1991a, p. 47; ESLER, 2005, p. 126-127). Eles são associações formadas com base nos seguintes critérios: profissão, etnia, religião, vizinhança ou alguma situação que mereça assistência social e solidariedade, por exemplo, escravos ou libertos que precisavam de ajuda para o sepultamento. Muitas vezes, estas associações eram “protegidas” pelo patronato de algum rico benfeitor. Em algum momento de maior instabilidade social, os collegia foram vistos como focos de potenciais resistências.

3.2.4 Diversidade

Colhemos, então, algumas observações mais gerais sobre a situação dos judeus em Roma. A grande característica parece ser a diversidade. Os judeus se relacionavam em três frentes diversas: dentro da própria comunidade judaica; com os outros estrangeiros residentes em Roma, provindos de várias partes do império, e com os romanos das classes populares e

¹⁰ Bauer é do parecer que, em At 16,13.16, Lucas usa o termo para designar “lugar de oração”, mesmo que informal, pois está à beira de um rio e composta por mulheres. Há, portanto, uma assimilação entre os termos “sinagoga” e “proseuchē”, servindo ambos, posteriormente, para designar o lugar onde os judeus se reúnem, especialmente no sábado, para o culto em torno da Palavra de Deus.

¹¹ Os judeus, no princípio, podem ter usado as casas de membros mais abastados como espaço de encontro, mas, tudo leva a crer, que passaram a utilizar espaços próprios: alugados, adaptados ou mesmo construídos para tais fins, certamente com a ajuda de benfeitores. As provas podem ser dadas pelas citações de autores antigos (cf., por exemplo, Sat. III, 13; 296) e pelos restos arqueológicos da sinagoga de Óstia. O raciocínio é muito simples: se Óstia precisava de uma sinagoga como aquela para abrigar sua comunidade judaica, o que não dizer de Roma? Filão registra detalhes importantes sobre a existência de sinagogas em Roma: “Ele sabia, portanto, bastante bem que eles tinham sinagogas e que aí se reuniam” (Leg. 156).

também da elite, especialmente os seus senhores — no caso dos escravos —, alguns “patronos” e o poder político do Império.

A partir das inscrições nas catacumbas, podemos avançar a ideia, como sustenta Leon (1985, p. 75), de que a língua falada pela maioria era o grego, mas há certa diversidade também neste aspecto. A língua tem um grande poder de aglutinação, de unificação, não somente entre os próprios judeus, mas também entre judeus e pessoas de outros povos do império que residem em Roma. Encontra-se ainda o latim, sobretudo em nomes de pessoas, e há algumas atestações bilingues utilizando o hebraico (LÉGASSE, 2002, p. 32).

Podemos supor o caldo cultural desta Roma do primeiro século, absolutamente cosmopolita, plural, com tantas línguas, tantas culturas, tantas culinárias, tantas religiões, tantas associações, tantas cosmovisões... E os judeus, em meio a esta quase balbúrdia, oferecem a sua contribuição específica e demarcam sua identidade, sobretudo centrada no monoteísmo, nos códigos éticos e nas suas tradições, particularmente a prática do sábado, das prescrições alimentares e da circuncisão.

A característica mais importante percebida nos itens anteriores é a existência de diversas sinagogas, sem governo central estabelecido e com uma variada estrutura de serviços internos. Podemos afirmar com bastante segurança que cada sinagoga tinha muita autonomia, não existindo, como em Alexandria, uma espécie de politeuma central que regulasse a vida das congregações (PENNA, 1991a, p. 42). Soma-se a isto a existência de tantos collegia.

Finalmente, neste caleidoscópio, parece importante reafirmar que as comunidades judaicas têm relações bastante variadas com o poder político central e com seus benfeitores e patronos. Para manter a sua identidade e sobreviver na selva da antiga Roma, elas precisam, necessariamente, preocupar-se com a vida religiosa, mas também civil e judiciária. A relação com o poder político central tem momentos de proximidade, em que os judeus gozam de alguns privilégios, e momentos de tensão e perseguições.

3.2.5 O Decreto de Cláudio

O primeiro autor antigo que fala sobre o Decreto de Cláudio é Suetônio (69-140 d.C.). Antes dele, nem Tácito nem Flávio Josefo referem-se ao fato. Na sua obra *De Vita Caesarum* (Claudius), publicada em torno de 121 d.C., ele dá a seguinte versão dos fatos: “Os judeus, que tumultuavam continuamente por incitação de Chresto, ele os expulsou de Roma” (Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit – Cl. XXV). Pode-se tecer algumas observações importantes a respeito deste texto: 1) segundo o texto, Cláudio realizou uma

expulsão de judeus de Roma; 2) o motivo da expulsão seria algum tumulto acontecido no seio da comunidade judaica, ou seja, seria de caráter religioso, já que não há registro de nenhuma rebelião de caráter político neste período; 3) o fato não é datado por Suetônio; 4) é preciso determinar o que significam Chresto e a expressão *assidue tumultuantis*. A palavra “*tumultuantis*” é um participio presente e deve ser traduzida por “que tumultuavam”. “*Assidue*” é um advérbio e significa “assiduamente”, “continuamente”. A expressão, na língua portuguesa, forma uma oração subordinada adjetiva restritiva. Isso nos diz que, se houve expulsão, foi apenas “dos judeus que tumultuavam continuamente” e não “dos judeus” em geral. Quanto à identidade de Chresto, mesmo reconhecendo a confusão de Suetônio, percebemos que, hoje, há bastante consenso de que se trate propriamente de Jesus Cristo (PENNA, 2000, p. 278).

Em seguida, em torno do ano 230 d.C., Cássio Dión, em sua obra *Historia Romana* (Hist. Rom. LX, 6.6), fala sobre o mesmo acontecimento. Ele narra o fato desta maneira: “Quanto aos judeus — que se haviam multiplicado em grande número —, por causa da multidão, dificilmente se poderia expulsá-los da cidade sem provocar um tumulto. Ele não os expulsou, mas ordenou-lhes que não tivessem reuniões, mesmo continuando com o seu tradicional estilo de vida. Ele desfez as associações, permitidas novamente por Calígula”. Eis as informações dadas por Cássio Dión: 1) Cássio Dión até aceita que houvesse algum desejo de expulsar os judeus, mas nega completamente que a expulsão, de fato, tenha acontecido; 2) o que aconteceu, segundo ele, foi a dissolução das associações e a proibição de reuniões; 3) contudo, Cássio não faz nenhuma menção à possível causa que motivou o desejo de expulsar os judeus ou a dissolução das associações e a proibição de reuniões; 4) ele não dá nenhuma referência de data, mas coloca o seu relato no início das narrativas sobre Cláudio, que reinou entre 41 e 54, favorecendo a ideia de que deve ter sido no começo do seu reinado; 5) não há nenhuma referência a algum tumulto entre os judeus, nem ao instigador “Chresto”. Segundo Cássio, o “tumulto” não é causa, mas possível consequência, caso houvesse a expulsão. Neste sentido, o seu relato é incompleto e até um pouco confuso.

Outro historiador — este cristão — a referir-se ao fato é Paulo Orósio (Hist. adv. pag. VII, 6,15-16), no século V. Ele dá a seguinte versão dos fatos, segundo a tradução de Murphy-O'Connor (2000, p. 25):

Josefo refere-se à expulsão de judeus por Cláudio em seu nono ano. Mas Suetônio comove-se mais ao dizer: “Cláudio expulsou de Roma os judeus que constantemente provocavam desordens por instigação de Chrestus”. Não é possível determinar se ele ordenou que só os judeus que provocavam distúrbios contra Cristo fossem presos e contidos ou se queria expulsar os cristãos por serem homens de uma fé relacionada [a tudo isso].

Três observações nos ajudam a compreender a citação de Orósio: 1) a primeira coisa que salta aos olhos é a referência a Flávio Josefo, pois esta citação nunca foi encontrada; 2) a datação de Orósio leva o episódio para o ano 49-50 d.C., o que dá certa harmonia com a chegada de Paulo a Corinto, onde acontece o encontro com o procônsul Galião (At 18,12) e com Áquila e Priscila, “porque Cláudio ordenou que todos os judeus saíssem de Roma” (At 18,2); 3) há alguma confusão em relação à motivação e aos destinatários da expulsão: a) enquanto Suetônio diz que os distúrbios foram provocados por Chresto, Orósio fala de “distúrbios contra Cristo”; b) só os judeus ou também os cristãos foram expulsos?

Vários autores observam o caráter absolutamente secundário de Orósio como fonte e põem em cheque a sua confiabilidade. Murphy-O’Connor (2000, p. 25) percebe com acuidade um fato importante: Orósio pode também ter feito o cálculo dos meses para harmonizar o relato de Suetônio com o encontro de Paulo, em Corinto, com Áquila e Priscila e sua presença diante de Galião.

Alguns estudiosos tentam harmonizar os relatos falando de dois episódios: um em 41 d.C. e outro em 49 d.C. É uma hipótese com pouca plausibilidade devido à fragilidade das fontes. Parecem ser, na verdade, relatos fragmentários do mesmo episódio. Sobre o mérito da questão propriamente dito, tudo leva a crer que não aconteceu uma “expulsão de judeus de Roma” — muito menos uma expulsão de todos os judeus, como pretende At 18,2 —, mas, provavelmente, alguma sinagoga em particular, já que a estrutura delas era bastante descentralizada, provocou algum tumulto e alguns judeus podem ter sido expulsos. A data mais provável parece ser o ano 41 d.C. Isso é um dado importante para situar os germes da individuação do Cristianismo no seio das comunidades judaicas em Roma (BROWN–MEIER, 1988, p. 144; PENNA, 2000, p. 280; MURPHY-O’CONNOR, 2005, p. 27-28)

3.3 As comunidades cristãs em Roma

Depois de termos conhecido minimamente como viviam os judeus em Roma, é hora de conhecer as comunidades cristãs de Roma a partir das escassas informações de que dispomos. Queremos aprofundar como elas surgiram e qual a sua configuração, especialmente levando em conta o testemunho de Rm 16 e as pretensas consequências do chamado Decreto de Cláudio para as comunidades cristãs.

3.3.1 O surgimento

Acabamos de refletir sobre a problemática do Decreto de Cláudio. Assumindo a datação do ano 41, isto é, no início do governo de Cláudio, temos um testemunho claro da presença de “seguidores de Jesus Cristo” em Roma já no início da década de 40. De propósito, chamamos de “seguidores de Jesus Cristo” porque ainda não está claro qual é o nível de independência e distinção entre judeus e cristãos neste período, ou melhor, este processo parece estar apenas começando. Contudo, por ocasião do incêndio de Roma, no ano 64 d.C., já havia uma perfeita distinção entre judeus e cristãos por parte do povo e do império¹².

Na Bíblia, temos algumas poucas notícias indiretas sobre as primeiras presenças cristãs em Roma. Alguns gostariam de ver no relato de Pentecostes, em At 2,1-13, alguma base para falar do ingresso do Cristianismo em Roma. No v. 10, Lucas fala de romanos que visitam (ou residem?) Jerusalém, judeus e prosélitos. A reconstrução seria bastante simples: estes que fizeram a experiência do Espírito Santo e aderiram a Jesus Cristo teriam retornado a Roma e dado início à primeira comunidade cristã. Embora seja um dado importante, a plausibilidade histórica desta reconstrução parece ser frágil (MURRAY, 1965, p. xvii; BROWN–MEIER, 1988, p. 138, especialmente a nota 29).

Paulo dirige sua carta aos cristãos que estão em Roma (Rm 1,7.15). Pelas evidências textuais internas, pode-se perceber que, quando escreveu a carta — ano 56 —, em Roma já havia uma consistente comunidade cristã, elogiada por Paulo no início da carta pela sua maturidade de fé (Rm 1,8). Além disso, Paulo já se propôs visitar os romanos várias vezes, dando a ideia de certa antiguidade da comunidade (Rm 1,13; 15,22).

No final de Atos, narrando a viagem de Paulo a Roma, Lucas nos dá a notícia de que em Putéoli, porto de Nápoles, também já havia uma comunidade cristã (At 28,14). Finalmente, fala sobre a recepção de Paulo em Roma: “Os irmãos de lá [de Roma], tendo ouvido ao nosso respeito (akousantes ta peri hēmōn), vieram ao nosso encontro (ēlthan eis apantēsīn hēmin) até o Foro de Ápio e Três Tavernas. Ao vê-los, Paulo agradeceu a Deus e tomou coragem” (eucharistēsas tōi Theōi elabe tharsos) (At 28,15). A presença solidária de um grupo expressivo para recepcioná-lo num lugar não muito próximo de Roma faz com que Paulo recobre a esperança. Ainda segundo o relato de Lucas, Paulo fala aos principais dos

¹² Nero imputa a culpa àqueles que o povo chamava de cristãos (vulgus Christianos appellabat). Depois, o autor explica a origem deste nome: Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat (Ann. XV, 44, 2-3). Cf. ainda Ner. XXXVIII.

judeus (tōn Ioudaiōn prōtous — v. 17). Como aparece no v. 22, a ideia deles sobre o Cristianismo (peri men gar tēs haireseōs tautēs — “pois, quanto a esta seita”) é bastante negativa (pantachou antilegetai — “por toda parte se fala contra”). Finalmente, bem ao estilo lucano, Paulo tem ocasião de falar-lhes: alguns se deixam persuadir, outros se recusam a crer. E a recusa é ocasião para a observação do v. 28: tois ethnesin apestalē touto to sōtērion tou Theou (“às nações, é enviada esta salvação de Deus”). É evidente que esta reconstrução de Lucas está bastante teologizada, mas dá alguma ideia da presença de cristãos, em Roma, no período da chegada de Paulo prisioneiro, poucos anos depois do envio de sua carta.

Irineu de Lyon (+ 202), falando sobre a sucessão apostólica, atribui o surgimento da Igreja de Roma aos apóstolos Pedro e Paulo: “...nós tomamos somente uma dentre elas, a Igreja maior, mais antiga e conhecida de todos, que os dois gloriosos apóstolos Pedro e Paulo fundaram e estabeleceram em Roma” (Adv. Haer. III, 3,2).¹³ E um pouco mais adiante: “Portanto, depois de haver fundado e edificado a Igreja, os bem-aventurados apóstolos entregaram a Lino a incumbência do episcopado” (Adv. Haer. III, 3,3). O testemunho de Eusébio de Cesareia é menos contundente e a cronologia é mais flutuante, contudo ele assegura que Pedro veio para Roma no reino de Cláudio e que “Mateus, então, publicou junto aos hebreus e em sua própria língua um evangelho escrito, no momento em que Pedro e Paulo anunciavam a boa nova em Roma e punham os fundamentos da Igreja” (Hist. Eccl. V, 8, 2). Eusébio também fala de Clemente como aquele que conduz a Igreja de Roma, depois de Paulo e Pedro, de Lino e Anacleto (Hist. Eccl. III, 21). São relatos interessantes, mas tardios e, por isso, com pouca plausibilidade histórica (PENNA, 1991b, p. 66). Que não tenha sido fundada por Paulo, ele mesmo o diz (Rm 15,20-22). Quanto a Pedro, na assembleia de Jerusalém, ele estava em Jerusalém. É bastante improvável pensar Paulo escrevendo aos romanos se Pedro fosse o fundador da comunidade. Mais improvável é imaginá-lo escrevendo aos romanos e não fazendo nenhuma referência ou mandar alguma saudação a Pedro (JOHNSON, 2000, p. 18).

A propósito da origem da comunidade, o Ambrosiáster (século IV) já advertia no seu prólogo: “mesmo não vendo nem sinais, nem milagres, nem algum dos apóstolos, [os romanos] haviam acolhido a fé em Cristo, ainda que falseada, pois não tinham escutado o anúncio sobre o mistério da cruz de Cristo” (1984, p. 38).

¹³ Teodoreto di Ciro (1998, p. 65), no comentário a Rm 1,11, segue a mesma intuição de Irineu, mas é da opinião que Paulo reforçou a pregação de Pedro.

A conclusão, depois deste percurso, é bastante simples: a comunidade cristã de Roma não foi fundada por Paulo; não é obra de sua atividade missionária; ele não a conhecia nem a tinha visitado. Por isso, sua identidade não era de caráter paulino propriamente dito.

Mas, como ela poderia ter sido originada? Parece-nos que três fatores foram fundamentais no surgimento da comunidade cristã de Roma:

- 1) A liberdade de circulação e movimento no Império Romano, especialmente de e para Roma (oficiais, tropas, escravos, comerciantes, transportadores, a atração da grande metrópole, etc.) (SANDAY–HEADLAM, 1900, p. xxvi-xxvii). A ideia foi retomada por Cranfield (1975, p. 16). Esta mobilidade miúda possibilitou os contatos entre os cristãos e Roma e favoreceu a tarefa da evangelização.
- 2) O fato de não haver, em Roma, uma organização central que controlasse a vivência das comunidades judaicas — diferentemente de Alexandria, por exemplo (WIEFEL, 1991, p. 91-92) — foi de grande importância para a pregação cristã e para a ocorrência de conversões no seio das comunidades judaicas.
- 3) A existência de um grupo expressivo de prosélitos e tementes a Deus entre as sinagogas judaicas no seio do qual a missão cristã atuou.

Podemos supor, então, que os primeiros evangelizadores eram anônimos, provavelmente escravos, libertos, imigrantes ou mercadores, provenientes do mundo judaico ou do judaísmo helenista.

3.3.2 A configuração das comunidades cristãs de Roma

A configuração da Igreja Cristã de Roma é motivo de muitas discussões. Infelizmente, durante muito tempo a reflexão permaneceu na ambivalência da opção: ou predominantemente judaica, ou prevalentemente gentia. Como já pudemos perceber, quando falamos sobre a composição do Judaísmo em Roma, a problemática ganha muito mais tonalidades e nuances. Assim como há muitos Judaísmos em Roma, também há “mais de um Cristianismo”. Os exegetas se dividem em relação ao tema. Nenhum exegeta praticamente nega a presença do outro elemento; a questão é de proporção. Há os que defendem que a comunidade é prevalentemente judaica; outros, que seja prevalentemente gentia; outros ainda, como Murray (1965, p. xviii), que asseguram: “É praticamente desnecessário demonstrar que havia judeus e gentios entre aqueles a quem o apóstolo se dirige”. Como diz Jewett (2007, p.

70): “no primeiro período da pesquisa histórico-crítica sobre Romanos, estudiosos tenderam a seguir F. C. Baur na avaliação de que a audiência de Paulo em Roma era inteiramente judeu-cristã”. Os argumentos apresentados para sustentar a tese da configuração judeu-cristã são os seguintes: a) Rm 1–11 parece ser um debate com uma comunidade judaica; b) em 2,17–3,8, Paulo reflete pressupondo um interlocutor judeu; c) em 3,27-31, Paulo se defende das objeções feitas pelos judeus; d) em 4,1, ele se refere a Abraão como “o nosso pai segundo a carne” e sua figura é modelo de fé; e) nos capítulos 9–11, Paulo defende a tese sobre o primado de Israel na história da salvação; f) vários versículos isolados parecem pressupor leitores cristãos de origem hebraica (6,16; 8,15; 9,1-5; 10,1-2; 15,26); g) em 1,2, Paulo já nos diz que Deus já havia pronunciado o Evangelho mediante os profetas nas Escrituras Sagradas; h) durante todo o percurso de sua reflexão, Paulo está preocupado com uma prova a partir das Escrituras — coisa que é bastante bem explicada numa comunidade de caráter judeu-cristão —, especialmente nos capítulos 9–11 onde aparecem referências aos patriarcas, ao faraó, ao êxodo, a Elias, etc.; i) a confissão de fé cristológica do praescriptum é de caráter judeu-cristão, especialmente pela falta de referência à morte salvífica de Cristo; j) a presença de algumas temáticas teológicas tipicamente judaicas (o tema da fé tomado do profeta Habacuc; o conceito de hilastērion; a figura de Adão; declarações positivas sobre a Lei; alusão ao sacrifício de Isaac; etc.); l) definição de Jesus como servidor dos circuncisos em 15,8 (FITZMYER, 1999, p. 64; PENNA, 2004, p. 30-33).

Contudo, há também estudiosos que seguem a tendência contrária: aquela de imaginar a comunidade cristã de Roma como preponderantemente étnico-cristã¹⁴, com uma pequena minoria judeu-cristã. Normalmente, os argumentos usados são (CRANFIELD, 1975, p. 20-21; PENNA, 2004, p. 30; FITZMYER, 1999, p. 64-65):

- a) Rm 1,5-6.13 — Paulo diz que o seu apostolado deve se desenvolver para a obediência da fé entre todas as nações (en pasin tois ethnesin), entre as quais estão os romanos (en hois este kai hymeis). No v. 13, o apóstolo fala do seu desejo de já ter visitado a comunidade de Roma, a fim de colher algum fruto lá, como já colheu

¹⁴ Jewett (2007, p. 70) defende a ideia de que, numa segunda fase, os estudiosos percebem que a grande maioria dos cristãos de Roma é de caráter étnico-cristão. Essa tendência tem o seu ponto máximo em Stowers (1994, p. 30), que chega a afirmar: “Embora o texto explicitamente se dirija aos gentios e em nenhum lugar explicitamente identifique um público judeu, intérpretes persistentemente falam da audiência predominantemente gentia e de maioria gentia”. Segundo o seu parecer, não se deveria falar de “predominantemente” ou de “maioria”, já que a audiência é “absolutamente” gentia. A hipótese é seguida também por Das (2007, p. 53-54), com matizes diversos. Ele dá uma breve lista de outros estudiosos que a defendem: J. Munk, K. Stendahl, L. Gaston, J. Gager, R. Thorsteinsson e N. Elliott.

entre as outras nações (hina tina karpon schō kai en hymin kathōs kai en tois loipois ethnesin).

- b) Em Rm 15,16, Paulo fala do seu “ser ministro de Cristo Jesus para as nações” (eis to einai me leitourgon Christou Iēsou eis ta ethnē). Nesta mesma linha (“apóstolo dos gentios”), vai Rm 11,13 (ef’hoson men oun eimi egō ethnōn apostolos). Neste mesmo versículo (11,13), ele se dirige aos seus leitores como a ethnē (nações, gentios).
- c) O apóstolo fala dos judeus em terceira pessoa do plural em 9,1–11,12.

3.3.2.1 O testemunho de Rm 16

Muito provavelmente o estudo mais importante sobre os cristãos na cidade de Roma, nos primeiros séculos, é o de P. Lampe: *Die stadtrömische Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Sua investigação é de caráter sócio-histórico. Em 1991, na segunda edição de *The Romans Debate*, ele apresentou um artigo específico sobre Rm 16.

Depois de acatar a ideia de que o capítulo 16 é parte original da Carta aos Romanos, Lampe passa a analisar a composição da comunidade cristã de Roma a partir dos nomes aí citados e seguindo os seguintes critérios: gênero, etnia (judeu-cristão x étnico-cristão), origem (imigrantes x nativos) e posição sócio-jurídica. De acordo com Rm 16,3-20, Paulo saúda vinte e seis pessoas de Roma¹⁵.

Podemos resumir as conclusões do estudo de Lampe em algumas assertivas:

1) São citados mais homens do que mulheres, mas as mulheres parecem ter um papel mais ativo na comunidade (Op. cit. p. 222-224).

2) A lista mostra haver somente uma pequena minoria judeu-cristã (15%). Mas, Lampe imediatamente reconhece:

A maior parte do conteúdo de Romanos poderia ser compreendida somente por pessoas que eram treinadas em cultura judaica. A solução do paradoxo é simples se assumirmos que a maioria das pessoas da igreja romana era de origem gentia, mas tinham vivido como simpatizantes às margens das sinagogas antes de se tornarem cristãs (LAMPE, 1991, p. 225).

¹⁵ Deve-se excluir Narciso e Aristóbulo, a quem Paulo não saúda, pois não são cristãos (LAMPE, 1991, p. 222). Além dos citados por nome ou por parentesco (a mãe de Rufo [v. 13] e a irmã de Nereu [v. 15]), há cinco grupos de pessoas: a) “a igreja que se reúne na casa de” Áquila e Priscila (v. 5); b) “os da casa de” Aristóbulo (v. 10); c) “os da casa de” Narciso (v. 11); d) “os irmãos que estão com” Asíncrito e outros (v. 14); e) “os santos que estão com” Filólogo e outros.

3) Doze pessoas provêm do oriente, mas não há certeza absoluta se são imigrantes ou nativas de Roma expulsas por Cláudio, que depois de Nero retornam (Op. cit. p. 226-227). 4) Baseando-se nos nomes mais comuns de escravos, libertos e livres, Lampe faz algumas suposições que permanecem no terreno do hipotético. Contudo, há uma observação importante: “O status jurídico — livres, escravos ou libertos — não necessariamente diz muito sobre a posição sócio-econômica de um indivíduo” (Op. cit. p. 229). 5) Os cristãos de Roma se organizavam em “Igrejas Domésticas” e não tinham culto centralizado, seguindo o padrão das sinagogas. Em Rm 16,3-20, cinco destas são identificadas, das quais participam doze pessoas. As outras catorze pessoas participariam de outras comunidades. Assim, o número sobe para, provavelmente, sete ou oito igrejas domésticas (Op. cit. p. 229-230).

3.3.2.2 Pretensas consequências do Decreto de Cláudio

Wiefel (1991, p. 92-96), entre outros, sistematizou as consequências do Decreto de Cláudio para as comunidades cristãs. Ele cita em latim a frase de Suetônio e parece dar como descontado que foram expulsos “todos” os judeus de Roma. Baseando-se na citação de Orósio, que diz fundamentar-se em Flávio Josefo, data o fato no ano 49 a.C. Em seguida, faz uma afirmação bastante categórica:

A expulsão dos judeus de Roma também significa o fim da primeira congregação cristã em Roma, que, até então, era formada por judeu-cristãos. Na carta de Paulo aos Romanos, escrita poucos anos depois destes eventos, nós encontramos uma nova congregação. [...] O real endereço [da carta] é a “nova” congregação cristã de Roma, que se constitui depois da expulsão dos judeus sob Cláudio (WIEFEL, 1991, p. 93).

Com a morte de Cláudio e a subida de Nero ao trono, o contexto muda completamente. Há a permissão para o retorno dos judeus expulsos. Com essa mudança, continua Wiefel, os cristãos tiveram um problema completamente novo. Entre os que retornaram, estavam aqueles judeu-cristãos que tinham sido membros das congregações sinagogais. Mas, agora, ao retornarem,

eles encontraram cristãos que desenvolveram uma forma de organização independente da organização sinagoga. Considerando as dificuldades iniciais que estes judeus tiveram em Roma, os étnico-cristãos, sem dúvida, tiveram um importante papel na tarefa da junção. É seguro supor que poucos cristãos que retornaram foram influenciados pelo evangelho de Paulo, da liberdade diante da Lei (WIEFEL, 1991, p. 94).

Wiefel defende que o Decreto de Cláudio significou o fim da primeira comunidade cristã de Roma, que era de caráter judeu-cristão; que foi responsável pela definitiva separação entre o Judaísmo e o Cristianismo em Roma, dando origem à formação das congregações cristãs domésticas; que o Cristianismo de caráter étnico-cristão assumiu o protagonismo da comunidade; e, com o retorno dos que haviam sido expulsos, instalou-se um conflito entre a tendência étnico-cristã e a judeu-cristã. A reconstrução de Wiefel até desperta alguma atração. Esta maneira de reconstruir os fatos, apesar de bem divulgada¹⁶, carece de fundamentação histórica. Se o “fato” de base não passa de hipótese, toda a argumentação se torna frágil. Por isso, não compartilhamos as conclusões de Wiefel.

Interessa-nos, agora, somente o que diz respeito às comunidades cristãs. A partir de Suetônio e Orósio, não dá para dizer que a comunidade cristã se tornou totalmente ou predominantemente étnico-cristã. Muito menos que houve um retorno maciço de judeu-cristãos no tempo de Nero, criando-se sérios conflitos no seio da comunidade (PITTA, 2001, p. 24; PENNA, 2004, p. 26-27).

3.3.2.3 Possível configuração das comunidades cristãs

Até agora, tentamos perceber como surgiram as comunidades cristãs, em Roma, e qual a sua possível configuração, dando atenção àqueles que defendem a face judaico-cristã da comunidade, aos que defendem uma face étnico-cristã, e aos estudos de Lampe e de Wiefel. O estudo de Wiefel não nos parece ser de grande serventia para resolver a problemática, por estar construído sobre um terreno demasiadamente hipotético do ponto de vista histórico. Defender o fim da comunidade cristã de Roma de caráter judeu-cristão e o nascimento de uma nova identidade comunitária apresenta-se excessivo. Talvez o seu valor seja chamar a nossa atenção para o “início deste processo” de nascimento de uma nova identidade comunitária distinta da sinagoga.

A proposta de Lampe é de uma grande riqueza de detalhes e apresenta uma verdadeira contribuição para a discussão da identidade das comunidades cristãs de Roma. Talvez o que se possa perguntar, do ponto de vista metodológico, é se, a partir de uma amostragem tão pequena — vinte e seis nomes —, pode-se tirar conclusões tão precisas. Dá-nos a impressão de serem especialmente frágeis as conclusões sobre o caráter judeu ou étnico-cristão e se estas pessoas são nativas de Roma ou imigrantes. Em todo caso, a primeira comunidade — de

¹⁶ Cf. DONFRIED, 1991, p. 102. Fitzmyer (1999, p. 66) é da opinião que a proibição de os judeus se reunirem em collegia fez surgir as igrejas domésticas em Roma.

Priscila e Áquila — parece ser judeu-cristã (16,5), já que seus líderes o são. Outra comunidade — a de Asíncrito — parece ser étnico-cristã, pois menciona só nomes gregos e nenhum judaico (16,14). Uma terceira — a de Filólogo — também parece ser étnico-cristã (16,15). Parece-nos que impostar a discussão a partir da proporção existente de judeus e gentios na comunidade cristã de Roma é trilhar um caminho equivocados. Murray se expressa nestes termos:

A questão das relativas proporções destes dois grupos, de um em relação ao outro, não é um assunto ao qual deva ser dada tanta atenção. Nós devemos levar em conta o modo como o próprio apóstolo se preocupa com o interesse de ambos. E, na epístola, há ampla evidência dos modos como ele considerava os interesses de judeus e gentios, como forças que se condicionam e se promovem mutuamente (cf. especialmente Rm. 11,11-15.25-28) (MURRAY, 1965, p. xix).

Como pudemos perceber acima, há argumentos para as duas propostas. Contudo, a opinião de Cranfield, marcada pela sensatez, ajuda-nos a encontrar o ponto de equilíbrio sobre a questão proposta:

A verdade parece ser que é impossível decidir com certeza absoluta se, no tempo em que Paulo lhes escreveu, a maioria dos cristãos romanos era de gentios ou judeus, e que nós devemos, portanto, deixar esta questão aberta. O que é bastante claro é que tanto os elementos judeu-cristãos quanto os étnico-cristãos eram consideráveis: não era absolutamente uma questão de maioria esmagadora ou minúscula minoria (CRANFIELD, 1975, p. 21).

Abandonando, então, a ideia de descobrir a proporção de judeus e gentios, precisamos dar outro passo. Dá-nos a impressão também que impostar a discussão a partir da oposição entre as categorias “judeu-cristão” e “étnico-cristão” é igualmente equivocados. Essa afirmação soa descontada, mas é um erro cometido por grande parte de estudiosos. Muitos não fazem atenção à existência de duas categorias importantes no seio do Judaísmo: “prosélitos” e “tementes a Deus”¹⁷. Nem sempre é tão simples a relação entre a dimensão

¹⁷ Os termos são traduzidos em grego por *prosēlytos* (prosélito) e por *phoboumenos* (temente a Deus) ou *sebomenos ton Theon* (adorador de Deus). Na LXX, o “prosélito” equivale ao *gēr*, ou seja, o estrangeiro residente fixo em Israel. Posteriormente, especialmente na Diáspora, é o não judeu que passa da gentilidade ao Judaísmo aceitando a circuncisão e, conseqüentemente, todo o sistema da Lei. Os “tementes a Deus” participam do culto na sinagoga, observam o sábado, pagam as taxas para o Templo, seguem os preceitos da Torah, cumprem as regras alimentares, etc., mas não são circuncidados, não se convertem formalmente ao hebraísmo (BECKER, 1980, p. 426-427; SCHMITHALS, 1988, p. 38). Leon (1995, p. 256) assegura: “Nós podemos seguramente concluir, com base em fontes literárias e epigráficas, que os judeus romanos acolheram prosélitos e que a comunidade judaica tinha um bom número deles. Eles eram considerados judeus com todo respeito e eram honrados com sepultamento num cemitério judaico. Aqueles, por outro lado, que praticavam poucos ritos judaicos, tal como o culto ao único Deus, a celebração do sábado e a abstinência de carne de porco, não eram considerados como judeus e não recebiam um sepultamento judaico”. Provavelmente, o mesmo não se pode dizer dos “tementes a Deus”. Assim se expressa Frey (1936, I, LXIV): “Os metuentes, sebomenoi ton Theon ou tementes a Deus não tinham aceitado todas as prescrições da Lei, nem se tornavam, na realidade, membros da comunidade: eles permaneciam na margem, ou melhor, fora. E um indício significativo desta situação é o fato de que os epitáfios de metuentes sempre foram encontrados fora dos cemitérios

étnica, cultural e religiosa. As contribuições de Schmithals e Penna, que compartilhamos, vão exatamente nesta perspectiva.

Penna (1991b, p. 64-76)¹⁸ reconhece ser forçoso compreender a comunidade cristã de Roma como uma comunidade mista, mas chama a nossa atenção para o tom judaico da reflexão e para a presença de elementos judaicos no seio do gentilismo. É bastante aceitável e consensual que o Cristianismo, em Roma, nasceu no seio das sinagogas judaicas: “O Judaísmo, portanto, é não só a matriz, mas também o primeiro âmbito de vida do cristianismo romano” (PENNA, 2004, p. 26)¹⁹. Entre os cristãos romanos de origem gentia, há alguns que se converteram ao Judaísmo e se fizeram circuncidar, entrando, assim, no grupo nacional hebraico. Mas, os “tementes”, que parece ser a maioria, não podem ser catalogados como “judeus”, mas são perpassados por uma perspectiva judaizante. Penna (2004, p. 31) chega a fazer uma afirmação aparentemente desconcertante: pode-se supor que “os cristãos da cidade, não sendo possível saber se algum provinha diretamente do paganismo, eram todos ‘judeu-cristãos’, quer proviessem do judaísmo, quer do paganismo”. Seu objetivo é exatamente dizer que, mesmo que o número de cristãos vindos do paganismo seja maior, as comunidades cristãs de Roma viviam um Cristianismo impregnado de uma hermenêutica judaica. Isso explica, por exemplo, porque em toda a carta, mas especialmente em Rm 9–11, Paulo faz uso de maneira tão forte de citações veterotestamentárias. Nesta mesma linha de pensamento, posiciona-se Brändle e Stegemann (1998, p. 118): “Os não-judeus, em Roma, inicialmente, só entraram em contato com os ‘fieis em Cristo’ se eles tiverem já entrado em contato com judeus, e, portanto, vivessem como prosélitos ou tementes a Deus em maior ou menor comunicação com a comunidade judaica”.

comuns [...]. Eles eram praticamente considerados como gentios. Um fosso profundo separava a vida social dos judeus da vida social do seu entorno”.

¹⁸ Também nesta perspectiva, BROWN-MEIERS (1988, p. 138): “Portanto, os mais antigos e numerosos cristãos de Roma deviam pertencer aos [...] cristãos que guardavam as observâncias judaicas e permaneciam fieis a uma parte da herança da Lei e do culto judeu, sem realizar, contudo, a circuncisão”. De sua parte, Penna (1991b, p. 64-76) analisa alguns documentos do século I: a) os que são dirigidos a Roma (Rm e Hb); b) e os que partem de Roma (1Pd e a Carta de Clemente). A partir desta análise, o autor conclui que a Igreja de Roma é ligada desde as suas origens a concepções teológicas e instituições religiosas de timbre judaico. Sua configuração, no I século, é claramente de tom judeu-cristão.

¹⁹ Schmithals (1988, p. 38) assegura: “A primeira missão cristã aos gentios atingiu, primeiro, naturalmente, o círculo dos gentios tementes a Deus. O início da missão aos gentios está situado na sinagoga mesma e se baseou no fato de que o judeu-cristianismo da Palestina, logo que renunciou ao Judaísmo e avançou pelos caminhos abertos no âmbito helenístico, encontrou na sinagoga um grande número de gentios tementes a Deus”. Podemos também dizer que a tese central de Lampe (1989, p. 53-63) corrobora esta ideia: o Cristianismo em Roma é nitidamente um fenômeno intra-judaico.

Conclusão

Neste artigo, procuramos utilizar os topônimos Galácia, Jerusalém e Espanha de modo simbólico, para falar das relações de Paulo com o gentilismo e o Judaísmo; para expressar sua autonomia, marcada por uma hermenêutica toda *sui generis* do Evangelho de Cristo, que é também o “seu” Evangelho; e para desvelar seus projetos missionários no extremo ocidente do Império Romano. As comunidades cristãs de Roma e o escrito que Paulo lhes envia, especialmente Rm 15,14-33, encontram-se exatamente em meio a esta encruzilhada.

Buscamos mapear a face das comunidades judaicas de Roma: sua origem, identidade, organização e pluralidade. Em torno delas, descobre-se um grande número de “prosélitos” e “tementes a Deus”. Exatamente nestes ambientes contíguos às sinagogas, diversificadas e carentes de um “governo central”, as comunidades cristãs prosperaram. Parece-nos, contudo, serem necessários aprofundamentos posteriores em torno da temática do Decreto de Cláudio, tema-ponte entre o Judaísmo e o Cristianismo presentes em Roma. Encantou-nos, finalmente, reconhecer a beleza do processo de inculturação do Evangelho no universo cosmopolita romano. Na verdade, este processo revela-se como paradigma para todo e qualquer experiência eclesiológica de comunhão e autonomia que leve em conta os desafios das grandes metrópoles.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. Cultura. In: IDEM. *Dizionario di Filosofia*. 3 ed. Torino: UTET, 1998, p. 248-251.

AMBROSIASER, *Commento alla lettera ai Romani*. A. POLLASTRI. ed. Roma: Città Nuova, 1984.

BAUER, W.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. ed. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 2 ed. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1979, p. 713.

BECKER, U. Prosélito, temeroso de Dios. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. ed. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. v. II. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 426-427.

BRÄNDLE, R.; STEGEMANN, E. W. The Formation of the First “Christian Congregations” in Rome in the Context of the Jewish Congregations. In: DONFRIED, K. P.; RICHARDSON, P. ed. *Judaism and Christianity in First-Century Rome*. Eugene: Wipf and Stock, 1998, p. 117-127.

BROWN, R. E; MEIER, J. P. *Antioche et Rome, berceau du Christianisme*. Paris: Cerf, 1988.

CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. v. I. Edinburgh: T & T Clark, 1975.

DAS, A.A. *Solving the Romans Debate*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

EDWARDS, R. B; REASONER, M. Rome: Overview. In: EVANS, C. A; PORTER, S. E. ed. *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove (USA) – Leicester (UK): Inter Varsity Press, 2000, p. 1010-1018.

ESLER, P. F. *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos*. Estella: Verbo Divino, 2005.

FITZMYER, J. A. *Lettera ai Romani*. Casale Monferrato: Piemme, 1999.

FRANKEMÖLLE, H. sunagwgh,. In: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. II. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1554-1565.

FREY, J.-B. *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des Inscriptions Juives qui vont du IIIe Siècle avant Jésus-Christ au VIIe Siècle de notre Ère*. v. I-II, Città del Vaticano: Pontifical Institute of Christian Archaeology, 1936.

JEWETT, R. *Romans. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

JOHNSON, A. F. *Romans*. 4 ed. Chicago: Moody Press, 2000

JUVENAL. *Satire*. Milano: Oscar Mondadori, 1990.

KÖSTER, H. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1988.

LAMPE, P. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.

LAMPE, P. The Roman Christians of Romans 16. In: DONFRIED, K. P. ed. *The Romans Debate*. 2 ed. Peabody: Hendrickson, 1991, p. 216-230.

LÉGASSE, S. *L'épître de Paul aux Romains*. Paris: Cerf, 2002.

LEON, H. J. *The Jews of Ancient Rome*. 2 ed. Peabody: Hendrickson, 1995.

LÜDEMANN, G. *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

MURRAY, J. *The Epistle to the Romans*. v. I-II. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

PENNA, R. Gli ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo. In: IDEM. *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1991a, p. 33-63.

PENNA, R. Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo. In: IDEM. *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1991b, p. 64-76.

PENNA, R. *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*. 4 ed. Bologna: Dehoniane, 2000.

PENNA, R. *Lettera ai Romani*. I. *Rm 1–5. Introduzione, versione, commento*. Bologna: Dehoniane, 2004.

PENNA, R. *Lettera ai Romani*. III. *Rm 12-16*. Bologna: Dehoniane, 2008.

PITTA, A. *Lettera ai Galati*. Bologna: Dehoniane, 1996.

PITTA, A. *Lettera ai Romani*. Milano: Paoline, 2001.

REASONER, M. Political Systems. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R.P.; REID, D. G. ed. *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove (USA) – Leicester (UK): Inter Varsity Press, 1993, p. 718-723.

SANDAY, W.; HEADLAM, A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1900.

SCHMITHALS, W. *Der Römerbrief*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988.

SCHNELLE, U. *Paulo, vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

STOWERS, S. K. *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven – London: Yale University Press, 1994.

TEODORETO DI CIRO, *Commento alla Lettera ai Romani*. SCARAMPI, L.; COCCHINI, F. ed. Roma: Borla, 1998.

THOMPSON, G. L. Roman East. In: EVANS, C. A; PORTER, S. E. ed. *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove (USA) – Leicester (UK): Inter Varsity Press, 2000, p. 962-968.

WATSON, D. F. Roman Social Classes. In: EVANS, C. A; PORTER, S. E. ed. *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove (USA) – Leicester (UK): Inter Varsity Press, 2000, p. 999-1004.

WIEFEL, W. The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity. In: DONFRIED, K. P. ed. *The Romans Debate*. 2 ed. Peabody: Hendrickson, 1991, p. 85-101.

JESUS COMO O *FILHO DO HOMEM* NA TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO: LADD E GOPPELT EM PERSPECTIVA

*Marcos Paulo Nogueira da Silva**

Resumo

Em estudos sobre Teologia do Novo Testamento a *crisologia dos títulos* ocupa lugar de destaque. De fato, não é possível conceber uma teologia neotestamentária sem a devida atenção aos títulos cristológicos e sua recepção pelas comunidades cristãs nascentes. Dentre os vários títulos atribuídos a Jesus, o de *Filho do Homem*, se não é o mais complexo, certamente é o que mais tem tomado tempo e atenção dos especialistas. Essa afirmativa torna-se evidente pela simples observação do número de páginas destinadas ao assunto em comparação com os demais títulos cristológicos. Embora citada mais de oitenta vezes nos sinóticos e em João, a expressão *Filho do Homem* jamais é explicada. Isso sugere que seu significado já era pressuposto. Compreender esse [ou “esses”] significado e sua relação com a pessoa de Jesus tem sido a linha guia dos pesquisadores da área. Assim, a presente pesquisa, de cunho bibliográfico, pretende situar a designação de Jesus como o *Filho do Homem* no contexto da Teologia Bíblica do Novo Testamento de dois grandes estudiosos: o conservador-evangélico George Eldon Ladd e o crítico-luterano Leonard Goppelt.

Palavras-chave: Jesus. Filho do Homem. Crisologia dos Títulos. Teologia do Novo Testamento

Introdução

Nos evangelhos sinóticos a expressão Filho do Homem ocorre cerca de setenta vezes. No restante do Novo Testamento ela aparece cerca de doze vezes no Evangelho de João, uma vez em Atos dos Apóstolos (7,56) e outra em Hebreus 2,6. Como “Filho de Homem” a expressão aparece em Apocalipse 1,13ss e 14,14. Embora o ambiente da crisologia do Filho do Homem seja essencialmente os evangelhos, ela se configura como um dos aspectos teológicos mais importantes do Novo Testamento. Partindo desse pressuposto a presente pesquisa tem por finalidade comparar como dois grandes nomes da Teologia do Novo Testamento abordam essa questão. Trata-se de George Eldon Ladd e Leonhard Goppelt.

Ladd nasceu em 1911 na cidade canadense de Alberta, mas cresceu na cidade de Nova Inglaterra nos Estados Unidos. Estudou Teologia no Gordon College, em Massachusetts, na Universidade de Boston e também na Universidade de Harvard. Atuou como professor de Novo Testamento, Exegese e Grego no Fuller Theological Seminary e também no Gordon-Conwell Theological Seminary. Ladd foi ministro na Igreja Batista Americana. Sua obra magna, *Teologia do Novo Testamento*, foi publicada pela primeira vez nos Estados Unidos em

* Mestre em Ciências da Religião - PUC-Minas – mpfilosofia@hotmail.com

1974 e é considerada por alguns como o livro mais influente do mundo evangélico desde as *Institutas de Calvino*. Ladd teve um derrame em 1980 e morreu em 1982.

Goppelt nasceu em 1911 na cidade de Munique, na Alemanha, onde também estudou Ciências Naturais e Filosofia. Depois estudou Teologia em Tübingen e Erlangen. Em 1936 foi admitido no Ministério Pastoral da Igreja Evangélica-Luterana da Baviera. Posteriormente foi professor nas Universidades de Hamburgo, Munique e Göttingen, onde substituiu ao renomado professor Joachim Jeremias. Sua *Teologia do Novo Testamento* foi publicada postumamente, em dois volumes, na Alemanha em 1975/1976. Goppelt faleceu de enfarto em 1973.

A expressão “Filho do Homem” talvez seja a designação cristológica mais importante para a teologia dos evangelhos, especialmente para os sinóticos. Quando analisada em sua relação com Jesus, algumas questões são suscitadas: 1) É o próprio Jesus que a usou ou trata-se de uma construção da comunidade primitiva? 2) Se Jesus a usou ele estaria falando de si mesmo ou de outro personagem? 3) A imagem de Filho Homem que aparece nos evangelhos é tipicamente construída por Jesus ou ele apropriou-se de noções existentes em seu tempo? Por que razão a designação cristológica de Filho do Homem não aparece na cristologia da igreja primitiva helênica? Todas essas questões serão abordadas nesse estudo.

No tocante aos limites da presente pesquisa, cabe ressaltar, de início, o que ela não pretende abordar. Não se objetiva estabelecer linhas de diálogo entre o pensamento desses autores e outros estudiosos que tratam do mesmo assunto. Isso ocorrerá apenas na medida em que tais aproximações contribuirão para a elucidação de um ponto ou outro do tema em pauta.

Também não se pretende esboçar o arcabouço teológico no qual se configura a cristologia de Ladd e Goppelt, a saber, as influências por ele sofridas e a que tipo de literatura ou estudioso eles reagiram ao escreverem. Na forma como estão em suas Teologias do Novo Testamento, edições em português, e atendo-se exclusivamente a elas, dar-se-á o horizonte da pesquisa sobre a cristologia do Filho do Homem.

É importante salientar também que não existe nenhum tipo de interesse apologético na pesquisa. O que se tem em vista, em princípio, é apenas o desejo de esboçar como Ladd e Goppelt construíram suas noções acerca da cristologia do Filho do Homem, sem adentrar em assuntos igualmente importantes, como, por exemplo, seus métodos de pesquisas e pressupostos teológicos.

Finalmente, é necessário ainda responder a uma pergunta: Considerando que a cristologia do Filho do Homem está presente em praticamente todas as Teologias do Novo

Testamento, qual razão em particular motivou a escolha desses dois autores? Em sua obra *Teologia do antigo e novo testamento*, Hasel (2008, p. 300-325) busca apresentar um panorama geral sobre todas as principais escolas e autores que desenvolveram a Teologia Bíblica. É aí que Ladd e Goppelt aparecem como os representantes principais da assim chamada Escola da História da Salvação. Logo, partindo da colocação de Hasel, a escolha desses dois autores se deu por duas razões: a primeira tem relação com o interesse na abordagem promovida pela Escola da História da Salvação; a segunda, que é a principal, é entender como dois autores de confissões teológicas diferentes (um conservador e outro crítico) tratam acerca do mesmo assunto tendo como base uma mesma tradição teológica.

Assim, o escopo da presente pesquisa dividir-se-á na forma como se segue: o primeiro capítulo oferecerá um vislumbre das noções de Ladd acerca do Filho; o segundo capítulo fará o mesmo focando, porém, as perspectivas de Goppelt. Na conclusão será feita uma aproximação do pensamento de Ladd e Goppelt visando notar suas concordâncias e divergências. Ao cabo será feita uma breve avaliação da consistência de suas propostas.

1 O Filho do Homem no pensamento de Ladd

A designação Filho do Homem, não somente era a preferida de Jesus como também aquela que ele “utilizou livremente” (LADD, 2003, p. 194). Além do próprio Jesus, ninguém mais lhe atribui esse título. Nem em Atos dos Apóstolos e nem nos registros epistolares, tem-se evidência de que a igreja tenha chamado Jesus de Filho do Homem. Talvez a única exceção seja a visão de Estevão citada em Atos 7,56.² É bastante significativo o fato de esse título ter sido colocado mais de sessenta e cinco vezes na boca de Jesus e ser posteriormente ignorado pela igreja primitiva.

1.1 As objeções ao uso do título Filho do Homem por parte de Jesus

Ladd coloca que a suposição do uso dessa designação por Jesus encontra algumas dificuldades. A primeira delas é de ordem linguística. Jesus não teria usado esse título porque ele seria um termo impraticável em aramaico, a língua materna de Jesus (2003, p. 195). Semelhantemente, a expressão *ho huios tou anthropou* “é uma forma intolerável no grego” (2003, p. 195). Em sua origem, Filho do Homem deriva do hebraico *Barnascha* que significa

² Embora pareça que João 12,34 seja uma exceção, nessa passagem a multidão apenas faz eco à fala do próprio Jesus.

simplesmente “homem” ou “humanidade”. Ladd não entra a fundo na questão. Ele, reportando-se a Dalman, conclui que “embora não seja um título comum, poderia ser usado como uma designação messiânica na fraseologia elevada da poesia e da profecia” (2003, p. 195). Essa conclusão, segundo ele, “é amplamente aceita na erudição bíblica contemporânea” (2003, p. 195).

Outra objeção apontada por Ladd é que muitos estudiosos afirmam que a expressão Filho do Homem é apenas um substituto que Jesus usou para o pronome “eu”. Ladd rebate essa afirmação dizendo que não era costume dos judeus referir-se a si mesmo na terceira pessoa, e menos ainda fazendo uso de uma expressão tão incomum como era a de Filho do Homem (LADD, 2003, p. 195).

1.2 O contexto histórico da expressão Filho do Homem

Filho do Homem, para Ladd, é uma expressão incomum no Antigo Testamento, empregada simplesmente para designar a “humanidade”.³ É com essa ideia que o termo aparece em Ezequiel e alguns estudiosos afirmam que é com esse sentido que Jesus retoma o título. Ladd ignora essa possibilidade afirmando que ela é insuficiente para explicar o sentido escatológico que Jesus atribui ao termo. O contexto mais provável, segundo ele, de onde Jesus busca a expressão é a visão de Daniel em 7,13-14:

Eu estava olhando... eis que vinha nas nuvens do céu um como o Filho do Homem; e dirigiu-se ao ancião de dias, e o fizeram chegar até ele. E foi-lhe dado o domínio, e a honra, e o reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino, o único que não será destruído.

Ladd (2003, p. 197) faz crer que Jesus pode ter abstraído a noção de Filho do Homem também das *Alegorias de Enoque I*, 37-71.⁴ Nessa obra, o Filho do Homem é descrito como uma figura divina preexistente que desce do céu para estabelecer um reino no qual os justos tomarão parte e os ímpios serão destruídos. Essa noção se encaixa em na ideia de um Filho do Homem escatológico ou apocalíptico, como quer Ladd. Contudo, Ladd enxerga algumas dificuldades em usar as *Alegorias de Enoque* como contexto de onde Jesus retirou a noção de Filho do Homem. *Enoque I* é dividido em cinco partes, quatro delas foram encontradas em

³ Essa designação ocorre cerca de noventa e oito vezes no Antigo Testamento, sendo que noventa e três delas aparecem em Ezequiel. As demais ocorrências estão em Jó 25,6; Salmos 8,4; 80,17; 144,3 e Daniel 8,17. Em Daniel 7,13 a NVI traduz como “filho de homem”, o mesmo ocorrendo em Números 23,19 e Apocalipse 1,13 e 14,14. Além do texto de Enoque I, a expressão “Filho do Homem” aparece também em 4 Esdras 13,3, 26, 37-38.

⁴ Especialmente 46,48; 62,2-16; 69,26-29 (Cf. PROENÇA, 2005, p. 275-296).

Qumran, mas quinta, exatamente as *Alegorias*, não foi encontrada. Para Ladd (2003, p. 197) isso indica que as *Alegorias* não são pré-cristã, portanto, não poderiam ter servido de base para Jesus.⁵ De todo modo, esse texto, ainda que pós-cristão, serve para demonstrar o pensamento judaico do tempo de Jesus, no qual “o Filho do Homem havia se tornado um título messiânico para designar um ser divino preexistente, que desce à terra com o glorioso Reino de Deus” (LADD, 2003, p. 197).

1.3 O Filho do Homem no contexto dos sinóticos

De acordo com Ladd (2003, p. 97), a expressão Filho do Homem pode ser classificada “em três categorias distintas: o Filho do Homem servindo na terra; o Filho do Homem no sofrimento e na morte; o Filho do Homem na glória escatológica.”. Em todas essas categorias fica aberta a questão de, e em que medida, essas declarações são do próprio Jesus ou da comunidade primitiva. Ladd enumera as respostas mais comuns: (1) A ala conservadora⁶, na qual Ladd está incluso, aceita que todas essas três categorias são do próprio Jesus; (2) A posição de A. Schweitzer (2005, p. 277-297), seguida por Jeremias (2008, p. 377-379), de que “somente as declarações escatológicas são autênticas, e que Jesus esperava ser o Filho do Homem divino no final iminente daquela era” (LADD, 2003, p. 200); (3) A perspectiva de Bultmann (2004, p. 42) assemelha-se à de Schweitzer, ele, porém, acredita que Jesus não se via como o Filho do Homem, mas aguardava a manifestação desse Filho do Homem que julgaria o mundo com base em seus ensinamentos; (4) Por fim, a noção de alguns pesquisadores recentes de que nenhuma dessas três categorias pode ser atribuída ao Jesus histórico. A base dessa abordagem é de que o evangelho, de fato, apresenta Jesus como um homem com uma autoconsciência transcendente. Mas como a história não comporta algo como um homem divino, tal leitura sobre Jesus deve ser entendida como uma produção da comunidade cristã primitiva que creu e pregou que Jesus era o Filho do Homem escatológico do dia do julgamento.

A exceção da primeira posição, ou seja, da ala conservadora da erudição bíblica, a ideia predominante é de que o Filho do Homem não poderia possuir em si mesmo, ao mesmo tempo, as três categorias descritas anteriormente. A presença de uma delas necessariamente excluía as demais. Contrariamente a essa noção Ladd argumente que

⁵ Lohse discorda de Ladd. Cf. LOHSE, 2000, p. 62.

⁶ É significativo que Ladd (2003, p. 200), ao relacionar vários autores conservadores que sustentam essa ideia, ele inclua Cullmann entre eles. Embora Cullmann também afirme que essas três noções do Filho do Homem remontam ao próprio Jesus, ele não é um erudito conservador.

Se a expressão Filho do Homem pode somente significar o Messias supra-terreno transcendente... então não podemos explicar de que modo Jesus, já no tempo presente, poderia reivindicar para si mesmo o predicado e os direitos do Filho do Homem (LADD, 2003, p. 201).

Jesus, e unicamente Jesus, usou o termo Filho do Homem para designar a si mesmo e, para Ladd, tal uso inclui as dimensões terrenas, incluindo os aspectos relativos aos sofrimentos; e escatológicas, que incluem aspectos de divindade e juízo. Para sustentar essa posição Ladd utiliza uma ferramenta usada pelos próprios críticos da forma para definir a autenticidade de determinada afirmação. Trata-se do critério da dessemelhança que supõe que “somente aquelas declarações que não encontram paralelo, quer no judaísmo quer na igreja primitiva, podem ser seguramente reconhecidas como autênticas.” (LADD, 2003, p. 201). Partindo desse critério Ladd afirma que

a ideia de que o Filho do Homem deveria aparecer sobre a terra em humilhação e para sofrer e morrer não encontra paralelo no judaísmo ou na igreja primitiva. A igreja, com frequência, referiu-se aos sofrimentos do Cristo ou de Jesus Cristo, mas nunca aos do Filho do Homem (LADD, 2003, p. 202).

Assim sendo, Jesus não somente teria usado essa expressão para designar a si mesmo, como incorporou a ela idéias novas como a da existência terrena e a do sofrimento. A noção bultmaniana, predominante na teologia alemã, segundo a qual Jesus, ao referir-se ao Filho do Homem estava fazendo alusão a outro personagem, para Ladd (2003, p. 201), não se sustenta, simplesmente porque “não há a mínima evidência de que Jesus teria esperado a vinda de alguém maior que si mesmo”.⁷

1.4 O Filho do Homem e seu ministério terreno

As ações do Filho do Homem terreno, embora estejam vinculadas à sua atividade divina, relacionam-se unicamente com o plano terreno. São especificamente a autoridade do Filho do Homem como perdoador de pecados e como Senhor do sábado.

O episódio de Cesaréia de Filipo (Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9,18,-20), no qual Pedro faz o reconhecimento do messiado de Jesus marca uma nova etapa no processo de auto-revelação de Jesus a seus discípulos. Até então, segundo Ladd, Jesus havia se revelado apenas como o Filho do Homem terreno. Após Cesaréia de Filipo, Jesus incorpora duas novas

⁷ Philipp Vielhauer sugere que a comunidade primitiva também distinguia entre Jesus e o Filho do Homem. Cf. VIELHAUER, 2005, p. 350.

facetas à noção de Filho do Homem: primeiramente esse Filho do Homem deveria sofrer e morrer. Depois, porém, ele ressuscitaria e voltaria como Filho do Homem escatológico e, nessa condição, julgaria o mundo e passaria a governar o Reino Escatológico de Deus (LADD, 2003, p. 2002).

Algumas características do Filho do Homem escatológico já haviam sido apontadas por Marcos em duas outras ocasiões, ambas no início do ministério público de Jesus. A primeira foi quando ele foi criticado por perdoar os pecados de um paralisado: "... O Filho do Homem tem na terra poder para perdoar pecados" (Mc. 2:10). Embora a maior parte dos intérpretes veja o título de Filho do Homem nessa passagem apenas como um substituto do pronome "eu", Ladd afirma que a prerrogativa de perdoar pecados deve se manter unicamente como atributo divino, logo a designação "Filho do Homem" é escatológica. Na sequência do texto Jesus é acusado de blasfêmia, visto que somente Deus pode perdoar pecados. Ladd vê também uma novidade em relação a expressão "sobre a terra" (Lc 5,24). Segundo ele, o Filho do Homem divino possui autoridade sobre o céu, mas em Jesus, essa autoridade é estendida também "sobre a terra". Ao que tudo indica, trata-se de uma inovação na noção de Filho do Homem promovida por Jesus.

A outra ocasião em que Jesus faz alusão à sua pessoa como sendo o Filho do Homem escatológico está no embate com os fariseus por causa do sábado. Depois de comer na casa de Levi (o publicano) na companhia de outros "pecadores" e causar escândalo entre os escribas e fariseus, Jesus e seus discípulos entram em uma seara e colhem milhos em dia de sábado. Sendo criticado pelos escribas e fariseus Jesus responde: "O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem, por causa do sábado. Assim, o Filho do Homem até do sábado é senhor" (Mc. 2:27,28). Ladd entende que Jesus, ao se fazer "senhor do sábado" faz menção à autoridade divina do Filho do Homem escatológico: "É impossível que Jesus tivesse considerado que a humanidade como tal fosse soberana sobre o sábado." (LADD, 2003, p. 203).

Mesmo em sua atividade terrena, Jesus reivindica para si os atributos divinos do Filho do Homem escatológico que seus ouvintes conheciam, quer pelas *Alegorias de Enoque*, quer pelos textos de Daniel (LADD, 2003, p. 204).

1.5 O Filho do Homem e seu ministério de sofrimento

Uma vez que os discípulos já estavam convencidos de que Jesus era, em alguma medida, o Messias que haveria de cumprir as promessas feitas a Israel, Jesus passa a

introduzir uma conotação nova ao conceito de Filho do Homem: “... que importava que o Filho do Homem padecesse muito, e que fosse rejeitado pelos anciãos, e pelos príncipes dos sacerdotes, e pelos escribas, e que fosse morto, mas que, depois de três dias, ressuscitaria” (Mc. 8:31). Segundo Ladd (2003, p. 204), essa ideia de um Filho do Homem sofredor “era incrível e uma contradição”. Embora seja possível notar aspectos de sofrimento na história do Filho do Homem presente nas *Alegorias de Enoque*, segundo Ladd, esse sofrimento é sempre em função do conflito com seus inimigos, mas nunca, “por intermédio de uma morte expiatória” (LADD, 2003, p. 205). Em outras palavras, embora seja possível um registro pré-cristão de noções que contemplem sofrimentos impostos ao Filho do Homem, tais sofrimentos nunca implicam em morte vicária. Assim, embora muitos autores, como Jeremias (2008, p. 408-410), entendam que as aflições de Isaías 53 já haviam sido atribuídas ao Filho do Homem num período pré-cristão, Ladd prefere pensar que essa associação direta só ocorre através de Jesus (LADD, 2003, p. 205). Kümmel se alinha a Ladd nessa interpretação:

A tradição antiga de Jesus não menciona nenhuma vez de uma maneira inequívoca o Servo de Deus, tampouco existe nela qualquer ditado de Isaías 53. O judaísmo, portanto, não tinha conhecimento de nenhuma figura que, para redimir a humanidade, teria de padecer. Apesar de Jesus reivindicar o direito de ser o “homem” enviado por Deus e como tal aparecer no futuro, não deixou de contar com sua morte violenta. Assim, a ligação da esperança da paixão com a reivindicação do “homem” somente por ser atribuídas ao próprio Jesus (KÜMMEL, 1974, p. 99).

Ladd (2003, p. 205) registra que reiteradas vezes Jesus falou a seus discípulos sobre a necessidade dele ser entregue às autoridades religiosas e sofrer até a morte. E em todas essas situações ele nunca se apresentou como Messias, mas sempre como Filho do Homem. Mas essas afirmações apenas aumentaram a confusão na mente dos discípulos: “Se o Messias é um rei davídico que destrói seus inimigos com o sopro de sua boca, e o Filho do Homem é um ser divino, sobrenatural, como alguém assim poderia morrer?” (LADD, 2003, p. 205). É nesse momento que Ladd vê Jesus sobrepondo as aflições do Servo Sofredor de Isaías 53 ao Filho do Homem e a passagem central dos Evangelhos que, segundo Ladd, aponta para essa sobreposição é Marcos 10,45 que diz: “Porque o Filho do Homem também não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos”. Nesse instante Ladd segue de perto a Cullmann, para quem tanto a expressão Filho do Homem como a do Servo Sofredor, como categorias messiânicas, remontam ao próprio Jesus (CULLMANN, 2004, p. 75) e foram reunidas por ele em sua pessoa.

Trata-se aqui [referindo a Mc 10,45] do tema principal dos cânticos do Servo, e a alusão a Is. 53,5 é clara. É como se Jesus dissesse: “o Filho do Homem veio para realizar a missão do Ebed Iahweh.” Jesus conscientemente reuniu em sua pessoa as duas grandes figuras judaicas: a do Barnascha e a do Ebed (CULLMANN, 2004, p. 93).

Para Ladd, a ideia de resgate (*lytron*)⁸ faz referência à oferta pelos pecados em Isaías 53,10 e a frase “de muitos” faz eco à expressão “a muitos” de Isaías 53,11 e versos seguintes. Com isso, Jesus incorporou à noção de Filho do Homem a perspectiva da morte vicária atribuindo a este todas as prerrogativas de sofrimento do Servo de Isaías 53. Desse modo, Ladd chega à seguinte conclusão no tocante à relação das noções de Filho do Homem e Servo Sofredor:

Ele [Jesus] tomou um termo que aparece em Daniel [Filho do Homem], mas que não era amplamente usado nas esperanças judaicas de sua época, e reinterpreto-o de modo radical. O Filho do Homem não é somente um ser divino, preexistente; Ele aparece em fraqueza e em humildade, como um homem entre os seres humanos, para cumprir um destino de sofrimento e morte. Em outras palavras, Jesus inseriu o conteúdo do conceito sobre o Servo Sofredor no conceito do Filho do Homem (LADD, 2003, p. 205).

1.6 O Filho do Homem e seu ministério apocalíptico

Apesar de Jesus ter enfatizado o sofrimento vicário do Filho do Homem, ele também fez várias referências, especialmente após o episódio de Cesaréia de Filipos, ao aparecimento em glória desse Filho do Homem. O anúncio do aspecto glorioso do Filho do Homem não era algo que causava espanto nos ouvintes de Jesus pois essa ideia, segundo Ladd (2003, p. 205), era familiar a todos eles por conta das profecias de Daniel. Ladd entende que a referência mais clara a respeito do aspecto escatológico do Filho do Homem é Marcos 14,62.

Nessa passagem o sumo sacerdote pergunta a Jesus se ele é o Filho de Deus e ele responde que sim.⁹ Na continuação da passagem Jesus afirma que “Vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-poderoso e vindo sobre as nuvens do céu”. Com isso Jesus

⁸ A expressão “[em] resgate”, derivada do substantivo grego *lytron*, assim como os verbos “redimir” (Lc 24,21), “remir” (Tt 2,14) e “resgatar”, derivados do verbo grego *lytroo*, estão dentro de uma série de citações que apontam para o papel redentor do Messias-Filho do Homem presentes na esperança judaica dos tempos de Jesus. Em sentido básico, *lytron* significa “comprar a liberdade mediante resgate” (Cf. os comentários sobre Lc 24,21 em HAUBECK; SIEBENTHAL, 2009, p. 562). A raiz de *lytron* pode estar associada a litra, uma libra romana equivalente a 327,45 gramas. Litra aparece duas vezes em João 12,3 e 19,39 (Cf. GINGRICH; DANKER, 1984, p. 126).

⁹ Existe uma discussão em torno do que Jesus realmente respondeu ao sumo sacerdote. Na passagem paralela de Mateus 26,64, a resposta de Jesus parece evasiva: “Tu o dissestes”. Para Ladd (2003, p. 206) as duas respostas equivalem a um sim. Outros pensam que Jesus não tinha a intenção de afirmar isso pois se o tivesse o teria feito de forma bem explícita como sempre fizera em confrontos com as autoridades religiosas de seu tempo. O que Ladd faz, na verdade, é seguir a Cullmann que admite que em Mateus Jesus é evasivo, mas que em Marcos é explícito na reivindicação de filiação divina (CULLMANN, 2004, p. 157).

remodela a ideia de messias, a saber, que ele era “um messias do tipo Filho do Homem divino, não de um rei davídico terreno” (LADD, 2003, p. 206). Essa declaração de Jesus diante do tribunal dos sacerdotes indica que Jesus estava dizendo que a presente situação seria invertida, ou seja, agora ele estava sendo julgado, mas quando ele voltar como o Filho do Homem escatológico, então ele será o juiz.¹⁰

2 O Filho do Homem no pensamento de Goppelt

O título de Filho do Homem, em Goppelt, é analisado dentro da temática da auto-compreensão messiânica de Jesus e da sua missão, especialmente da sua paixão (GOPPELT, 2003, p. 194). Para Goppelt a igreja helênica não fez uso desse termo em sua cristologia e razão para isso é bem simples: o termo é incompreensível em língua grega (GOPPELT, 2003, p. 195).

Na tradição sinótica existem algumas ocorrências em que o termo Filho do Homem foi usado como substituto do pronome “eu”. Marcos 8,27 registra: “quem dizeis o povo que eu sou?”. No texto paralelo de Mateus 16,13 está “quem diz o povo ser o Filho do Homem?”. Em 10,39 Mateus escreve: “Todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai que está nos céus”. O paralelo de Lucas 12,8 registra: “todo aquele que me confessar diante dos homens, também o Filho do Homem o confessará diante dos anjos de Deus”. Ao contrário do que sustenta Jeremias (2008, p. 376-377), Goppelt (2003, p. 195) entende que o termo foi usado mais vezes para substituir o pronome do que o contrário, o que sugere que o próprio Jesus chamou a si mesmo de Filho do Homem.¹¹ Cabe ressaltar, no entanto, que apesar de inicialmente afirmar que as declarações sobre o Filho do Homem são todas derivadas de Jesus, Goppelt termina dizendo que as declarações sobre o Filho do Homem que são, de fato, do próprio Jesus, são aquelas em que ele as dirige aos seus discípulos em particular: “provavelmente os ditos a respeito do Filho do Homem foram originalmente palavras dirigidas aos discípulos!” (GOPPELT, 2003, p. 199).

Semelhantemente a Ladd, Goppelt (2003, p. 196) também enxerga três imagens referentes ao Filho do Homem presentes nos sinóticos: 1) O Filho do Homem apocalíptico; 2)

¹⁰ Segundo Lohse, na apocalíptica judaica o Filho do Homem já era reconhecido como o encarregado por Deus para executar o juízo sobre a terra. Cf. LOHSE, 2000, p. 58.

¹¹ Goppelt (2003, p. 195-196) rebate a Wilhelm Bousset e Hanz Conzelmann que vêem a expressão como produto da igreja primitiva palestinese. Para esses, os primeiros cristãos palestinese eram um grupo apocalíptico entusiasta que apresentava a Jesus como o Filho do Homem. Goppelt refuta afirmando que é estranho que nada dessa comunidade tenha sido preservado. Ademais, segundo Goppelt, os ensinamentos paulinos rebatem essa teoria.

O Filho do Homem terreno; 3) Os sofrimentos do Filho do Homem.¹² Ver-se-á, na sequência, cada delas.

2.1 O Filho do Homem apocalíptico

A noção de Filho do Homem escatológico é a mais comum e, segundo Goppelt, três foram as fontes judaicas de onde ela veio. A primeira, que também é a que inspirou a Jesus, é Daniel 7,13-14. Nesse “‘um como um Filho do Homem’, que vem de cima, com as nuvens dos céus, é dado [...] o domínio sobre o mundo pelo ‘ancião de dias’”. (GOPPELT, 2003, p. 199). A segunda se encontra nos discursos alegóricos do *Enoque Etíope, cap. 37-71* que, segundo Goppelt, foram escritas por volta do século I a.C. Nessas alegorias o Filho do Homem não é uma figura visionária como é em Daniel, mas um ser pré-existente que aparecerá no fim das eras como Senhor e Juiz. A terceira é *IV Esdras*, um relato pós-cristão escrito aproximadamente em 90 d.C. Semelhante a Daniel, aí o Filho do Homem é parte de uma visão. Nela, esse Filho do Homem sai do centro das águas, derrota um numeroso exército e reúne um exército pacífico que deve ser o verdadeiro Israel. Em *IV Esdras* a função do Filho do Homem se assemelha àquela que seria desempenhada pelo Messias (GOPPELT, 2003, p. 199).

2.2 O Filho do Homem terreno

Baseando-se no Evangelho de Marcos, Goppelt (2003, p. 200) enxerga duas ocasiões em que a autoridade presente do Filho do Homem foi reivindicada por Jesus. A primeira é Mc 2,10 na qual ele é apresentado como aquele que tem “autoridade para perdoar pecados”; e a segunda é Mc 2,28 em que o Filho do Homem “é senhor do sábado”.

Bultmann e Conzelmann, segundo Goppelt (2003, p. 200), têm visões diferentes com relação a essas passagens. O primeiro afirma que a expressão Filho do Homem em ambas as referências designam apenas “eu”, não sendo, portanto, um título honorífico. O segundo, por sua vez, entende que trata-se, de fato, de uma expressão honorífica, mas não a atribui a Jesus, mas à comunidade. A posição de Goppelt é uma combinação das posições de Bultmann e Conzelmann. Para ele, se Jesus “adotou ‘Filho do Homem’ como uma sigla, também podia,

¹² Na verdade, Goppelt apresenta essa divisão como sendo: 1) o Filho do Homem escatológico, 2) o Filho do Homem que deve morrer e ressuscitar; 3) o Filho do Homem presente em humildade. Ao desenvolver cada uma dessas divisões, porém, ele usa a divisão conforme está presente nesse parágrafo.

por seu intermédio, expressar, em ambigüidade ocultante, esta ação ‘judicial’ escatológica ‘do homem’” (GOPPELT, 2003, p. 200).

A posição de Goppelt com relação à atividade terrena do Filho do Homem também se baseia em três textos da tradição mateana que ele atribui sua origem ao *Documento Q*.¹³ Nesses textos destacam-se a humildade de Jesus.

“As raposas têm covis..., o Filho do Homem não tem onde reclinar sua cabeça” [Mt 8,20], não fala tristemente da condição apátrida do homem, mas do Filho do Homem que é um forasteiro na terra, porque pertence aos céus. Também em Mt 11,19 par: “Veio o Filho do Homem, que come e bebe, .. o amigo de publicanos e pecadores”, ele é o forasteiro e o das alturas que se dirige aos pecadores. Segundo Mt 12,32 par, a “palavra contra o Filho do Homem” é perdoada por ser ele o divino encoberto em humildade (GOPPELT, 2003, p. 201-202).

2.3 Os sofrimentos do Filho do Homem

De acordo com Goppelt, esse terceiro círculo de afirmações sobre Jesus é o mais complexo. Duas são as razões dessa complexidade. A primeira é que, enquanto no primeiro círculo o Filho do Homem é o juiz escatológico e no segundo ele é aquele que detém na terra a autoridade divina, nesse terceiro círculo ele é aquele que encerra sua missão por meio de sua morte. Sofrimento e morte associado ao Filho do Homem é uma ideia incomum. Nos dois primeiros casos o Filho do Homem se mostra em poder e autoridade, no terceiro em fraqueza aviltante.

A outra razão da complexidade dessa faceta do ministério do Filho do Homem é que nos dois primeiros círculos tem-se referências distribuídas de forma relativamente uniforme nos sinóticos, ao passo que esse último círculo, tem referências apenas em Marcos, ou seja, está ausente do *Documento Q*.

Como explicar essa ausência em *Q*? Goppelt cita algumas respostas. Uns afirmam que os ditos da paixão foram compostos tão tardiamente que não puderam mais ser incluídos em *Q* que é, segundo Goppelt (2003, p. 203) “a mais antiga das fontes sinóticas”. Outros afirmam que o propósito do *Documento Q* era apenas registrar a pregação de Jesus para pregações futuras, não tendo interesse nos relatos da paixão. Goppelt, no entanto, entende que os relatos da paixão estão pressupostos em *Q*: “A locução ‘vós não o quisestes’ [de Lc 13,34-35; Mt 23,37-39] inclui, para *Q*, a morte, e o anúncio de sua nova vinda se refere a sua aparição como

¹³ Para uma abordagem favorável acerca da Teoria das Duas Fontes, especialmente sobre o Documento Q, veja VIELHAUER, 2005, p. 300-311; 342-360. Para uma leitura contrária confira LINNEMANN, 2011, p. 17-37.

Filho do Homem, como o qual já está presente (GOPPELT, 2003, p. 203). Essa percepção de Goppelt acompanha a de Vielhauer para quem

A ausência de histórias da paixão e da páscoa de modo algum significa que esses eventos não teriam sido essenciais para os colecionadores de Q. Essa identidade do Jesus Terreno com o Jesus Exaltado está pressuposta em toda a parte de Q. (VIELHAUER, 2005, p. 350).

Significativo na análise do sofrimento do Filho do Homem é responder á pergunta: Como o prometido redentor de Israel e da humanidade veio a ter o sofrimento incluso como parte de sua missão? E ainda: Como o Filho do Homem veio a ser identificado com esse prometido?

Goppelt coloca que a comunidade encontrou a resposta a essas pergunta nas Escrituras. De acordo com ele, Marcos aponta para seis cumprimentos das Escrituras, cinco dos quais se referem ao sofrimento do Prometido. Dessas cinco, três citam passagens da Escritura (Mc 12,10s cita SI 118,22 e Mc 14,27 cita Zc 13,7; Lc 22,37 cita Is 53,12) e as demais fazem alusões (Mc 9,12s; 14,21.49).

A situação mais complexa em todos esses casos diz respeito ao uso de Isaías 53 como forma de explicar os sofrimentos do Filho do Homem. Nesse sentido Goppelt faz algumas considerações. Para ele, no que se refere ao judaísmo antigo, tanto em *Enoque Etíope* como em *IV Esdras*, embora ambos façam alusões de Is 53 incorporadas ao Filho do Homem, em nenhum caso existe referência clara ao sofrimento. Segundo ele, nos tempos de Jesus, além de não se falar sobre sofrimento e morte do Prometido, também não se interpretava Isaías 53 messianicamente.¹⁴ A própria dificuldade dos discípulos de Jesus em aceitar o sofrimento e morte do Prometido (Mc 8,33) já indica, segundo Goppelt (2003, p. 205), que essa noção era estranha aos seus dias. Desse modo, Goppelt (2003, p. 205) conclui que a ideia de um sofrimento redentor por parte do Prometido também não pode ser deduzida da messiologia judaica. Ora, se as referências ao sofrimento não se situam no Antigo Testamento e nem na messiologia judaica, seria ela fruto da igreja cristã primitiva?

Para Goppelt, as afirmações de sofrimento remontam ao próprio Jesus e isto se deu por uma razão simples: Jesus já deveria esperar que mais cedo ou mais tarde sua atividade, especialmente no tocante ao infringir o sábado e a condenar as atividades do Templo, resultaria em conflito mortal com as autoridades religiosas de sua época. Daí ele próprio deve ter começado a esboçar sua missão em termos de sofrimento, morte e glorificação. Mas de

¹⁴ Para uma abordagem de outras citações de Isaías 53 no Novo Testamento veja JEREMIAS, 2006, p. 149-211.

onde Jesus teria buscado subsídio para essas afirmações, visto serem elas contrárias ao papel do Filho do Homem na mentalidade de sua época? “Ao que tudo indica”, sugere Goppelt (2003, p. 206), “[Jesus] viu seu próprio caminho diretamente sob a luz dos salmos que falam da humilhação e da glorificação dos justos.” O grito da cruz: “Deus meu, Deus meu, porque me desamparaste” (Mc 15,34) que provém do salmo 22,1, é tão escandaloso e estranho para a mentalidade judaica do tempo de Jesus, que apenas Mateus o reproduziu (Mt 27,46). Ademais, nesse salmo estão outras referências da paixão de Jesus: a companhia dos malfeitores, a perfuração das mãos e pés, o lançar sorte sobre suas vestes e o escárnio das pessoas. Todas essas citações são da história da paixão que, segundo Goppelt, foi construída em Marcos à luz do Salmo 22.

Apesar da centralidade do Salmo 22, Goppelt acredita que Jesus atribuiu elementos de Isaías 53 à sua pessoa porque “Com o auxílio destas passagens procura compreender, como todo israelita piedoso, seu caminho a partir da Escritura.”(GOPPELT, 2003, p. 207). Ademais, o recurso às Escrituras ajuda os seus discípulos a se situarem diante do impasse causado pela ideia do sofrimento e morte do Filho do Homem, além de fazê-los compreender que a missão de Jesus era o cumprimento da vontade salvífica de Deus. Contudo, Jesus não se via como mais um dentre vários justos, antes ele era aquele por meio de quem viria a salvação definitiva para os homens. É somente sob essa base que ele se atreveu a associar sua missão àquela descrita pelo Servo Sofredor de Isaías 53. Essa associação era algo tão delicado, que “nunca foi usada na teologia do martírio do judaísmo” (GOPPELT, 2003, p. 207).

Ao que parece, Goppelt sugere que a história da paixão de Jesus está baseada no Salmo 22 que fala sobre o Messias Sofredor. Por sua vez, os ditos sobre a morte do messias e seu caráter expiatório advêm do relato do Servo Sofredor de Isaías 53. Quando esse sofrimento é vinculado ao Filho do Homem, é certo que não existe essa ideia na apocalíptica judaica, mas já aparece na visão de Daniel 7 em que o Filho do Homem é associado ao povo de Deus que sofre sob as potências seculares.¹⁵ Então Jesus pode ter um vislumbre de sofrimento já no próprio texto de Daniel, ampliando-o com o auxílio do Salmo 22 e de Isaías 53 (Cf. Mt 8,20). Desse modo Goppelt sentencia que “o relacionamento do anúncio do sofrimento com o Filho do Homem foi estabelecido, com maior probabilidade, pelo próprio Jesus do que pela teologia pós-pascal.” (GOPPELT, 2003, p. 207).

¹⁵ Partindo dessa referência Theissen sugere que o Filho do Homem aí representa todo o povo de Israel e este, por sua vez, representa toda a humanidade. Theissen denominou sua teoria de “messianismo de grupo”. Cf. THEISSEN, 2002, p. 566.

Tanto o texto do Salmo 22 como de Isaías 53 estão associados a certas noções messiânicas apocalípticas com as quais Jesus não queria se associar. Assim, mesmo se reportando a esses textos para explicar sua missão, Jesus não utiliza o termo Messias, mas prefere usar a expressão Filho do Homem porque essa lhe permitia dar um novo contorno para a noção messiânica de sua época, além de oferecer um relato completo de sua missão com todas as ambigüidades que ela carregava.

2.3.1 A morte de Jesus como expiação vicária

De acordo com Goppelt, os textos de Mc 10,45 e o paralelo de Mt 20,28 (que tratam sobre o resgate) e Mc 14,24 e o paralelo de Mt. 26,28 (que tratam sobre o cálice), “caracterizam a morte de Jesus como expiação vicária em favor da humanidade” (GOPPELT, 2003, p. 207).

Os textos de Marcos 10,45 e Mateus 20,28 estão enquadrados nos assim chamados ditos de *êlthon*¹⁶ (eu vim) e Goppelt divide o texto de Marcos em duas partes. A primeira tratando acerca do serviço: “Pois também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”. Como aquele que serve, Jesus se põe como modelo para seus discípulos. A outra parte situa o ápice desse serviço na morte vicária: “e dar a sua vida em resgate por muitos”. Em Lucas Lc 22,27 aparece apenas a primeira parte do dito: “Estou entre vós como o que serve”.

O modelo de serviço que Jesus está evidenciado tanto no todo de sua missão como na atitude frente à mesa. A justiça que conduz ao reino de Deus não se impõe pela força e nem pelo privilégio religioso ou racial, mas pelo amor. É por isso que Jesus compartilhava da mesa com pecadores, buscando mostrar que pertencer ao reino de Deus implicava essencialmente em serviço (GOPPELT, 2003, p. 208).

Mas a morte vicária pode ser associada a esse princípio do serviço? Goppelt coloca que alguns crêem que, ao eliminar o direito racial e religioso e estabelecer apenas o princípio do amor, Jesus acabou sendo rejeitado e morto. Nesse sentido, a morte está desvinculada do serviço e foi um resultado inesperado frente sua proposta radical de inserção no reino de Deus. Entretanto, Goppelt acredita que o dito da morte vicária está em plena sintonia com o dito do serviço, sendo, na verdade, o seu ápice. Assim, a fala sobre o resgate em Mc 10,45b é

¹⁶ Ditos ou sentenças de *êlthon* é um tipo de tratamento que Bultmann dedicou a certas passagens sinóticas que Goppelt resgata aqui. Em geral esses ditos visam tratar da obra autêntica de Jesus. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. FABRIS, Rinaldo. MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos: I**. Tradução de Jaldemir Vitório e Giovanni di Biasio. São Paulo: Loyola, 1990, p. 184.

a continuação de um exemplo que começa com a vida de serviço e amor demonstrados por Jesus que culmina na sua entrega vicária “a favor de muitos”. Já que maior é aquele que serve, ele se tornou o maior de todos pois levou tal serviço ao seu extremo.

Essas duas tradições, a do serviço e a da morte voluntária, têm seu lugar vivencial original, segundo Goppelt (2003, p. 209), nos ditos de Jesus sobre a comunhão à mesa, especialmente na santa ceia em que, com a metáfora do cálice, se adiciona a morte vicária aos textos sobre o servir. Assim sendo, essas declarações à mesa serviram de base para a interpretação da morte de Jesus como sacrifício vicário e sua sustentação escriturística é o Servo Sofredor de Isaías 53. De Isaías Jesus teria tomado a expressão “de muitos” (Is 53,11-12) e a usado na declaração sobre o cálice na santa ceia (Mc 14,24 par Mt 26,28; ICo 11,25) para dizer que o seu sangue, ou seja sua morte, seria “em favor de muitos”, ou, nos termos de Goppelt: “como expiação por toda a humanidade (GOPPELT, 2003, p. 209).

Jesus, portanto, como Filho do Homem cuja missão baseia-se especialmente no modelo do Servo Sofredor de Isaías 53, é aquele que, a exemplo de Jeremias e Moisés, é o representante de Deus diante do povo e, ao mesmo tempo, o intercessor do povo diante de Deus. A morte expiatória trouxe sobre Jesus, na condição de Filho do Homem, o juízo de Deus que deveria recair sobre a humanidade pecadora. E desse modo Jesus, em serviço e em morte substituta, promoveu a salvação:

Dessa maneira a morte de Jesus, segundo a sua estrutura, é expiação vicária em favor de todos, pois com ela ele também assume, segundo a vontade de Deus, o juízo divino imposto à maldade de todos, santificando com isso a ordem dada por Deus aos homens [...] Por realizar e garantir perdão através do empenho de sua pessoa, trilhou o caminho do profeta que age simultaneamente em nome de Deus e do povo. (GOPPELT, 2003, p. 211-212).

Conclusão

Na conclusão da presente pesquisa, tentar-se-á efetuar uma aproximação das posições de Ladd e Goppelt no tocante à noção de Filho do Homem, conforme aparece em suas Teologias do Novo Testamento. Primeiramente serão apontados os pontos de concordância e, na sequência, os aspectos em que eles discordam entre si.

Das três designações de Filho do Homem nos Evangelhos, sem dúvida aquela que inclui a morte como parte de sua missão é a que detém maior dificuldade e densidade teológica. Nesse aspecto Ladd e Goppelt se alinham para afirmar que Jesus foi o primeiro a vincular a figura apocalíptica de Daniel 7 ao Servo Moribundo de Isaías 53. A ideia de que o

Filho do Homem deve morrer talvez seja um dos maiores paradoxos do Novo Testamento. Ladd chega a associar tal noção ao chamado segredo messiânico. Goppelt separa a história do sofrimento da história da paixão. A primeira ele vinculou ao Salmo 22 a segunda a Isaías 53. Para esses dois autores foi somente a partir de Jesus que Isaías 53 passou a ser interpretado de forma messiânica e esse início se deu em relação à sua auto-designação como Filho do Homem.

Ambos concordam também que Jesus retirou a expressão Filho do Homem do contexto apocalíptico de Daniel 7, e não da apocalíptica judaica do *Enoque Etíope*, nem de *4 Esdras* e nem mesmo do livro do *Profeta Ezequiel*. Essa designação messiânica se tornou a preferida de Jesus porque com ela ele pôde fazer modificações na concepção de Messias Político que imperava na mentalidade de seu tempo.

Tanto Ladd quanto Goppelt também concordam que essa expressão deve ser reportada ao próprio Jesus, muito embora Goppelt, algumas vezes, pareça reticente quanto isso. Para evidenciar a importância dessa questão para o estudo desse título na Teologia do Novo Testamento, ambos procuram traçar um breve relato da história da pesquisa nesse sentido e, ao fazê-lo, se posicionam e buscam apontar as fragilidades e fortalezas dos demais posicionamentos, bem como indicar seus respectivos representantes.

Para finalizar os aspectos convergentes entre Ladd e Goppelt, é digno de nota que nenhum dos dois aborda a questão fora dos evangelhos. Evidentemente o lugar teológico da discussão são os evangelhos porque é somente neles que a expressão ocorre de forma mais acentuada. Ademais, o fato de a igreja nascente não ter usado essa designação para se referir a Jesus, pode também mostrar que a única forma de se estudar esse título messiânico seja se concentrando nos Evangelhos. Contudo, estudiosos como Cullmann e Jeremias, levaram o estudo sobre o Filho do Homem mais longe e o abordaram a luz *Homem Primevo* ou *Homem Divino* que aparece na Teologia Paulina como *Segundo Adão*. Nesse caso a discussão é ampliada para comportar o ambiente helênico no qual essas noções apareceram como paralelas à noção judaica de Filho do Homem. Por consequência outras literaturas primitivas entrariam no escopo de estudo, especialmente as *Kerygmata Petrou*, assim como muitos textos alegóricos de Fílon de Alexandria.

No que diz respeito aos aspectos conflitantes, Ladd e Goppelt tem pontos significativos. Para início vale dizer que Ladd aceita que todas as designações messiânicas atribuídas a Jesus no Novo Testamento são autênticas do próprio Jesus e representa a integridade de seu pensamento. Goppelt, por sua vez, aceita apenas a designação de Filho do Homem como proveniente de Jesus e a vê como a única auto-designação messiânica do

Nazareno. Todos os demais títulos honoríficos presentes no Novo Testamento seriam, para Goppelt, construções posteriores da comunidade primitiva.

Talvez o que esteja na base dessa divergência seja a forma como cada um entende a formação e transmissão do texto bíblico. Enquanto Ladd aceita o texto como relato de um escritor, ainda que não seja uma testemunha ocular, Goppelt vê o texto como resultado de várias camadas traditivas compiladas pelas comunidades nascentes. Nesse caso, Goppelt valoriza determinados textos em detrimentos de outros ao avaliar a autenticidade de determinada passagem. Consequentemente, a *Teoria das Duas Fontes* é largamente aceita por Goppelt, enquanto que Ladd se quer a mencionada.

Outros aspectos menores, mas nem por isso, menos relevantes, marcam o distanciamento teológico entre Ladd e Goppelt. Na abordagem acerca da influência da apocalíptica judaica sobre a noção de Filho do Homem no pensamento de Jesus, ambos citam as *Alegorias do Enoque Etíope*. De igual forma os dois concordam que não foi dela que Jesus buscou a expressão Filho do Homem. Entretanto, enquanto para Goppelt essas alegorias não poderiam ter influenciado Jesus porque seu conteúdo teológico é diferente daquele expressado por Jesus, para Ladd a não influência se deu porque esse é um escrito pós-cristão. Ladd e Goppelt, portanto, discordam quanto a data desse documento: o primeiro acha que esse documento foi escrito sob influência da igreja cristã, ao passo que o segundo entende que esse documento é fruto da apocalíptica judaica anterior a Jesus.

Finalmente vale ressaltar que existe uma diferença sutil na abordagem do sofrimento e morte do Filho do Homem nas duas perspectivas estudadas. Por causa da análise textual segmentada promovida por Goppelt, especialmente devido à sua dependência do *Documento Q*, ele faz uso do Salmo 22 para complementar o estudo acerca do sofrimento e morte do Filho do Homem conforme expressos nos Evangelhos. Ladd em nenhum momento cita sequer um único Salmo. É significativo que o Salmo 110, que geralmente aparece nos estudos acerca do Filho do Homem, não tenha sido mencionado nem por Ladd e nem por Goppelt. A razão pode ser que eles o tenham reservado para a abordagem acerca da noção de Messias.

Não é de se admirar que a obra de Ladd tenha influenciado várias gerações de estudiosos evangélicos e ele tenha sido considerado o escritor evangélico mais influente nos Estados Unidos desde o fim da segunda guerra mundial. Seu texto é rico em abordagens exegéticas sem ser, com isso, inacessível a públicos menos informados. Sua linguagem clara, seu apego ao texto, sua capacidade de dialogar com pensadores de outras escolas teológicas, além de seu profundo engajamento ortodoxo, fizeram com que sua erudição fosse reconhecida para além dos ambientes conservadores.

O professor Goppelt, por sua vez, como substituto de Joachim Jeremias na Universidade de Göttingen, aliou compromisso acadêmico com responsabilidade pastoral. Ele ensina como quem sabe que a maior parte de seus alunos são ministros em várias igrejas locais. Goppelt é um dos mais importantes representantes da escola da História da Salvação e seu profundo comprometimento com o caráter kerygmático do Novo Testamento, faz com que ele seja lido e respeitado também em ambientes mais conservadores.

Em relação a Ladd, Goppelt é mais meticuloso em suas análises bíblicas. Isso, uma vez mais, pode ser conseqüência do vasto uso que ele faz do *Documento Q*. Essa dependência, porém, pode representar tanto seu aspecto distintivo básico como sua fraqueza mais acentuada, pois por essa via o seu texto se torna mais complexo, em alguns momentos, evasivo e redundante e, por vezes, contraditório.

REFERÊNCIAS

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos: I*. Tradução de Jaldemir Vitório e Giovani di Biasio. São Paulo: Loyola, 1990

BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (Org.). *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do novo testamento*. Tradução de Ilson Keyser. São Paulo: Teológica, 2004.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do novo testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2004.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do novo testamento grego-português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do novo testamento*. 3 ed. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2003.

HASEL, Gerhard. *Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual*. Tradução de Luiz M. Sander e Jussara Marindir P. S. Arias. São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2008.

HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL. *Nova chave linguística do novo testamento grego: Mateus a Apocalipse*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Targumim/Hagnos, 2009.

LINNEMANN, Eta. *A crítica bíblica em julgamento*. Tradução de Charles Marcelino da Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

JEREMIAS, Joachim. *Estudos no novo testamento*. Tradução de Itamir Neves de Souza e João Resende Costa. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do novo testamento*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Hagnos, 2008.

KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese teológica do novo testamento: de acordo com as testemunhas principais - Jesus, Paulo e João*. Tradução de Sílvio Schneider e Werner Fuchs. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

LADD, George Eldon. *Teologia do novo testamento*. Tradução de Degmar Ribas Júnior. São Paulo: Hagnos, 2003.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

PROENÇA, Eduardo (org.). *Apócrifos e pseudo-epígrafos da bíblia*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso de Reimarus a Wrede*. São Paulo: Novo Século, 2005.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Série Bíblica Loyola 3. São Paulo: Loyola, 2002.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao novo testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Tradução de Ilson kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO TEOLÓGICO EM JÓ: UMA PROGRESSÃO NO ENTENDIMENTO DOS FUNDAMENTOS DA RELAÇÃO COM DEUS

*Flávia Luiza Gomes Costa**

Resumo

A comunicação propõe analisar a mobilidade do pensamento teológico sobre o fundamento da relação com Deus a partir do livro de Jó. Por meio de uma leitura que perpassa pelo processo prévio de análise do contexto histórico da emergência desse livro observar-se a partir das características da época de sua elaboração a mensagem catequética tencionada pelo autor ao povo judeu. Nesse processo é possível perceber que entre as questões de fundo do livro encontra-se a reflexão sobre a religião interesseira a partir da Teologia da Retribuição apontando para a evolução do pensamento teológico na direção de uma prática religiosa gratuita. Jó é um livro que faz brotar muitas perguntas e entre elas podem-se destacar algumas fundamentais: existe religião gratuita ou ela sempre será um comércio interesseiro? O pobre o é por que está em pecado e por que não tem fé em Deus? Qual é o sinal da bênção de Deus? Riqueza, prosperidade, ou apenas o fato de temer a Deus? A tentativa de respostas a tais questionamentos torna clarividente uma progressão no pensamento religioso da época. Num tempo de regresso do exílio a esperança do povo se frustra no projeto da restauração diante das adversidades externas e internas enfrentadas. Ao contrário do que até então se veiculava, o autor deseja elaborar uma mensagem para um povo que se vê em meio ao fracasso de suas esperanças a fim de que não se fiem no abandono de Deus e nem no sinal da sua bênção baseado na riqueza, mas antes percebam o seu amor em meio a tempestade que traz a convicção de poder viver bem mesmo quando nem tudo pode ser previsível e respondido. A mutação da reflexão teológica é apreendida no ensinamento final de que deve-se amar a Deus simplesmente porque ele é amável e que a bênção está no fato de temer a Javé.

Palavras-chave: Mobilidade Teológica; Retribuição; Gratuidade; Religião.

Introdução

Aproximar do livro de Jó é se colocar diante de um desafio. Não é um livro fácil de ser entendido até mesmo pelo estigma criado em torno da personagem Jó sobre sua paciência em meio a uma situação de perda mantendo-se resignado até obter uma grande restituição da parte de Deus como recompensa pelo seu bom comportamento.

Para uma leitura frutuosa que não se deixe amoldar a priori pela imagem mais popularmente veiculada de Jó, se faz necessários cuidados preliminares para que a leitura do livro e sua aplicabilidade não incorram com mais probabilidade em equívocos. Basta observar o veredito condenatório emitido por Javé a respeito dos discursos dos amigos de Jó embasado no fato de que não falaram corretamente sobre Deus. Fato é que tantas teologias e discursos

* Especialista em Teologia Bíblia e Mestre em Ciências da Religião. Professora da Faculdade Unida de Vitória no curso de Especialização em Ciências da Religião em Belo Horizonte. E-mail: flavia@clrgomes.com.br

têm sido erigidos ainda hoje sobre os textos que narram as falas e argumentos dos amigos equivocados.

Jó é um livro que faz brotar muitas perguntas. Entre elas pode-se destacar algumas fundamentais: existe religião gratuita ou ela sempre será um comércio interesseiro? O pobre o é por que está em pecado e por que não tem fé em Deus? Qual é o sinal da bênção de Deus? Riqueza, prosperidade, ou apenas o fato de temer a Deus?

Essas e muitas outras questões se colocam na mira do autor a fim de trazer uma mensagem a pessoas sofridas num tempo específico. Para o entendimento, portanto, dessa catequese objetivada, é relevante e salutar considerar o contexto do livro para diante do mesmo analisar o texto propriamente e assim chegar à mensagem de catequese que o autor conformou por meio de sua narrativa.

1 Situação histórica em que o livro nasce

Sobre o livro de Jó muitas suspeitas surgiram a respeito da data de sua escrita e sobre o fato de ser uma descrição de um episódio acontecido ou uma narração com um fim catequético. Esse faro investigativo no tocante a Jó evidencia-se ainda bem cedo quando já *no Talmude o rabi Resh Lakish emite a opinião de que Jó nunca existiu e o livro é uma parábola* (TERNAY, 2001, p. 13).

Seguindo o rastro de suspeitas os estudiosos modernos apontam que a data para a elaboração da narrativa sobre Jó seria por volta do século V. É uma época que precede a chegada de Esdras na Palestina que vai impor à vida do povo a pressão da Lei. A atitude cética e a revolta dos contemporâneos de Malaquias (Ml 2:17; 3:13-18), as tristes condições morais e sociais das quais se referem textos que relatam sobre a situação pós exílica como Is 58:7; 59: 7-15, coincide em boa parte com a mensagem do livro de Jó. Ainda como indício para a aproximação da data do livro considera-se a escrita carregada de aramaísmos presente em Jó, o que remete a uma época tardia na qual este idioma era praticado nos ambientes judeus.

Dessa maneira, partir para refletir sobre o livro de Jó é colocar-se a analisar o período do pós-exílio no contexto da Palestina sob a dominação persa. Pois, é nesse tempo e lugar que o livro de Jó nasce. Mais precisamente *é possível estabelecer a data entre os anos 450 e 350 a.C.* (DIETRICH, 1996, p. 17).

É um tempo marcado pelo anseio de restauração por parte dos que regressaram da Babilônia para a Palestina. O retorno foi viabilizado devido a conquista da Babilônia por Ciro

em 539 a.C. Por meio de novas estratégias de dominação, Ciro permite aos israelitas retornarem para sua terra em 538 a.C. retomando suas vidas com muita esperança. Mas logo fica evidente que essa atitude do novo soberano não se conforma por bondade, mas por estratégia de dominação. Aos persas interessava ter na Palestina um povo favorável, com o qual mantivesse relações amistosas, por ser local de fronteira com o Egito.

Os então libertos regressaram cheios de esperança na restauração, mas enfrentaram muitas dificuldades. A questão que se coloca no íntimo brota da indagação sobre o motivo de sofrerem tanta dificuldade já que tinham sido fiéis a Javé retornando e engajando num projeto de restauração. Nesse processo de esperanças se contrapondo à realidade dura de sofrimento enfrentada pelos desterrados em seu retorno é que se tem o subsídio para compreender as interrogações e questões com as quais lida o livro. Portanto, o livro de Jó deve ser visto sob o pano de fundo da vida e da experiência do próprio povo judeu de onde advém a motivação para o escrito.

Esses fiéis judeus se viram em meio a uma severa crise socioeconômica sob a dominação persa no período inicial ao pós-exílio. Foi um período marcado por um violento processo de dominação e exploração resultando de um novo sistema de taxação de impostos.

Os persas aperfeiçoaram o sistema de dominação. O império foi dividido em regiões chamadas satrapias, sendo Judá uma satrapia. O valor do tributo que cada região deveria pagar era fixado pelo império persa. O grande problema era que exigiam o pagamento dos impostos em moeda e o valor do tributo estabelecido em ouro. Sendo assim, os camponeses tinham que em primeiro lugar vender o que produziam para depois pagar os impostos que resultavam de *um montante fixo, a partir do resultado da transação* (CERESKO, 2004, p. 77). A necessidade de vender os produtos aumentava ainda mais a exploração.

Logo, quando ocorria uma seca ou uma queda nos preços de mercado os proprietários de pequenas fazendas e camponeses viam-se em dificuldades. Os que não conseguiam levantar a quantia necessária para pagar os impostos eram forçados a se endividar e a hipotecar seus bens. Dentro desse esquema de exploração os proprietários de terras abastados, entre os próprios compatriotas judeus, ficavam cada vez mais ricos. Isso porque, como relata o capítulo 5 de Neemias, os pequenos proprietários de terra acabavam por entregar a casa e as propriedades ancestrais. *Fomos obrigados a vender os nossos filhos e filhas para comprar trigo, e assim comer e não morrer de fome. Outros diziam: Passamos tanta fome que precisamos hipotecar nossos campos, vinhas e casas para conseguir trigo* (Ne 5:1,3,5).

Alguns chegaram à realidade de ter que vender os filhos como escravos para estrangeiros para pagar dívidas contraídas com seus compatriotas israelitas. Esses pareciam

ávidos para explorar aproveitando da situação, pois cobravam altas taxas de juros e se apressavam em executar as hipotecas (Ne 5:5).

Outro agravante se encontrava no fato de que a relação entre o império e o povo era intermediada pelo Templo de Jerusalém.

Era o Templo o responsável em arrecadar os produtos agropecuários. Assim fazendo, ficava com uma parte para si e vendia a outra parte para pagar o tributo. Ao que parece a agricultura estava se voltando para o mercado. Os camponeses não mais plantavam para sua subsistência, mas para atender ao comércio (ROSSI, 2005, p. 14).

Assim, como se não fosse o bastante, o processo de empobrecimento e de exploração acontecia de forma dupla. Uma das causas era exterior, o império persa que dominava a Judéia nesse período, a outra era interna, pois o povo também tinha que pagar impostos ao Templo. O sacerdócio era também um dos agentes de exploração do povo.

O povo começou a perder seus bens e a passar fome por causa dessa dupla tributação (Ne 5:1-15). O quadro do período do retorno permeado de esperança na reconstrução era desesperador. A realidade que se contrapunha ao ideal que animava o retorno era a da ganância por parte de alguns que não se preocupavam com os outros, era um grupo de espertos que apenas procurava se enriquecer. As classes sacerdotais se tornaram ricas, pois recebiam os impostos do Templo (o dízimo) e a taxa de vassalagem para os persas. Dessa maneira fica evidente como os sacerdotes detinham todo o controle. É no pós-exílio que nasce a questão sobre o dar o dízimo aos sacerdotes no Templo. Todo povo simples era obrigado a fazer sacrifícios e ofertas no Templo para poder participar normalmente das cerimônias religiosas (Ne 10:29-40) (DIETRICH, 1996).

Vale recordar que o dízimo no Deuteronômio era para os pobres ou para fazer um grande banquete para todos. No pré-exílio o dinheiro que ia para o Templo era usado para os reis em suas obras como se vê a exemplo disso o fato de Pilatos que utilizava do dinheiro do Templo de Jerusalém. Assim, os deuteronomistas queriam se contrapor à ganância dos reis e sacerdotes.

No entanto, não foi apenas a vida política, econômica e social do povo que se alterou substancialmente, mas também novos temas e práticas teológicas foram sendo inseridas como referencial. *É diante desse novo tempo que se fortalece, por exemplo, a crença de que a riqueza era um sinal insofismável da bênção de Deus.* (ROSSI, 2005, p. 16).

Amós já havia falado que a prosperidade não é sinal de bênção e aprovação diante de Deus. Percebe-se uma desconexão da teoria teológica com a realidade humana. A realidade

externava a incoerência na constatação de que os judeus que não regressaram permanecendo na Babilônia estavam em melhores condições do que os fiéis a Javé que se dispuseram a regressar para a Palestina.

A própria experiência do exílio exigiu que os sábios pensassem sobre a relação de causa e efeito. Em Ezequiel 18 o dito proverbial corrente que dizia que os filhos pagam pelo erro dos pais é questionado. O exílio coloca em cheque essa sabedoria caracterizando esse tempo numa importância ímpar. O pessoal que trabalhava na escola da corte de Jerusalém levados para a Babilônia, ou seja, a classe pensante de Israel, começa a refletir sobre a teologia de causa e efeito, muito entendida e elaborada pelos deuteronomistas, por meio da experiência vivida. Foi a escola deuteronomista que codificou a doutrina de causa e efeito a partir da história da Aliança (em Deuteronômio 27 e 28 têm-se longas listas de bênção e maldição). O que era muito tranquilo para alguns torna-se motivo de questionamento para outros pela consideração de que a teologia vigente se tornava em muitos casos uma forma simplificada de entender a realidade.

No pós-exílio, ocorre, no entanto, uma intensificação ainda mais acirrada da relação de causa e efeito com o desenvolvimento de uma corrente que vincula a sabedoria à Lei culminando no que vai ser evidenciado no tempo de Jesus por meio dos escribas e fariseus que entendem a sabedoria como sendo o conhecimento e obediência a Lei.

Mas, para Jesus a sabedoria consiste em obedecer e praticar a vontade de Deus. Ele propõe um esquema sapiencial de vida com base no amor onde a regra é fazer ao outro o que se quer que seja feito a si mesmo. É fato que Jesus escolheu um estilo sapiencial para transmitir sua mensagem rompendo com esse modo legalista dos escribas e fariseus.

Num viés semelhante ao que leva Jesus a propor e viver uma nova sabedoria, também leva o autor de Jó a começar a pelo menos questionar a teologia vigente com a experiência vivida. Ele está num ambiente de crise, num momento de incertezas onde é fatídica a tendência e prevalência de manter-se o dogma e se questionar a realidade. No entanto o autor de Jó propõe indagar a teoria a partir da realidade da experiência da vida. Assim, no afã de questionar o dogma em relação à vida é que nasce Jó.

Diante da situação enfrentada pelo povo regresso fiel a Javé era preciso pensar para além de uma resposta simplista proposta pela Teologia de causa e efeito, como o era a Teologia da Retribuição. É nesse intuito que o livro de Jó é escrito a fim de alcançar gente fiel, simples, que outrora tinha tanta esperança de uma reconstrução na sua terra e que se depara com tanta perda e sofrimento. É uma reflexão a partir da realidade da vida.

2 O livro de Jó

Estrutura

O livro de Jó foi escrito a partir de uma história antiga e já muito conhecida na Palestina sobre um Jó paciente. Em Ezequiel 14:14, livro escrito pelo menos 150 anos antes do livro de Jó, aparece uma tríade de homens sábios e, entre eles, se encontra Jó, além de Noé e Daniel. Essa história antiga mencionada em Ezequiel com grande probabilidade não deve ter nascido em território palestino, por ser Jó apresentado como sendo estrangeiro, de Hus (1:1). A partir disso, considera-se que Jó era proverbial entre os judaítas exilados do século VI a.C., a quem o profeta se dirigia (ROSSI, 2005).

O autor de Jó utiliza dessa história antiga para emoldurar o seu livro. A característica estrutural mais evidente do livro de Jó consiste numa espécie de moldura do livro por meio dessas narrativas populares. Assim, *o livro de Jó se abre e se fecha com textos em prosa (cap. 1-2 e 42:7-17) emoldurando, como num painel a parte mais ampla e central em poesia (cap. 3:1-42:6)* (GUTIÉRREZ, 1987, p. 23).

A história antiga e proverbial é assim utilizada para emoldurar o livro, mas a parte principal é a poética. Essa diferença de estilo presente no livro acaba estruturando a idéia de que estes dois relatos não são da mesma autoria. Duas personagens diferentes são apresentados: Jó, o paciente, herói da estrutura em prosa e Jó, o impaciente, a figura central do diálogo em poesia.

Apresentação de Jó

Na primeira estrutura, na porta de entrada do livro, tem-se a apresentação de uma figura heróica. É dito sobre Jó que ele era *um homem íntegro e reto* (1:1). Ou seja, Jó era exemplar. Além de *íntegro* que quer ressaltar a coerência interior, Jó é qualificado também de *reto* o que assinala para a aceitação por parte de Jó de normas ética. Ele pratica a justiça em sua vida social. Esse primeiro par de palavras *marca Jó como homem, cuja atitude e agir se correspondem* (HEINEM, 1982, p. 11).

A essa dupla designação tem-se ainda mais um segundo par de palavras sobre Jó no âmbito religioso e ético. O acréscimo de que Jó *temia a Deus e se afastava do mal* (1:1) configura ainda a inocência de Jó perante Deus e os seres humanos.

Os adjetivos atribuídos correspondem à sabedoria tradicional da época que assegurava para esse ideal de pessoa a riqueza e felicidade completas. Por isso em contra partida ao estilo piedoso de vida de Jó só lhe caberia ser muito rico e feliz. Nesse viés é que o texto se põe a elencar os bens de Jó, sua prosperidade, a recompensa por sua virtude.

Em primeiro lugar relata-se o grande número de filhos e filhas, sete e três respectivamente (1:2). *Sete e três são números simbólicos. Expressam o que é acabado e pleno e querem dizer que Jó era totalmente feliz.* Falando ainda o texto sobre os milhares de animais que Jó possuía sublinha-se a riqueza fabulosa de Jó. *O tipo de posses faz pensar que Jó é visto como um camponês* (HEINEM, 1982, p. 11). Jó encarna radicalmente a figura do sábio (1:1) e por isso é muito rico.

A inocência de Jó se constituirá numa insistente afirmação ao longo de toda a obra para que não fique dúvidas a esse respeito que possam ser usadas para justificar o infortúnio na vida da personagem. Afinal, a afirmação de caráter econômico quer dizer algo de caráter religioso. Jó era o mais sábio tinha uma fé insuperável. É apresentado como inculpável, pois até mesmo para seus filhos oferecia sacrifício por eventuais pecados cometidos. Assim, não se dá brecha nem para afirmar, posteriormente, que talvez os filhos de Jó pudessem ser os culpados pela desgraça que acomete a vida de Jó por terem cometido algum pecado.

A dúvida de Satã

Em seis cenas a ação começa a se alternar entre eventos na terra e eventos no conselho celeste. A figura do satã entra em cena para fazer um desafio crucial no livro de Jó (1:9-11). Ele não nega que Jó é um homem bom e piedoso. O que satã questiona é seu interesse, a motivação da justiça de Jó. O que se indaga é a gratuidade de tal religião. *O comportamento de Jó não é “por nada”.* Para satã, a atitude religiosa, não se explica sem as expectativas da recompensa (GUTIÉRREZ, 1987, p. 28). Satã levanta a questão da piedade desinteressada.

Nesse ponto convém observar que o *satã* do prólogo de Jó não é o *diabo* da época neotestamentária. A palavra hebraica *satan* (que aparece sempre precedida pelo artigo definido) significa adversário, acusador e só é mencionada nos dois primeiros capítulos do livro. Não se trata, pois, de um nome pessoal, não é nome próprio, mas nome de função, designação de um cargo, uma espécie de um promotor público ou mesmo um espião cuja função é relatar todo e qualquer malfeito cometido pelos seres humanos (CERESKO, 2004; PRÉVOST, 1997).

Outro detalhe importante também é sobre a cena celeste em que o satã aparece. A mesma apresenta uma crença comum da época, o *conselho divino* ou *assembléia dos deuses* (1:6).

Na imaginação antiga os deuses eram retratados de acordo com os modelos dos regentes humanos. O deus principal governava como um rei as divindades menores. Estas serviam como seu conselho consultivo ou gabinete. O conselho dos deuses reunia-se para discutir tópicos importantes, receber relatórios, tomar decisões e indicar membros do conselho para a execução de ações ou publicar decretos relativos a essas ações. A teologia israelita reduziu essas divindades menores ao status de mensageiros de Javé ou “anjos” (CERESKO, 2004, p. 84).

O satã do prólogo de Jó em sua função, nessa corte celeste, parece desconfiado e cínico exprimindo seu ceticismo ao levantar a questão da motivação do comportamento de Jó. Trata-se de uma questão que atinge o próprio relacionamento Deus/homem.

Jó é colocado a prova

Jó é submetido a um teste em duas etapas a fim de evidenciar se satã tem razão ou não. Diante da dúvida de satã Deus aposta na fidelidade e no amor gratuito de Jó permitindo que o adversário coloque o homem íntegro e reto à prova. Assim, é apresentada a questão central do livro que se coloca sobre o interesse e a gratuidade da fé em Deus. *Toca-o e te lançará maldições em rosto* (1:11), é o que aposta satã.

Primeiro ocorre a destruição de todas as posses de Jó, de sua riqueza e reputação e, por fim até de seus dez filhos. Depois disso uma doença atinge o corpo de Jó. Tamanho é o sofrimento desse homem que ele se sente perto da morte. Inesperadamente tudo o que Jó possuía, os sinais da bênção de Deus, se esvai, cai por terra. Nesse momento levanta-se a indagação sobre quem tem razão: Javé ou satã? Ou seja, será que Jó vai amaldiçoar a Deus ao perder tudo ou continuará fiel? Que tipo de religião Jó pratica?

Javé ganha a rodada. A religião de Jó não depende dos bens. Ele é extremamente fiel a Javé mesmo na pobreza e na doença. O esperado dentro do contexto da Teologia da Retribuição era que Jó se revoltasse contra Deus. A questão da mulher de Jó ao aconselhá-lo amaldiçoar a Deus expressa a religião interesseira na qual uma pessoa que sendo justa não fosse abençoada abandonava a Deus. Abandonava os princípios da justiça pela ausência de retribuição. Não vale a pena ser bom, dentro dessa ótica. A mulher de Jó encarna, tipifica, os que pensam assim. *O que se questiona é a teimosia de Jó em manter sua coerência interior e sua conduta exemplar.* Mas Jó continua fiel (2:10), a adversidade não o faz perder sua inocência (GUTIÉRREZ, 1987, p. 31).

Contra toda a situação enfrentada no pós-exílio são, *sobretudo, as mulheres que clamam e protestam fortemente* (Ne 5:1). Assim, também, a mulher de Jó é apresentada pelo texto, por outro lado, como um contra-discurso. Isto é contra a Teologia da Retribuição. Deviam ficar caladas esperando que Deus fizesse justiça. Isso porque protestar contra a injustiça, no contexto dessa teologia, era não confiar na justiça de Deus culpando-o a fim de inocentar o homem. *Por isso a mulher de Jó é introduzida na história com um comportamento muito negativo. A forma como a mulher de Jó é pintada na história fornece uma imagem que tem por objetivo difamar a mulher que protesta.* Mas Jó, na parte poética do livro, tem a mesma atitude das mulheres. *O livro de Jó está fortemente impregnado com o perfume dessas mulheres que protestam e defendem as suas comunidades* (DIETRICH, 1996, p. 30).

Jó: um pecador?

Na atual situação Jó aparece diante de seus contemporâneos como um pecador pelo fato de ter perdido tudo passando de um estado de completa riqueza para o extremo da pobreza. A história narrativa que abre as portas do livro vai até 2:10 com a declaração de Jó de fidelidade a Javé independente das circunstâncias. Não é uma atitude de apatia, ou de acomodação, mas antes uma confiança em Deus e a expressão de uma religião gratuita não motivada pelo interesse.

Para fazer agora a ligação entre a parte em prosa com a poética introduz-se a figura dos amigos de Jó que num primeiro momento se apresentam como consoladores. São três amigos estrangeiros. Na simbologia numérica bíblica o número 3 é sempre o número do ser humano. Aqui se tem a apresentação de um problema humano que toca o ser humano. A primeira finalidade dos amigos é no sentido da compaixão e da consolação. E assim procedem durante sete dias e sete noites. O número sete na linguagem simbólica significa totalidade. Da mais total alegria ao total sofrimento, a plenitude da dor, do luto, do vazio, da perda. Os amigos têm uma atitude sensata diante do sofrimento de Jó, pois a compaixão deles está em assentar ao lado de Jó sem dizer nem ao menos uma palavra (2:12-13).

O protesto de Jó

O capítulo 3 começa com o monólogo de Jó dando abertura aos diálogos seguintes. Jó quebra o silêncio de sete dias com uma série de sete maldições. Um Jó irritado, questionador

entra em cena para questionar a teologia vigente a partir de sua realidade. Jó quer mostrar que *sua experiência pessoal contradiz tanto a aparência de um universo organizado como toda a asserção da justiça e lealdade do seu criador* (CERESKO, 2004, p. 86).

Ao grito de Jó seus amigos reagem. A solidariedade deles acabou quando Jó abandonou a atitude de paciência para dar o seu grito de desespero. Ficaram junto de Jó somente durante o rito. Agora os amigos dizem, com outras tantas palavras, que se Jó está na miséria e com dores é porque fez alguma coisa errada. Dizem que o rebelde é culpado e que por isso merece o sofrimento. Acrescentam ainda que para estancar o sofrimento Jó deve se reconciliar com Deus.

Jó, no entanto, ao se deparar com tais argumentações pede solidariedade (6:12-21). Ele não deseja ajuda material, mas pede aos amigos que o auxiliem a entender o que estava acontecendo (6:22-29). Os amigos, no entanto, continuam recitando conceitos e não conseguem ouvir o clamor de Jó.

Assim, quarenta capítulos são marcados por longos debates, onde os amigos fazem cada um três discursos aos quais Jó responde. Os amigos passam a ser acusadores na tentativa de explicar o sofrimento de Jó defendendo a Deus em detrimento do simples bom senso de analisar a realidade vivida por Jó para além do dogma da retribuição.

Os amigos de Jó (Elifaz, Baldad e Sofar) e mais um jovem um tanto atrevido (Eliú) se dedicam a explanar a seguinte tese: *a de que o justo de Deus não sofre, não tem padecimentos, não experimenta provações nem opressões* (4:6-8) (ROSSI, 2005, p. 10). E assim vão lançando a todo instante no rosto de Jó que se ele passa por dificuldades e sofrimentos é porque está em pecado (5:8; 8:4; 22:23).

Mas, Jó protesta contra essa resposta simplista e mecânica indicando o seu próprio caso como refutação dessa teologia, pois se declara ser um inocente que sofre. Em seu desabafo, Jó não chega a amaldiçoar a Deus, mas se queixa dele. *Jó vive seu sofrimento como um abandono por parte de Deus* (GUTIÉRREZ, 1987, p. 34).

Os discursos dos quatro interlocutores de Jó estão recheados de belas palavras e de afirmações eloqüentes e grandiosas. Tudo isso com o propósito de defender a Deus. Isso porque uma questão intrigante se apresenta: se Jó sofre e é inocente, então Deus seria culpado ao castigar um inocente. A isso os representantes da teologia oficial se dedicam com afinco na defesa da justiça de Deus. Se não se pode condenar a Deus para defender o homem não seria também plausível dizer que tampouco se pode condenar o homem para defender a Deus?

Jó, porém, recusa todas essas afirmações (21:30-34) chamando seus amigos de mentirosos e dizendo que os três são inventores de mentiras e conselheiros de fracassados

(13:4-5). *Ele suplica aos seus interlocutores, a renunciar, a uma vã tagarelice e a calar diante do enigma de sua aflição para escutar o que está acontecendo* (TERNAY, 2001, p. 32). Os amigos não se cansam e nem se incomodam e praticamente prosseguem repetindo as mesmas coisas em seus discursos. Era a teologia oficial, a catequese que receberam.

O bate-boca entre Jó e seus amigos comporta uma denúncia da maneira de compreender Deus de uma teologia. Portanto não é apenas um bate-boca, um falatório entre amigos, em si, mas antes tem uma catequese por trás dos diálogos. Arte literária e visão teológica caminhando juntas.

Os diálogos entre Jó e seus amigos vão se repetindo e repetindo também as mesmas idéias sem que haja progressão alguma da reflexão. O narrador quer mostrar que os discursos dos amigos não se desenvolvem, não saem do lugar porque esses defensores da tradição estão preocupados com o dogma e não com a vida. É um discurso previsível.

A multiplicidade das palavras não faz essa teologia se tornar correta. Não é pelo muito falar que aquilo que se está dizendo acerca de Deus tem total plausibilidade. Não é pelo muito falar, pela eloqüência da argumentação, que aquilo que se diz sobre Deus se torna correto. Não é pela força da repetição que os argumentos explanados se tonam verdade. O problema está na raiz do discurso na imagem equivocada de Deus.

É preciso lembrar que Jó também tem em mente a teologia da retribuição. Ele percebe a partir de sua vivência que ela não é suficiente para responder à sua realidade, mas também não tinha outra para colocar no lugar da teologia oficial. Por isso se apresenta não como homem da paciência, mas sim um crítico rebelde. Rebelde contra o sofrimento inocente, contra a teologia que o justifica e inclusive contra a imagem de Deus que essa teologia apresenta.

O debate se encerra de maneira inconclusa. E a parte poética termina com novamente um monólogo de Jó (29:1-31:40). Jó descreve sua condição do mais alto lugar ao mais baixo possível. Relata que era tido em sua sociedade como alguém da mais alta respeitabilidade. Com a descrição de seu comportamento se apreende que toda a grandeza de Jó era uma grandeza moral (29:12). Ele age como uma pessoa sábia, a sabedoria da Lei de Israel. Jó apresenta um comportamento ético, era imputável, não tinha erro. Assim, pensava que seria abençoado (29:18). Mais uma vez Jó se contrapõe ao esforço de seus amigos em mostrar que ele havia feito algo de errado. Afirma que Deus vê todas as coisas e sabe que ele não tem nenhuma falta (31:4).

Jó declara que está vivendo um infortúnio, mas que não é um malfeitor. Percebe-se que o problema dele é garantir a justiça de Deus. Seu conflito se dá pelo fato de viver uma situação de sofrimento e não conseguir entender o motivo se Deus é justo.

A partir de 31:7 Jó faz um discurso bastante ousado. Diz que aceita ser maldito se for encontrado nele algum erro. A glória de Jó é ter sido ético em seu comportamento. É, portanto na relação com o outro que analisa a sua vida. Ele não fala de seus bens, pagamentos de dízimo, de suas orações, fala de ética.

Chega a conclusão que a teologia da retribuição não dá conta de responder a sua realidade. Ele se revolta contra o dogma. Ele espera e deseja a resposta de Javé (31:35).

A resposta de Javé

Deus intervém (38: 1-41:34), mas ao invés de responder se Jó está certo ou errado, mergulha-o num mar de enigmas e questões. *Deus veicula suas próprias interrogações, que parecem levar Jó a ver sua insignificância e impotência diante da presença de Deus, bem como sua falta de compreensão sobre a maneira como o mundo funciona* (CERESKO, 2004, p. 94).

Na verdade Deus não responde. Uma teologia verdadeira não é apodíctica. Deus vai mostrar que Jó está rodeado de mistérios e enigmas e que para ele viver bem não precisa ter todas as respostas. Quando não se consegue aceitar que é possível viver bem sem obter respostas para tudo não se está aceitando ser humano.

Deus vai submeter Jó a uma série de interrogações (38) com as quais quer dizer a Jó que não existem apenas as suas questões, mas muito mais, das quais não se tem resposta. Mas essa fala não é para acomodação, uma espécie de espiritualidade de resignação. O desafio é saber que jamais se terá a chave do conhecimento de tudo, mas mesmo assim viver de maneira engajada com a história e a vida.

Javé fala de dentro do sofrimento humano *do meio da tempestade* (38:1), não como quem se coloca a parte da realidade preso ao dogma. *A teofania transmite a Jó uma nova perspectiva sobre o seu sofrimento, de modo que ele já não precise das respostas e explicações que buscou com tanto afinco* (CERESKO, 2004, p. 95).

Jó havia lutado de todos os modos para provar sua honra e justiça, não temendo acusar e desafiar até o próprio Deus. Contudo, com essa apresentação da ciência, grandeza e cuidado de Deus por toda a criação, ele se vê forçado a reconhecer a própria pequenez e lugar diante do mistério insondável de Deus. Todos os seus argumentos caem por terra, e ele nada mais

consegue acrescentar. Por isso Jó opta pelo silêncio, por *tapar a boca com a mão* (40:4), na certeza de ter falado sem conhecimento

Jó responde a Deus falando do conhecimento limitado que tinha dele. Ele conhecia a Deus por uma teologia de segunda-mão, pela imagem de Deus conforme a Teologia da Retribuição. Agora Jó tem sua própria experiência com Deus. Por isso ele declara: *eu te conhecia só de ouvir. Agora, porém, os meus olhos te vêem* (42:5).

Javé também tratou de falar com os amigos de Jó. Mas a eles censurou por não terem falado corretamente dele (42:7). A maior ironia do livro de Jó é que Deus não dá razão aos que o defendiam. É mais fiel a Deus quem questiona os dogmas, a tradição do que quem defende a Deus por meio da tradição.

Uma contradição

No final do livro (42:10-16), dentro da moldura em prosa que agora fecha a narrativa, têm-se também a negação de tudo que se havia dito até agora. É a tentação do *happy end*, do final feliz. *Com grande probabilidade deve ter sido um acréscimo, obra de alguém inconformado com a solução a que Jó chegou: resignar-se diante do desígnio insondável de Deus* (VITÓRIO, 2009, p.14).

3 Uma catequese para os que sofrem

Por meio do livro de Jó o autor deseja fazer uma nova catequese para aquele povo que havia voltado do exílio confiando na restauração. Eles regressaram cheios de esperança a partir de uma teologia: fomos fiéis a Javé, não adoramos a Marduc e agora regressamos e tudo será uma maravilha. Mas como isso não aconteceu, entraram em crise.

O autor do livro de Jó deseja tratar de questões que deviam estar perturbando sua comunidade nas difíceis e confusas circunstâncias desse período pós-exílico – o significado do seu sofrimento e a majestade e mistério do Deus a quem prestavam culto (CERESKO, 2004, p. 78).

Jó é um personagem que vai encarnar o povo sofredor que se recusa às explicações da teologia tradicional (amigos). *Ele não se apresenta tão somente como um indivíduo, mas como um dos muitos camponeses que perderam seus rebanhos, suas terras e até mesmo seus filhos e filhas* (ROSSI, 2005, p. 14). O autor se posiciona ao lado dos pobres contra um

sacerdócio abastado e os poucos possuidores das terras. Propõe outro método de fazer teologia a partir do sofrimento abrindo mão da dogmática que cala o sofredor. É o método da escuta.

O narrador mostra um Deus que não cria em volta de seus fiéis um muro de proteção. Deus não polpa seus fiéis como satã alegou ao dizer que Javé havia coloca um muro de proteção ao redor de Jó. Assim, a mensagem transmitida é que na vida de um homem de fé existirão tristezas e alegrias, pois isso faz parte da vida humana. De certo modo o erro de Jó é não aceitar que é possível viver mesmo quando tudo não é tão claro, mesmo quando não forem respondidas todas as questões.

O desafio consiste em manter-se fiel na hora da dor, no fracasso. É nesse momento que o ser humano decide-se diante de Deus. O narrador também fala de uma confiança de Deus no ser humano. Deus acredita em Jó ele sabe que Jó é sincero em sua fé. Um ser humano que mesmo submetido à provação, mas que é ciente de que Deus não o abandonou. E embora o ser humano possa fracassar, Deus confia nele.

A história que aparece na moldura é presumivelmente dirigida a pessoas que tinham terras e rebanhos, mas que haviam perdido tudo (ROSSI, 2005, p. 15). E agora precisavam aprender que mesmo diante de toda pobreza e sofrimento podiam viver bem, pois isso não significava um abandono por parte de Deus. Assim, a verdadeira religião consiste no encontro amoroso de duas liberdades: de Deus e do ser humano. É a gratuidade da fé. Nesse encontro gratuito um vai confiar no outro qualquer que seja a situação.

Jó não pede restituição dos bens para mostrar que não estava errado. Ele quer entender a situação e não pede para mudá-la. Pode-se ser feliz mesmo que nem tudo vá bem. Normalmente quem sofre só aceita se houver uma mudança em seu favor, mas no final Jó compreende que pode ser feliz, abençoado mesmo sem que nada mude ou seja explicado. É preciso compreender o relacionamento gratuito com Deus, amá-lo porque ele é amável.

Uma religião de retribuição não é profunda. Quem percebe a possibilidade de uma religião interesseira é o satã. Portanto, uma religião assim só pode ter algo de “satânico”. Na resposta da mulher de Jó está presente um tipo de religiosidade superficial, simplista.

Mas, na religião gratuita entende-se que o sofrimento não invalida o amor de Deus (1:21). O sofrimento não é porque Deus deu um cochilo e satã aproveitou. A vida não é só desolação e nem tão pouco apenas consolação. Se o ser humano não está preparado para essa realidade ele entra em crise.

Percebe-se que num momento o narrador mostra que Jó não aceita sua condição de ser humano, sua condição de criatura. Quem também encarna esse comportamento vai sempre

estar em litígio com alguma coisa. Não se aceita sua condição criatural. A resposta a muitas perguntas é simplesmente devido à condição de ser humano e não um ser angélico. Não se tem muitas vezes como mudar a realidade, o que tem que mudar é a nossa atitude diante da realidade. Mesmo que não se compreenda sabe-se que aquilo não é um castigo de Deus. Deus ama, mas não coloca o filho numa redoma.

No entanto, não se tem uma mensagem alienadora, onde a responsabilidade do mal é retirada do ser humano. Satã no livro de Jó pode e deve ser identificado com aqueles que oprimiam e exploravam o povo. A ontologia do mal entra na tradição bíblica depois do contato com os persas. O correto é pensar o mal numa ética, na antropologia. O mal que acontece por conta do ser humano deve ser responsabilidade do ser humano. A Teologia da Retribuição tira a responsabilidade do ser humano e responsabiliza Deus. Mas o ser humano é livre e responsável. Jó não se aliena, não se acomoda. Não é apagar da vida a parte negativa.

A teologia vigente da época de Jó assegura que a vida do ser humano vai ser uma decorrência previsível. Assim, cria uma imagem de um Deus passivo que não pode intervir na história, pois está tudo determinado pela ação humana. As ações de Deus se tornam previsíveis e Deus se transforma num ídolo manipulável. Dessa maneira, quando se radicaliza essa teologia se esquece da imagem do Deus salvador.

O livro muda o paradigma da imagem de Deus desafiando ao sofrido da época a um novo entendimento de Deus e seu agir e amor. É contra a imagem de Deus produzida pelos teólogos oficiais que Jó se rebela. Um Deus que dá riqueza para uns e pobreza para outros segundo os seus méritos. O que de fato protegia os ricos numa ideologia de que se eram ricos é porque eram os aprovados por Deus e por isso abençoados. Os pobres eram, dessa forma, reprovados diante de Deus e por isso não tinham o sinal da bênção apregoado pela Teologia da Retribuição, a riqueza.

O livro de Jó segue o objetivo de aliviar o jugo dos que sofrem. Se sofrem não é porque estão sendo castigados por Deus devido a algum pecado que cometeram. Não é a partir da teologia e do dogma que se analisa a realidade da vida, mas sim a partir da vida que se faz teologia. A catequese clama por uma religião de gratuidade. Ou seja, os repatriados deveriam amar a Deus e acreditar em seu amor mesmo diante de todo o sofrimento simplesmente porque Deus é amável e a bênção em temer a Javé já é o próprio temor a Javé.

A catequese alivia o fardo imposto pela Teologia da Retribuição quando Deus rejeita as palavras dos amigos de Jó. Eles não falaram acertadamente sobre Javé. Deus não é previsível e nem manipulável pelas ações do ser humano. Religião, portanto, não é uma

barganha, mas uma relação baseado no amor, no encontro das duas liberdades, o homem e Deus.

O consolo se dá a todos os sofridos e fracassados em suas esperanças, espoliados pelos próprios irmãos, perdendo tudo o que possuíam, simplesmente pela presença de Javé no meio da tempestade. Ele responde a partir e dentro da situação de sofrimento.

Conclusão

O livro de Jó vai além da personificação de uma pessoa frustrada com a religião javista, personificando a humanidade e o sofrimento. Os questionamentos de Jó também podem ultrapassar as fronteiras da relação do homem com Deus e acontecer também no nível dos relacionamentos interpessoais.

Nisso tudo a grande questão é sobre a existência de uma religião e/ou relações gratuita. Não basta ser totalmente correto nos preceitos religiosos. O importante é sondar a motivação e até quando permanece a fidelidade. Até que tudo vá bem ou mesmo diante do sofrimento? Ser fiel para estabelecer uma relação de barganha ou por um amor gratuito?

A mensagem do livro de Jó é pertinente para os cristãos de hoje que vivem uma religião permeada por discursos encharcados numa teologia de prosperidade e de barganha com Deus. Onde os que não prosperam, não possuem riquezas é porque não têm fé. O problema está na raiz do discurso na imagem equivocada de Deus.

É oportuno que nesse tempo se levantem pessoas como Jó que confrontem a realidade com a teologia da retribuição que permeia até as relações interpessoais. Pessoas que estejam dispostas até a serem odiadas pela crueza de suas palavras na proclamação da possibilidade de uma religião gratuita. O nome de Jó em hebraico é IYYOB que tem em sua raiz o verbo odiar. Esse nome pode ser a forma passiva do verbo odiar. Assim, o autor pode ter escolhido de forma proposital o nome “Jó” dando um valor simbólico no sentido de que Jó seria aquele odiado, hostilizado pelos seus amigos.

Quem se coloca a confrontar o que Jó confronta, ontem e hoje, não será muito popular, e poderá até ser hostilizado, porque a teologia da gratuidade retira as teologias que têm em sua raiz ideologias que protegem os poderosos e as instituições. Mas, no entanto, aproxima o pobre de Deus promovendo uma religião por amor e uma imagem de um Deus simplesmente amável. Amar a Deus sem desejar nada em troca é o lema do livro de Jó, do odiado por muitos, mas amado por Deus.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004

CERESKO, Anthony R. *A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

DIETRICH, Luis José. *Jó: uma espiritualidade para sujeitos históricos*. Estudos Bíblicos, Petrópolis-São Bernardodo Campo-São Leopoldo, v. 30, p. 32-43, 1991.

DIETRICH, Luis José. *O grito de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GUTIERREZ, G., *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis: Vozes, 1987.

HEINEN, Karl. *O Deus indisponível – O livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1982.

PRÉVOST, J. P., *Dizer ou maldizer seu sofrimento? As tramas do livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1997.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Os caminhos da teologia e a antiteologia no livro de Jó*. Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, Petrópolis, nº 50, p. 76-79, 2005b.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *A falsa religião e a amizade enganadora – o livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005.

STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Jó: o desafio da verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2004, 4ª ed.

TERNAY, H. de, *O Livro de Jó – da provação à conversão, um longo processo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BEM-AVENTURADOS OU FELIZES? A VISÃO ESCATOLÓGICA E PARADOXAL DAS BEM-AVENTURANÇAS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O HEDONISMO CONTEMPORÂNEO

*Karina Andrea Pereira Garcia Coleta**

Resumo

A presente comunicação propõe uma leitura do trecho referente às Bem-aventuranças nos evangelhos segundo Mateus, Marcos e Lucas. Destaca-se a questão sinótica envolvida na perícopes; a inversão escatológica presente nas declarações de Jesus sobre os bem-aventurados; e as implicações deste paradoxo bem como da escolha tradutória “felizes” para o termo *hoi makáριοι* tendo em vista o credo contemporâneo da felicidade. Tal leitura sugere que a tensão entre o “já” e o “ainda não” fortalece as esperanças para o futuro, efeito contrário ao produzido pelo anseio moderno de felicidade “aqui e agora”. Além disto, conclui-se que encarar as bem-aventuranças com a visão atual do termo “feliz” e deslocá-las da visão escatológica significa porta aberta para exatamente o oposto. O eudemonismo cristão não é guiado pela disposição interna do indivíduo, mas pelo que Deus declara a seu respeito, não se restringe às pequenas porções de felicidade já experimentadas nesta vida, mas mantém os olhos fitos na plenitude que o aguarda.

Palavras-chave: Bem-aventuranças. Inversão escatológica. Escolha tradutória. Hedonismo contemporâneo.

Introdução

As Bem-aventuranças foram registradas por Mateus e Lucas e, com suas semelhanças e diferenças, abrem o discurso do Sermão da Montanha (Mt) ou Sermão da Planície (Lc). As declarações pronunciadas por Jesus representam uma feliz constatação acerca do cidadão do Reino, do caminhante da justiça. No entanto, trazem consigo um paradoxo, uma inversão do que humanamente se considera felicidade, procedem do alto e não da categoria das coisas terrenas, independe do estado emocional ou das circunstâncias favoráveis. Além disto, encerram uma dimensão escatológica, uma tensão entre o que já pode ser desfrutado nesta vida e a plenitude esperada, desafiando a visão atual de felicidade “aqui e agora”.

O caminho percorrido na leitura das Bem-aventuranças proposta no presente trabalho começa com a questão sinótica, destacando as principais explicações acerca das particularidades encontradas nos registros feitos por Mateus e Lucas e sua ausência em Marcos.

* Especialista em Estudos da Tradução pela Universidade Gama Filho - UGF, mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, karinacoleta@gmail.com.

Em seguida, as duas versões das Bem-aventuranças são analisadas, começando pela matéria comum a ambos os evangelistas, contemplando posteriormente aquilo que é próprio de cada um.

A terceira seção encarrega-se de apresentar a origem do termo “bem-aventurança”, suas traduções mais comuns, as características que envolvem seu conceito nos evangelhos, sobretudo no que se refere à sua qualidade paradoxal e escatológica.

Finalmente, a penúltima seção trata do hedonismo contemporâneo e o significado do termo “feliz” para o homem e a mulher de hoje. A conclusão une as reflexões feitas anteriormente acerca do conceito de “bem-aventurança” e as possíveis implicações da escolha tradutória “feliz” sobre a perspectiva teológica central relacionada às Bem-aventuranças.

1 As Bem-aventuranças e a questão sinótica

Em sua obra *Synopsis evangeliorum* datada de 1776, o pesquisador alemão J. J. Griesbach deu aos escritos dos três primeiros evangelhos o nome de sinóticos. Mateus, Marcos e Lucas podem ser visualizados simultaneamente (*syn-opsis*) em três colunas permitindo a verificação de suas semelhanças e diferenças.

A concepção agostiniana que admitia nos evangelhos a ordem encontrada no cânon – considerando Mateus o mais antigo, Marcos uma abreviação de Mateus, e Lucas uma compilação de ambos – encontrou, durante muito tempo, aceitação unânime. Porém, no final do século XVIII começaram a surgir diversos estudos e teorias sobre a ordem e as fontes envolvidas na composição dos sinóticos. Dentre as principais teorias destinadas a solucionar o problema sinótico, Carson et al. (1997, p.31) destacam quatro: a dependência comum de um evangelho original; a dependência comum de fontes orais; a dependência comum de um número cada vez maior de fragmentos escritos; e a interdependência. Além destas, há que se considerar a teoria das duas fontes proposta por F. Schleiermacher e que o presente artigo optou por assumir, embora reconheça que sua ampla aceitação não suspenda seu caráter hipotético. A este respeito, Carson et al. (1997, p.43) afirmam:

O processo que deu origem aos evangelhos foi complexo, tão complexo que nenhuma hipótese da crítica das fontes, por mais detalhada que seja tal hipótese, pode almejar fornecer uma explicação cabal da situação. Admitindo essa complexidade, junto com a obstinada persistência de fenômenos que a hipótese das duas fontes é incapaz de explicar satisfatoriamente, devemos tratar essa hipótese mais como uma teoria funcional do que como uma conclusão concreta.

A teoria das duas fontes admite Marcos como o evangelho mais antigo e do qual dependem Mateus e Lucas. No entanto, em matéria comum aos dois últimos e não encontrada em Marcos, considera-se a procedência da fonte Q (*Quelle* em alemão, que significa “fonte”) usada de maneira independente por Mateus e Lucas. Portanto, as duas fontes literárias usadas tanto por Mateus quanto por Lucas são: o evangelho de Marcos e a *Quelle*. No entanto, Konings (2005, p. x) destaca que, além das duas fontes, Mateus e Lucas contêm matérias particulares que tanto podem proceder das tradições particulares quanto da própria redação dos evangelistas.

Sobre a fonte Q, Carson et al. (1997, p.39, 40) explicam que:

A razão para propor a existência de tal coletânea escrita de ensinamentos de Jesus é que existem aproximadamente 250 versículos comuns a Mateus e Lucas e que não se encontram em Marcos. A maior parte desse material (mas não sua totalidade) consiste em ensinamentos de Jesus. Muitos desses versículos manifestam um grau de paralelismo verbal que favorece a existência de uma fonte escrita comum em grego. A explicação mais simples deste fenômeno seria um evangelho depender do outro. Contrariamente a tal explicação está, no entanto, a falta de concordância entre Mateus e Lucas em sua sequência dos acontecimentos e a falta, em geral, de concordâncias verbais entre eles. Estes fatores dão forte apoio à ideia de que Mateus e Lucas não utilizaram um ao outro, daí a necessidade de se propor uma fonte adicional. [...] Uma fonte como Q continua sendo a melhor explicação para as correspondências entre Mateus e Lucas em material não marcado.

A perícopes sob estudo neste trabalho refere-se às Bem-aventuranças e reflete o fenômeno descrito acima. Ela é chamada de “perícopes de dupla tradição”, pois constitui matéria comum a Mateus e Lucas, estando ausente em Marcos. Em tal situação, tendo em vista a teoria das duas fontes, trabalha-se com a hipótese de que o material comum aos dois primeiros evangelhos – sem correspondente em Marcos – possa ser encontrado na fonte Q (KONINGS, 2005; MARCONCINI, 2007; NEVES, 2002). Segundo Monasterio e Carmona (1994, p.66) “Mateus utilizou o material Q, sobretudo para construir os cinco grandes discursos que se encontram em sua obra”, dentre eles o Sermão da Montanha no qual se encontram as Bem-aventuranças. Lucas, por sua vez, deixou o material Q espalhado ao longo do evangelho, sobretudo em 6.20 – 8.3 (onde se inserem as Bem-aventuranças) e 9.51 – 18.14 (CARSON et al., 1997, p. 40).

Conforme afirmado anteriormente, as Bem-aventuranças estão inseridas no discurso proferido por Jesus conhecido como Sermão da Montanha em Mateus e Sermão da Planície para Lucas. A introdução ao discurso indica que Jesus era seguido pelas multidões, mas chama a si ou dele se aproximam os seus discípulos (Mt 5.1,2 e Lc 6.20).

O quadro a seguir permite a visualização simultânea das Bem-aventuranças nos evangelhos segundo Mateus e Lucas, sendo os textos deste último colocados ao lado de seu correspondente em Mateus. A versão bíblica utilizada corresponde à Almeida Corrigida e Fiel (ACF).

Mateus 5.3-12	Lucas 6.20-26
3. Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus;	20b. Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus;
4. Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados;	21b. Bem-aventurados vós, que agora chorais, porque haveis de rir.
5. Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra;	
6. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos;	21a. Bem-aventurados vós, que agora tendes fome, porque sereis fartos.
7. Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia;	
8. Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus;	
9. Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus;	
10. Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus;	
11. Bem-aventurado sois vós, quando vos injuriarem e perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por minha causa.	22. Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem e quando vos separarem, e vos injuriarem, e rejeitarem o vosso nome como mau, por causa do Filho do homem.
12. Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão nos céus; porque assim perseguiram os profetas que foram antes de vós.	23. Folgai nesse dia, exultai; porque eis que é grande o vosso galardão no céu, pois assim faziam os seus pais aos profetas.
	24. Mas ai de vós, ricos! Porque já tendes a vossa consolação.
	25. Ai de vós os que estais fartos, porque tereis fome. Ai de vós, os que agora rides, porque vos lamentareis e chorareis.
	26. Ai de vós quando todos os homens de vós disserem bem, porque assim faziam seus pais aos falsos profetas.

As Bem-aventuranças, inseridas tanto no relato de Mateus quanto de Lucas, não se encontram na mesma ordem nos dois evangelhos, o que segundo Konings (2005) constitui um paralelismo oblíquo. Constata-se que, nas perícopes de dupla tradição, a ordem de Mateus e Lucas é muito menos coincidente (MONASTERIO; CARMONA, 1994).

Em se tratando das demais perícopes pertencentes ao Sermão da Montanha, é possível verificar muitos pontos semelhantes nos dois evangelistas, sugerindo duas redações de uma mesma tradição. Entretanto, no que se refere às Bem-aventuranças – que dão início ao sermão – as diferenças são notáveis (DUPONT, 1973, p.297).

Em Mateus, Jesus fala dos bem-aventurados, ao passo que em Lucas, Jesus fala aos bem-aventurados. Mateus apresenta oito bem-aventuranças simples e uma elaborada, Lucas descreve três simples e uma elaborada. Das nove bem-aventuranças presentes em Mateus, quatro encontram paralelo em Lucas. As que não encontram correspondente em Lucas são referentes aos mansos, misericordiosos, limpos de coração, pacificadores e perseguidos por causa da justiça. No entanto, às suas quatro bem-aventuranças Lucas contrapõe quatro palavras de advertência (ais) que não se acham em Mateus. Além disto, é possível perceber que as quatro bem-aventuranças que Mateus e Lucas têm em comum se apresentam de forma distinta, sobretudo porque Mateus as qualifica conforme será abordado mais adiante.

Segundo Konings (2005, p.xv), diante de matéria particular encontrada em Mateus ou Lucas – ausente nos outros evangelistas – existem as seguintes possibilidades: tal conteúdo pode ter sido extraído de uma tradição peculiar de Mateus ou de Lucas; procede da redação própria do evangelista; um dos dois pode ter conservado algo da Q que o outro omitiu; ou o texto tradicional da fonte Q pode ter sido transformado de modo que pareça um texto particular.

Neves (2002, p.120) afirma:

Se perguntarmos qual dos dois é que está mais próximo das bem-aventuranças pronunciadas por Jesus, devemos responder que é Lucas. [...] Mateus desdobra e explicita as bem-aventuranças, seja em quantidade, seja em interpretação. Tudo dá a entender que Jesus era direto e certo quando se referia aos pobres e deserdados, tal como acontecia com os profetas. O simples fato de Mateus mudar a expressão “por causa do Filho do homem” em “por causa de mim” é um bom indício da originalidade de Lucas, uma vez que só Jesus usa, e com frequência, o título perifrástico de Filho do homem para designar sua pessoa.

A seguir, serão analisados os ensinamentos contidos nas duas versões das Bem-aventuranças, destacando suas semelhanças e divergências bem como as possíveis razões que expliquem seu conteúdo conforme descrito pelos evangelistas. A ordem da análise começa com as matérias paralelas e, em seguida, trata do que é próprio de cada evangelista.

2 As duas versões das Bem-aventuranças

Antes de passar aos versículos comuns a Mateus e Lucas, cumpre destacar algumas características presentes nos evangelistas e suas respectivas obras, uma vez que elas influenciam a abordagem realizada. Marconcini (2007, p.74,75) destaca a intenção do narrador e o destinatário da obra em Mateus e Lucas da seguinte forma:

Mateus proclama Jesus Senhor e mestre e o considera principalmente em uma perspectiva comunitária. Mateus retira a ignorância e a cegueira dos discípulos, conserva algo do segredo messiânico (16.20; 17.9), delineia a relação entre Jesus e a sua Igreja (16.18); essa é convidada a “ensinar tudo o que Jesus havia ordenado” (28.20), nos seus doutrinamentos, especialmente, no sermão da montanha (Mt 5-7). Lucas apresenta Jesus rico em misericórdia e modelo para todo homem, mediante fatos cujo significado revela uma história que tem o seu centro na vida do mestre e se expande na vida da Igreja, chamada a confrontar-se com os acontecimentos vividos por Jesus.

Segundo Konings (2005, p.xii), Mateus se dirige a uma comunidade judaica e é muito catequético. Tende a estilizar a linguagem e apresenta influências semitizantes, acrescentando explicações e ênfases próprias. Lucas, por sua vez, escreve para as igrejas do mundo grego, preza detalhes que sejam edificantes e, ao contrário de Mateus, evita repetições.

O quadro a seguir apresenta os versículos – comuns a Mateus e Lucas – sob análise nas próximas duas seções. As três primeiras bem-aventuranças correspondem ao que chamaremos de “breves” e os dois últimos versículos referem-se à bem-aventurança “longa”, uma vez que difere das anteriores não apenas em extensão, mas rompe com o esquema seguido até então.

Mateus 5	Lucas 6
3. Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus;	20b. Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus;
4. Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados;	21b. Bem-aventurados vós, que agora chorais, porque haveis de rir.
6. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos;	21a. Bem-aventurados vós, que agora tendes fome, porque sereis fartos.
11. Bem-aventurado sois vós, quando vos injuriarem e perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por minha causa.	22. Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem e quando vos separarem, e vos injuriarem, e rejeitarem o vosso nome como mau, por causa do Filho do homem.
12. Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão nos céus; porque assim perseguiram os profetas que foram antes de vós.	23. Folgai nesse dia, exultai; porque eis que é grande o vosso galardão no céu, pois assim faziam os seus pais aos profetas.

2.1 As bem-aventuranças paralelas “breves”

Os pobres (Mt 5.3 e Lc 6.20) representam o ponto de partida de ambos evangelistas. Esta bem-aventurança parece ter sido influenciada por Is 61.1,2, e constitui sinal do tempo messiânico (KONINGS, 1974). Entretanto, enquanto Lucas fala dos pobres propriamente ditos, Mateus os qualifica e faz referência aos “pobres de espírito” (ou “pobres em espírito” em outras versões).

Parece que, diante dessa ampliação, Mateus deseja explicar – característica didática própria deste evangelista – que não se trata apenas da falta do elemento material, antes trata-se daqueles cuja pobreza atinge seu fundo mais íntimo e que, portanto, contam com Deus.

Segundo Marconcini (2007, p.133) esta bem-aventurança em Mateus é característica do perfeito discípulo, uma vez que este se considera pobre diante de Deus, pobreza que é expressa nas declarações seguintes: “aflição que recebe consolação, mansidão que abre o coração das pessoas, fome e sede da vontade de Deus que será saciada, bondade que terá recompensa, reta intenção no agir capaz de levar a ver a Deus”. Ser pobre até no íntimo é reconhecer que é preciso receber de Deus.

Os materialmente pobres são alvo da atenção de Lucas na escrita do evangelho, e a primeira bem-aventurança é dirigida a eles de maneira direta, evitando qualquer tipo de ambiguidade por parte daqueles leitores que não estivessem familiarizados com o uso judaico (DUPONT, 1973, p. 300). Portanto, Lucas se refere aos pobres reais, destituídos de condições materiais e, desta forma, carentes da intervenção divina, aqueles que esperam receber de Deus.

Além disto, percebe-se que Mateus usa “reino dos céus” (repetido na primeira e oitava bem-aventurança) e Lucas “reino de Deus”. No entanto, são termos equivalentes. Mateus apenas evidencia o costume de evitar a pronúncia do nome divino (DUPONT, 1973, p.300).

Os que choram (Mt 5.4 e Lc 6.21b) também são contemplados no texto de Is 61.1,2 e podem ser colocados junto aos pobres. Em Mateus, aqueles que choram (afligidos ou entristecidos em algumas versões) sofrem como aqueles que estão enlutados e precisam receber conforto, são carentes e desejosos da consolação divina. Os que choram já perceberam que não há no mundo algo que lhes preencha o coração de maneira eficiente, eles precisam e anseiam pela verdadeira consolação que só pode vir do alto, de Deus.

Lucas não usa o termo “consolo” para responder aos que choram, mas declara que haverão de rir. Neste evangelho, Jesus contrasta o choro de “agora” com o júbilo de depois, uma promessa de alegria futura, cujo sentido escatológico será destacado em outra seção. Carson et al. (1997, p. 148) explicam que tal menção ao riso é característica em Lucas, segundo os autores “Lucas é um evangelho de cântico e júbilo. É a Lucas que devemos a preservação de alguns dos grandes cânticos cristãos como os de Maria, Zacarias e Simeão. Lucas apresenta mais ocorrências de palavras que falam de regozijo do que qualquer outro livro no Novo Testamento”.

Os famintos (Mt 5.6 e Lc 6.21a) estão incluídos na bem-aventurança que, em Mateus, pode ter sido influenciada pelo Sl 107.5,8,9. Assim como na primeira bem-aventurança, Mateus parece ampliar o que está registrado em Lucas, incluindo a “sede” e a categoria “de justiça”.

O salmo citado acima envolve “fome e sede”, uma associação comum na linguagem bíblica, sobretudo no tema profético que parece servir de referência à bem-aventurança em questão: Is 49.10, Is 65.13 (DUPONT, 1973, p. 318). Mateus mantém a leitura da tradição judaica.

No esforço didático de Mateus, o termo “justiça” é empregado com frequência e com um sentido que não encontra eco na concepção atual de justiça social, mas indica a nova realidade da fé cristã em continuidade com a justiça da fé judaica. A justiça que vem de Deus

consiste na genuína preocupação com o bem de todos, uma vez que somente Deus pode ser justo de maneira plena e gratuita. O discípulo de Jesus anseia por este tipo de justiça e também pode ser instrumento dela ao abandonar o senso de justiça própria, auto-suficiente (KONINGS, 1974, p. 46). Cumpre destacar que, como se trata de uma justiça específica, definida, mais adequado seria dizer “fome e sede da justiça” e não “fome e sede de justiça” conforme a versão ACF utilizada neste trabalho.

Portanto a fome em Mateus é metafórica, indica uma disposição interna e o termo “justiça” reforça o alcance moral da bem-aventurança.

Lucas, por sua vez, segue o mesmo sentido direto que usou para se referir aos pobres. O evangelista aborda a fome real, a carência de alimento para a vida física. Além disto, novamente contrasta o que este artigo tratará em outra seção: o agora e o depois. Os que carecem de sustento, que não têm condições de prover para si mesmos, aguardam o recebimento, alguma intervenção que lhes sacie a fome.

2.2 A bem-aventurança paralela “longa”

Os injuriados por causa de Cristo (Mt 5.11,12 e Lc 6.22,23) são abordados de forma direta por ambos evangelistas. No entanto, este tipo de direcionamento rompe com a estrutura seguida por Mateus até então. No esquema de Mateus, Jesus fala dos bem-aventurados, mas na última declaração se dirige diretamente aos discípulos que o ouviam.

Mateus destaca três tipos de maus tratos dos quais os discípulos serão alvo por seguirem Jesus: injúria, perseguição e calúnia. O evangelista retoma a ideia da bem-aventurança precedente, dos que sofrem “perseguição por causa da justiça” (Mt 5.10). Porém, cumpre observar que, embora os “perseguidos por causa da justiça” guardem estreita ligação com o tema dessa bem-aventurança, eles não encontram paralelo em Lucas e serão tratados na matéria própria a Mateus.

Dupont (1973, p. 326) percebe em Lucas, uma progressão nos maus tratos sofridos pelos que seguirem o Filho do homem: ódio, separação, injúria e rejeição. Desta forma, o evangelista parece descrever com maior detalhe o que significa a perseguição que se levantará contra os discípulos.

E finalmente, tanto Mateus quanto Lucas mostram que este tipo de perseguição era esperado tendo em vista a experiência anterior dos profetas. Além disto, ambos fazem menção da recompensa que aguarda tais bem-aventurados sofredores no céu.

2.3 As bem-aventuranças próprias de Mateus

Os mansos (Mt 5.5) parecem evocar o Sl 37.11 e trata de pessoas que acreditam no emprego de outro tipo de força que não a física, mas a proveniente do amor. Entre os judeus do tempo de Jesus havia aqueles que não esperavam um reino messiânico instaurado com base na força armada e violenta, pelo contrário, tratavam de esperar tal reino com paciência, servindo ao Senhor de maneira fiel, humilde e amorosa (KONINGS, 1974, p. 44).

A mansidão não pode ser rapidamente associada à fraqueza, pois pode ser usada para se referir àqueles que mantêm sua força sob controle. Os mansos são aqueles que não contam com o mérito de sua própria força, mas sua confiança e amor a Deus os fazem herdeiros do que realmente tem valor, daquilo que não pode ser conquistado com luta, mas é dádiva de Deus, expressão de sua vontade (MEISTER, 2006, p.50).

Os misericordiosos (Mt 5.7) apontam para uma qualidade própria de Deus. Konings (1974, p. 49) evidencia seu significado em hebraico: “as entranhas”, relacionando a qualidade da misericórdia como o amor materno de Deus para conosco.

Observa-se a ligação entre a abertura e o encerramento desta bem-aventurança em particular, os misericordiosos “alcançarão misericórdia”. Não há aqui, o mesmo paradoxo observado nas demais bem-aventuranças, mas aquele que mostra misericórdia de um lado, a encontrará de outro. Portanto, como qualidade de Deus, aquele que a demonstra reflete o que é próprio de seu Senhor. A misericórdia pode parecer contraditória à justiça, porém, no Reino de Deus, constitui um importante aspecto da justiça divina, não é um mero sentimento de piedade, nem uma atitude de “não julgamento”, mas uma prática ativa que espelha a atitude do próprio Deus (MEISTER, 2006, p. 69).

Os limpos de coração (Mt 5.8) encontram eco no Sl 73.1 e expressam aqueles que não enxergam a vida com ambiguidade, mantendo a mente (coração) livre de preocupações autocentradas que acabam por contaminá-lo e desviá-lo para seus próprios anseios e cobiça. Este coração límpido permite que se enxergue a Deus, estas pessoas “verão a Deus”, uma dádiva do Reino dos céus, elas estão livres para ver aquilo que elas já refletem nesta vida.

Os pacificadores (Mt 5.9), os artífices da paz reforçam que o Reino de Deus não se dá pela força bélica, a paz de Deus não é construída por mãos humanas. Meisters (2006, p. 80) explica:

Paz (*shalom*) é assunto da competência de Deus. Paz, salvação e justiça podem provir unicamente dele. A paz da qual fala a Bíblia sempre é vinda de Deus. A paz é assunto exclusivo e intrínseco a Deus. Por um lado, significa ser integralmente são (de corpo, alma e mente), por outro, é expressão da comunhão com Deus e com as pessoas.

Os que se colocam a serviço da paz são colaboradores de Deus e serão chamados seus filhos, uma vez que estão alinhados com o propósito divino. Assim como os mansos, entendem que esta paz procede do alto e não depende de esforços e projetos do homem.

Finalmente, **os que sofrem perseguição por causa da justiça** (Mt 5.10) não encontram paralelo em Lucas, mas segundo Dupont (1973, p. 319) são inseparáveis da bem-aventurança “longa” descrita anteriormente (Mt 5.11,12). Como a justiça de Deus se identifica com o “evento Jesus” (KONINGS, 1974, p. 48), esta bem-aventurança proclama a felicidade daqueles que forem perseguidos por causa de Cristo. O uso do “reino dos céus” nesta penúltima bem-aventurança assim como na primeira, parece próprio da composição semítica, onde o fim de uma narrativa reencontra o início. Além disto, facilita a transição para uma bem-aventurança direcionada aos discípulos ali presentes, rompendo com o esquema anterior (DUPONT, 1973, p. 320).

Jesus não se refere a todo tipo de perseguição, mas a define, ele se dirige aos perseguidos por serem seguidores de Cristo, por serem colaboradores de Deus, por viverem para tornar visível o Reino, e isto traz incômodo que resulta em perseguição. Bonhoeffer (2002, p. 38) acrescenta que “com essa bem-aventurança, Jesus contesta veementemente a errônea timidez daqueles cristãos que evitam todo sofrimento por uma causa justa, boa e verdadeira”.

2.4 As advertências de Lucas

Alguns autores não incluem as quatro advertências registradas em Lucas no texto das Bem-aventuranças, no entanto, acredita-se importante mencioná-las uma vez que se contrapõem às quatro declarações de bem-aventurança descritas pelo evangelista.

Conforme observado anteriormente, Lucas trata dos pobres e esfomeados reais, dos que choram pelos obstáculos da vida real. Segundo Neves (2002, p. 121), o contraste oferecido pelas advertências reforça a ideia de que Deus está com estes não apenas no porvir, mas já nesta vida. Aqueles aos quais Jesus dirige os “ais” já receberam, nesta vida, o que queriam, aquilo que humanamente julgavam ser motivo de felicidade, mas não estava alinhado à visão de Deus. A riqueza, a fartura, a preocupação em manter a boa imagem diante

dos homens, podem alienar o homem, tornando-o escravo, impedindo-o de ouvir a mensagem do Reino de Deus (MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 331).

Os ricos (Lc 6.24), ao considerar a riqueza como valor maior e mais precioso, já aqui desfrutam da “consolação” que ela pode trazer, mas que se limita a esta vida, tal consolação não vale para a eternidade com Deus. **Os que estão fartos** (Lc 6.25a) não poderão reter sua fartura para sempre, ela só vale para esta vida. De igual forma **os que agora riem** (Lc 6.25b), não terão iguais motivos para se alegrarem ao perceberem que seus motivos humanos para a felicidade excluem o Reino e, portanto, não perdurarão. E, finalmente, **os que contam com boa reputação entre os homens** (Lc 6.26), que deles recebem glória, sem considerar a glória de Deus, que buscam estar bem com todos, são comparados aos falsos profetas que profetizavam aquilo que o povo queria ouvir e não o que precisava ouvir.

As advertências lucanas constituem aspecto importante de seus registros para os que vivem em uma sociedade materialmente farta. Ele destaca, em outras passagens, advertências contra as riquezas. Carson et al. (1997, p. 147) declara que “Lucas está longe de aceitar uma estrutura social em que as riquezas são valorizadas e a pobreza é desprezada”, pelo contrário, ele mostra que “Deus tem uma maneira toda especial de transtornar nossas distinções sociológicas e de encontrar seus santos em lugares impensados”.

3 Bem-aventuranças: conceito, paradoxo e escatologia

Passemos à explicação da origem do termo, suas traduções mais comuns, e as características que envolvem o conceito bíblico neotestamentário de bem-aventurança, sobretudo na questão do paradoxo e da escatologia.

O termo grego *makários* consiste em uma palavra poética derivada de *mákar* usada, geralmente, para se referir aos deuses (*hoi mákares*). Tal palavra expressa a felicidade transcendente, uma vida livre dos cuidados, labores e finitude próprios deste mundo. *Mákar* é empregado para se referir ao homem envolvido por tal estado de benção, como os deuses. Os sinônimos comuns a este termo são *ólbios* em referência à felicidade humana estritamente conectada às posses; e *eudaímon* que denota a pessoa virtuosa, que busca diligentemente a felicidade (HAUCK, 1975, p.363).

A partir do termo grego *makários* deriva-se *makarismos*, forma também empregada em referência às bem-aventuranças. Segundo Carter (2006, p. 413) *makários* é usado, com frequência, para designar bênçãos dirigidas aos humanos em contraste com o vocabulário utilizado para bendizer a Deus. Além disto, o autor acredita que o termo, embora se valha de

equivalentes como “bem-aventurado”, “bendito”, “feliz” sua compreensão seria beneficiada por uma frase que expressasse a perspectiva teológica central envolvida no termo: “Deus se agrada quando...” ou “O favor ou aprovação de Deus repousa sobre aquele que...”.

O equivalente hebraico do termo no Antigo Testamento é *asher* (“bendito”, “abençoado”) e dentre as mais de quarenta bem-aventuranças existentes no Antigo Testamento, o ponto central envolvido na constatação de “ser abençoado” reside em atitudes que expressem o reconhecimento de Deus como Deus e se manifestem na prática da vida diária (CARTER, 2006, p. 413).

Embora as “bem-aventuranças” permeiem tanto o Antigo quanto o Novo Testamento, alguns estudiosos procuram investigar semelhanças e diferenças no uso do termo em ambos os textos.

Na Alemanha da segunda década do século XX surgiu entre a comunidade judaica um movimento desejoso de uma tradução da Bíblia que não seguisse a mesma direção da efetuada por Lutero, cujo cunho marcadamente cristão se destacava. O filósofo e teólogo judeu Martin Buber (1878-1965) iniciou tal empreitada destinada a produzir uma tradução que restituísse as características hebraicas ao texto bíblico em alemão (CARVALHO NETO, 2004, p. 106).

Lapide (1986, p.31) observa que Martin Buber, em sua versão, buscava descobrir se havia correspondência entre o termo “bem-aventurado” usado no Sermão da Montanha e aquele usado pelo Salmista logo no início do saltério (Sl 1.1) bem como em diversos outros capítulos. De fato, é possível verificar como algumas bem-aventuranças evocam as promessas presentes nos Salmos: Os que choram e receberão consolo (Mt 5.4) encontram eco na proximidade do Senhor dos que têm coração quebrantado e são contritos de espírito (Sl 34.18) ou na colheita alegre que desfrutarão os que semearam entre lágrimas (Sl 126.5); os puros de coração que verão a Deus (Mt 5.8) podem se ligar aos que têm mãos inocentes e coração puro e, por isso, podem subir ao monte do Senhor (Sl 24.3, 4); e os mansos herdeiros da terra (Mt 5.5) também se encontram no Sl 37.11.

Lapide (1986, p.32) sugere que o grego *makários* (ou mesmo o latim *beatus*) não represente a tradução mais precisa do hebraico *ashré*. De igual forma, afirma que traduções como “parabéns” e “felicidades” assim como o inglês “*blessed*” também não são as mais adequadas. O mais próximo do sentido original, afirma o autor, seria o “*happy*” empregado na *New American Bible*.

Lapide (1986, p. 33) cita o prefácio do Saltério onde Martin Buber explica:

O salmista exclama: Ah, que felicidade a do homem... (*oh, das glück des mannes...*). Não é isto nem desejo, nem promessa; não se trata de saber se o homem mereceu a felicidade ou se possa nutrir a certeza de ser feliz, quer nesta vida terrestre quer numa outra futura, mas é uma exclamação jubilosa e uma constatação animada: como é feliz este homem! Na exclamação que transcende essencialmente o tempo, é como que absorvida a bipartição entre o agora e o depois: Atendei! Aqui existe uma fortuna secreta, escondida pelas mãos da própria existência, que compensa e supera qualquer infortúnio.

Na língua portuguesa, os *makarismos* geralmente são traduzidos como “bem-aventuranças”, tendo como sinônimo a “felicidade”. De igual modo, os dois termos mais utilizados para tradução de *hoi makárioi* são “bem-aventurados” e “felizes”.

Segundo Hauck (1975, p.365) as bem-aventuranças do Antigo Testamento são comuns na literatura sapiencial e constituem a sabedoria prática. Ele destaca que sabedoria e piedade procedem de Deus. Portanto, mesmo nos versículos em que a observância das exigências legais pareça constituir a base das bem-aventuranças não se pode introduzir a ideia de recompensa. Destaca-se o reconhecimento do estar em Deus, a recompensa está no caminhar certo, não é um prêmio a ser recebido depois.

As bem-aventuranças presentes no Novo Testamento, por sua vez, se encontram no contexto da proclamação escatológica. Por isto, a maior parte das ocorrências está nos sinóticos (das 50 ocorrências 13 e 15 se acham em Mateus e Lucas respectivamente) e em Apocalipse.

Por causa de sua motivação escatológica, a bem-aventurança no Novo Testamento surge como uma interpelação ou uma instrução de caráter profético-apocalíptico. E em contextos assim, segundo Strecker (1998, p.128), o termo arcaico “bem-aventurado” representa uma tradução mais apropriada do que “feliz”. O “bem-aventurado” sugere que a “ventura” é boa, mesmo que custe. O “feliz” parece romantizar a caminhada sem levar em conta as dificuldades que nela existem.

Tendo buscado a origem, uso no texto bíblico e as traduções mais comuns da terminologia grega relacionada aos *makarismos*, a atenção é agora dirigida ao conceito e características envolvidas nas Bem-aventuranças pronunciadas no Sermão da Montanha.

As Bem-aventuranças presentes nos sinóticos podem ser encaradas como declarações acerca dos cidadãos do Reino de Deus – os bem-aventurados (*hoi makárioi*) – que constataam a realidade da intervenção do favor divino que já pode ser desfrutado em alguma medida nesta vida, mas que o será plenamente no futuro de Deus. Tais declarações, pronunciamentos, não procedem de situações terrenas favoráveis, nem da disposição interna ou mérito das pessoas, mas do próprio Deus, elas vêm do alto, suprir aqueles que carecem receber o que lhes é dado,

acatar a bem-aventurança que a seu respeito é declarada como fato, ainda que as circunstâncias ou seu próprio íntimo afirmem o contrário. Esta é uma primeira aproximação do conceito, a discussão a seguir permitirá a visualização sob outros ângulos.

As Bem-aventuranças contêm paradoxos que carregam consigo uma inversão de todos os valores costumeiros. As declarações feitas a respeito daqueles que podem se considerar cidadãos do Reino de Deus encerram um poder que reside em sua inversão dos valores humanos (HAUCK, p. 368).

Humanamente, não se espera que os pobres, enlutados, famintos e perseguidos, enfim, que estes desafortunados sejam declarados bem-aventurados. Esta lógica do Reino de Deus inverte a lógica humana que considera haver felicidade exatamente no oposto. Os mansos, puros de coração, pacificadores são tidos como criaturas ingênuas cujo trabalho árduo nem sempre é proporcional aos poucos resultados. No entanto, no Reino de Deus, serão os herdeiros da terra, verão a Deus e serão chamados seus filhos. O paradoxo presente nas Bem-aventuranças faz delas não apenas declarações de boa ventura, mas também de força e fé, na medida em que os bem-aventurados se encontram – ou se encontrarão – em situações de fragilidade, mas se fortalecem na garantia de superação. As Bem-aventuranças resultam em encorajamento para os discípulos de Jesus, bem como em testemunho e convite para a multidão.

O paradoxo das Bem-aventuranças as reveste de força, no entanto, ainda há outro aspecto a ser considerado: a qualidade escatológica destas declarações. É possível constatar, sobretudo em Lucas, que elas consistem mais em uma consolação escatológica. Àqueles que se encontram sob determinadas circunstâncias (pobres, famintos, os que choram, os odiados) são prometidas as bênçãos do Reino de Deus (HAUCK, 1975, p.398). Em Mateus, sublinha-se mais a conexão entre a maneira de viver e o que os aguarda no porvir. No entanto, não há como fazer uma distinção material entre a forma adotada por Lucas e a de Mateus. Importa saber que as Bem-aventuranças não podem ser vistas apenas como intimações ou consolações relacionadas ao futuro, elas veem o presente à luz do futuro. Becker (1981, p. 299) reforça tal raciocínio afirmando que a natureza futurista das Bem-aventuranças não pode ser vista apenas no sentido do consolo e da recompensa que se segue, mas “o futuro prometido sempre exige uma alteração radical do presente”. O aspecto escatológico é uma presença antecipada e não uma recompensa futura, é a plenitude escondida daquilo que os fiéis já estão vivendo.

Becker (1981, p. 299) afirma que:

Previamente, as bem-aventuranças eram vistas como veículo para transmitir as virtudes que Deus ordena aos homens, agora, porém, fica claro que frases tais como “humildes de espírito”, “os que choram”, “os mansos”, “os que têm fome e sede de justiça” são meramente aspectos diferentes da atitude para com um mundo que chega perto do fim, uma atitude de esperança e paciência duradouras. (...) Os pronunciamentos escatológicos se distinguem dos apocalípticos pelas suas declarações paradoxais e pelo fato de ser este Reino de um Deus vinculado com a vida e mensagem de Jesus. A salvação que aqui se anuncia depende do reino vindouro de Deus o qual, por sua vez, é inseparável daquele que o traz.

Portanto, nas declarações de bem-aventurança, presente e futuro se relacionam, e isto fica ainda mais claro na versão de Lucas ao usar a palavra “agora” (*nyn*) para sublinhar tal relacionamento.

Tendo abordado as principais características pertinentes às Bem-aventuranças, vamos destacar, a seguir, algumas observações acerca do hedonismo contemporâneo.

4 “Ser feliz: o credo contemporâneo”

Com a frase que dá título a esta seção, Almeida (2006, p. 128) inicia sua reflexão acerca do hedonismo contemporâneo, ele diz: “há um novo credo vindo do Oeste e da ciência pregando a todo tempo: o dever de ser feliz”. Pronunciamentos do tipo: “você merece ser feliz!”, “você tem o direito de ser feliz!”, “sem medo de ser feliz”, “lugar de gente feliz!”, “faça aquilo que lhe deixa feliz!” parecem ser a palavra de ordem do sujeito social contemporâneo.

A lógica do consumo e do entretenimento encontra, neste cenário, terreno fértil. Associa-se, conforme os estudos de Baudrillard (1995), as posses ao bem-estar, o que resulta na mensuração da felicidade pelos benefícios provenientes dos bens e serviços consumidos. As propagandas comerciais, valendo-se deste discernimento, não vendem produtos, mas sim estilos de vida, sensações positivas, promessas de uma vida melhor e mais feliz. Entretanto, embora as “promessas” sejam para todos, não se pode dizer o mesmo do acesso, nisto reside a perversidade da lógica do consumo, todos “têm direito”, mas nem todos podem possuir.

A palavra “feliz” no contexto atual traz consigo uma carga de expectativas que não pode ser ignorada. Tendo a felicidade como “direito” ou elevada à categoria de “necessidade básica”, torna-se louvável qualquer empreendimento para conquistá-la. Certamente, a busca pela felicidade não é novidade na história humana, a questão atual reside na ênfase exacerbada no sentimento ou estado emocional, gerando o que Almeida (2006, p.109) chama de “cultura de sensações”. Além disto, o subjetivismo característico do sujeito moderno e pós-

moderno faz com que o conceito de felicidade flutue ao sabor dos apetites individuais, reduzindo a busca pela felicidade à mera busca pelo prazer, por situações que gerem um estado emocional positivo com pouca ou nenhuma conexão com escolhas éticas. Desta forma, contanto que o indivíduo se sinta feliz, a reflexão acerca dos meios empreendidos parece não ter tanta importância (MYERS, 2012).

No entanto, Myers (2012) observa que a concepção de felicidade como um projeto do tipo “faça você mesmo” não tem produzido pessoas mais felizes, pelo contrário, o imperativo da felicidade e sua busca desenfreada têm mascarado uma legião de pessoas exaustas e infelizes. Faz sentido quando se pensa no outro lado do credo da felicidade, ele se impõe de tal forma que o sofrimento e toda ideia a ele relacionada deve ser evitada, interdita, apaziguada e, sempre que possível, medicada. Almeida (2006, p. 129) explica que “neste contexto, toda tristeza é vergonhosa, injustificada e, sobretudo, patológica”.

Buscar a felicidade e evitar o sofrimento acaba por fazer com que o contato com a realidade fique cada vez mais insuportável, pois não se pode subtrair o sofrimento da equação da vida sem evitar, com tal atitude, a própria vida. O resultado é a apatia que mina a capacidade de enfrentamento das experiências dolorosas. A superação do sofrimento, portanto, parece dar início a um novo ciclo de busca de experiências que devolvam as sensações individuais de felicidade. Cumpre destacar neste ponto que tal individualismo somado ao ideal hedonista esgarça a visão do coletivo e, assim, a apatia também se estende ao âmbito das relações sociais, gerando conformismo diante da injustiça e impedindo a participação solidária e engajada (SÖLLE, 1997, p.46).

Conclusão

Afinal, quais as implicações do ideal hedonista contemporâneo no entendimento das Bem-aventuranças e até mesmo sobre a escolha tradutória do termo “feliz” para descrever os bem-aventurados? Um resumo das principais observações acerca das Bem-aventuranças servirá de auxílio na busca por uma resposta.

Em primeiro lugar, as Bem-aventuranças não podem ser separadas daquele que as comunica, são, portanto, declarações que procedem do alto, não pertencem à categoria das coisas terrenas. Tais pronunciamentos envolvem uma constatação acerca do cidadão do Reino de Deus: ele é bem-aventurado. Diante de Deus, tudo que este cidadão do Reino pode fazer é receber.

Além disto, as Bem-aventuranças envolvem um paradoxo: são bem-aventurados aqueles que, na lógica humana, não têm razão para tanto: os pobres, famintos, enlutados, perseguidos, odiados. As declarações de bem-aventurança também carregam uma dimensão escatológica expressa pela tensão entre o “já” e o “ainda não”. Em sua adesão a Cristo, o bem-aventurado recebe, mas também aguarda e nisto os macarismos também podem ser entendidos também como promessa. O discípulo já desfruta das bênçãos divinas, mas também aguarda pela plenitude. Mais do que promessas as Bem-aventuranças soam aos ouvidos do cidadão do Reino como uma garantia que se baseia na fidelidade daquele que as pronuncia.

Finalmente, declaradas aos discípulos, as Bem-aventuranças ensinam o que se espera do cidadão do Reino: que tenha fome e sede de justiça, que seja pobre em espírito, manso, misericordioso, puro de coração, promotor de paz (versão mateana), que não esteja sob o senhorio das posses e nem da aprovação alheia (advertências da versão lucana). Tendo a multidão envolvida no cenário da declaração aos discípulos, as Bem-aventuranças também representam um convite ao seguimento do Jesus, à colaboração como artífice do Reino, tornando-o visível.

O termo “feliz” não representa uma escolha tradutória totalmente inadequada para “bem-aventurado”. Porém, importa saber que o que este termo significa para o homem e a mulher de hoje. Tal termo evoca um estado emocional correspondente, uma sensação de bem-estar, é preciso sentir-se feliz para saber-se feliz. Algumas situações descritas nas Bem-aventuranças não suscitam o sentimento de felicidade. No entanto, o bem-aventurado é feliz não porque se sinta assim, mas porque Deus o declara como tal. *Hoi makáριοι* tem a ver com uma declaração de fora e não com uma constatação que vem de dentro. Portanto, ao ler “felizes os que choram, porque serão consolados” não se pode pensar ou esperar que os que choram se sintam felizes. A questão não está no sentimento, e isto precisa ser entendido para não abrir espaço à frustração. Na lógica do Reino não é preciso sentir para crer, mas crer na declaração de bem-aventurança proclamada por Deus e, a partir daí, experimentar a felicidade. O cidadão do Reino é guiado pelo que crê e não pelo que sente.

O uso do termo “feliz” pode implicar na expectativa irreal de que, juntamente com a declaração de bem-aventurança, venha o sentimento correspondente. As Bem-aventuranças são constatações que não dependem do estado emocional.

O bem-aventurado é feliz, mas não nos termos do que atualmente se entende como feliz. E não poderia ser de outra forma, pois a busca pela felicidade por parte do cidadão do Reino segue a lógica do Reino de Deus e não outra. A lógica paradoxal do Reino de Deus inverte os valores humanos acerca da felicidade. Quando parece se estar diante de um infeliz

na lógica humana, Deus o declara feliz. Onde os olhos humanos veem fracasso, os olhos da fé contemplam sucesso.

O bem-aventurado se empenha em tornar visível o Reino de Deus mesmo diante das dificuldades, as experiências dolorosas – pobreza, choro, fome, perseguição – não minam seu engajamento. O feliz contemporâneo pode não abrir espaço para tal engajamento, uma vez que ele deseja negar, anestésiar e se, possível, evitar o sofrimento. Sölle (1997, p. 10) afirma:

Somente os sofredores atuarão, por iniciativa própria, na eliminação de situações em que seres humanos ficam expostos a sofrimentos evitáveis e destituídos de sentido, como os relacionados com a fome, a opressão, a tortura.

A concepção contemporânea de felicidade pode minar tanto o enfrentamento das dificuldades quanto o engajamento em prol do outro.

Finalmente, a reflexão escatológica não encontra acolhida na mentalidade forjada pelo credo hedonista. O sentido escatológico presente nas Bem-aventuranças aponta para o futuro, quando serão plenamente realizadas, e isto confere dinamismo e esperança ao tempo presente. Ainda que o bem-aventurado experimente os efeitos da obra da graça de Deus aqui nesta vida, existe a alegria plena e definitiva que o aguarda no céu. E é este olhar na eternidade que faz com que o seguidor de Cristo entenda o quão bem-aventurado é, sua alegria não é feita apenas de pequenos momentos de felicidade interna, mas de algo eficiente e definitivo que o aguarda. E isto contrasta com o anseio moderno de felicidade “aqui e agora” que parece não permitir o adiamento da satisfação.

Portanto, o emprego de “bem-aventurado” parece conferir dinamismo às declarações de Jesus, indicando uma caminhada que, não obstante as dificuldades, avança rumo à plenitude. Por outro lado, o termo “feliz” é estático e pode não estar alinhado com a perspectiva teológica envolvida nas bem-aventuranças que são centradas em Deus e não no homem, e permitem a redescoberta de uma visão mais rica da felicidade humana.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BECKER, U. Bem-aventuranças. In: BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1981. p. 297-300.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. Beatitudes. In: SAKENFELD, Katharine. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. 2006. p. 413-415.

CARVALHO NETO, Geraldo Luiz de. Haroldo de Campos e Martin Buber como tradutores bíblicos: semelhanças e diferenças analisadas à luz da teoria da relevância. *Cadernos de tradução*, Santa Catarina, v.2, n.16, p. 105-128. 2005.

DUPONT, Jacques. *Le beatitudini*. Roma: Edizioni Paoline, 1973.

HAUCK, F. Makários, makarízo, makarismós. In: KITTEL, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1975. p. 363-370.

KONINGS, Johan. *Jesus nos evangelhos sinóticos*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1974.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LAPIDE, Pinchas. *O sermão da montanha: utopia ou programa?* Petrópolis: Vozes, 1986.

MARCONCINI, Benito. *Os evangelhos sinóticos*. São Paulo: Paulinas, 2007.

MEISTER, Sabine. *O sermão do monte e as bem-aventuranças: como compreender hoje*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodriguez. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: AM Edições, 1994.

MYERS, Ken. The pursuit of happiness. Disponível em: <www.lingonier.org/learn/articles/pursuit-happiness>. Acesso em 12 jun. 2012.

NEVES, Joaquim Carreira das. *Evangelhos sinóticos*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 1996.

STRECKER, G. Makários. In: BALZ, Horst; SCNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998. p. 126-135.

GT 11: RELIGIÃO, ARTE E LITERATURA

Coordenadores

Prof. Dr. Joe Santos – PUC/RS

Prof. Doutorando Alex Villas Boas – PUC/SP

Ementa

O GT propõe refletir sobre o tema central “Mobilidade religiosa: linguagens – juventude - política” a partir das novas linguagens e racionalidades possíveis do mundo da arte e da literatura, religiosa ou não, na medida em que arte e religião possuem uma centralidade antropológica, e de per si, uma missão sensibilizadora tanto à responsabilidade quanto à inventividade social.

A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DO SAGRADO EM C.S. LEWIS

*Alessandro Garcia da Silva**

Resumo

C.S. Lewis é reconhecidamente um dos autores cristãos de maior apelo popular do século XX. Escreveu obras de fantasia e ficção científica, livros devocionais, obra de apologia, além é claro, de sua produção acadêmica. A obra deste autor é profundamente influenciada por sua experiência cristã única. Lewis, em sua trajetória até o cristianismo, passou por diversas etapas. Foi ateu, panteísta, idealista, teísta e por fim cristão. É importante notar que todo seu trajeto é marcado pela tentativa de repetir uma experiência que vivenciou poucas vezes em sua vida e que denominou alegria. A alegria, tal como pensada por C. S. Lewis, pode ser considerada uma experiência estética que desperta um desejo pelo infinito. Em diversas de suas obras este conceito é mencionado, no entanto é melhor explicitado em suas duas autobiografias, *Suprised by Joy* e *The Pilgrim's Regress*. O objetivo do presente trabalho é expor e aprofundar o conceito de alegria a partir dos dois relatos biográficos mencionados e, a partir de experiência de C. S. Lewis, apontar relações entre a experiência estética e o desejo pelo infinito.

Palavras-chave: Alegria, C.S. Lewis, Desejo, Estética, Fantasia

Introdução

O presente trabalho intenta analisar o caminho empreendido por C. S. Lewis até o cristianismo a partir de suas duas autobiografias. O principal objetivo desta análise é a melhor compreensão do conceito de “alegria” tal como formulado por este autor. Este conceito é importante na medida em que é ele que funciona como linha mestra para a leitura que Lewis faz da própria vida e experiência cristã.

Um estudo do caminho de Lewis até o cristianismo tal como relatado por ele é interessante por diversos motivos. O primeiro é que nesse itinerário Lewis dialoga com autores e ideias fundamentais para a constituição do mundo contemporâneo. A explicitação desse diálogo pode dar pistas para os diálogos existentes hoje entre o cristianismo e vários outros campo, como o científico e o filosófico, por exemplo.

Outra razão importante, é a relação entre a experiência mística e a experiência estética contida na literatura de fantasia. A leitura dos mitos nórdicos, de contos de fadas e de autores como George Mcdonalds são pontos importantes do caminho de Lewis até o cristianismo. E

* Mestre em sociologia; Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). algasi3@hotmail.com

mais: a partir de sua experiência pessoal este autor elabora uma verdadeira teologia da imaginação e/ou da fantasia.

Toda a produção de Lewis é bastante autobiográfica, no sentido de que muitas das suas inquietações teológicas, existenciais ou filosóficas são expressas em seus textos. Talvez muito de seu sucesso esteja ligado a esta forma viva de comunicar suas crenças. Para isso muito colaboram seu estilo que utiliza bastante a primeira pessoa do singular e que fala muitas vezes em um tom quase professoral, pressupondo dúvidas e críticas que o leitor por acaso possa levantar. É interessante notar também que pelo menos dois livros de Lewis são escritos tendo a carta como gênero literário.

Em dois livros, no entanto Lewis busca narrar de forma mais explícita sua conversão ao cristianismo. Tratam-se de *Pilgrim Regress* (O Regresso do Peregrino) e *Surprised by Joy* (Surpreendido pela Alegria). Embora não elabore um paralelo entre cada imagem criada para a história e sua vida, o primeiro livro é claramente uma alegoria das questões e situações enfrentadas por Lewis até a fé cristã. O seguinte trecho deixa bastante claro que a intenção de Lewis ao escrever esta obra não foi falar sobre si, mas mapear os desafios enfrentados por pessoas que podem fazer um caminho semelhante ao seu,

En esta nota, el elemento autobiográfico que hay en John tuvo que ser ressaltado porque el oringen de la oscuridad radicaba ahí. Pero no debe suponderse que todo el libro es autobiográfico. He querido generalizar, no contar mi vida. (LEWIS, 2008, p. 322)

Já no segundo livro, publicado em 1955, oito anos antes de sua morte, C. S Lewis conta de forma mais explícita sua jornada. Busca resguardar pessoas e instituições e cria pseudônimos, mas nesta obra realiza uma biografia um pouco mais tradicional. Embora busque dizer que não está escrevendo suas Confissões é difícil não traçar paralelos entre *Surpreendido pela Alegria* e a obra de Santo Agostinho. Nas duas a busca por algo que não se sabia ser Deus é importante. Em ambas também a beleza desempenha papel fundamental. Assim como o bispo de Hipona, o autor das crônicas de Nárnia também poderia exclamar “tarde Te ameí”.

Estes dois livros serão o principal objeto de análise deste trabalho. A teologia da fantasia de Lewis é abordada em diversas outras obras e colocada em prática na construção da série infantil de Nárnia, no entanto neste estudo busca-se analisar a forma como C.S. Lewis leu a sua experiência da vida que é a base para tal teologia. Cabe ressaltar que embora as obras citadas versem sobre a conversão de Lewis, esta não será analisada em pormenores. A trajetória deste escritor é muito rica e cheia de sutilezas e um estudo apurado da mesma fugiria aos objetivos e as possibilidades presentes. Para os que desejarem um maior

aprofundamento em tal temática, seria interessante a leitura da obra de C.S. Lewis: O Mais Relutante dos Convertidos.

1 Uma breve biografia

C. S. Lewis é um autor bastante conhecido, sendo que seus livros já venderam milhões de cópias em todo o mundo. Na última década adaptações de algumas de suas crônicas de Nárnia foram levadas as telas do cinema, fato que apenas contribuiu para aumentar a popularidade do escritor. Apesar dessa recepção de suas histórias de fantasias, o pensamento e a vida de Lewis ainda são pouco conhecidos no Brasil. Sendo assim, antes da exposição das teses principais deste artigo cabe uma breve apresentação biográfica do autor.

Clive Staples Lewis nasceu na Irlanda do Norte, mas precisamente na cidade de Belfast no dia 29 de Novembro de 1898. Foi o segundo filho do casal Albert e Flora Lewis. A mãe do pequeno Lewis faleceu ainda em sua infância e o menino cresceu distanciado do pai, embora muito próximo ao irmão.

A fé cristã fazia parte da infância de C.S. Lewis, sendo que um de seus avós havia sido pastor. Durante a adolescência, no entanto o distanciamento do cristianismo ocorreu. Embora tal posição tenha se desenvolvido no autor quando ainda muito jovem, engana-se quem julgar que tal posicionamento foi adotado sem reflexão. Apesar de várias razões circunstanciais, como a dificuldade com a oração e a admiração por uma funcionária do colégio onde estudava serem fundamentais em seu distanciamento da religião, Lewis era um leitor inveterado e buscou razões para seu posicionamento em diversos autores. Sobre este ponto David Downing diz o seguinte:

Tendo perdido a fé no período em que estive em Cherbourg House¹, Jack sentiu sua descrença fortalecer-se nos anos seguintes em várias direções. A primeira foi a do eterno dilema que afeta qualquer um que professa uma filosofia da esperança: o problema do mal. Para os cristãos, a pergunta específica é: como poderia um Deus que é todo bondade e todo poder criar e governar um mundo em que há tanto sofrimento e injustiça? Como se essa questão em si não fosse digna de uma contemplação melancólica, o ateísmo adolescente de Jack foi ainda reforçado por suas leituras no campo das ciências naturais e sociais. Das primeiras, adquiriu o senso de que a vida na Terra não passa de uma ocorrência aleatória em um Universo imenso e vazio e que toda a história humana não passa de uma gota no vasto oceano da eternidade. Das últimas, chegou à conclusão de que todas as religiões do mundo, dentre elas o cristianismo, poderiam ser mais bem explicadas não como afirmações da verdade, mas expressões de necessidades psicológicas e valores culturais. (DOWNING, 2006, p. 56)

¹ Jack é um apelido que Lewis deu a si mesmo quando ainda criança. Vários amigos o chamaram assim por toda a vida. (DURIEZ, 2006)

A questão do mal é fundamental em Lewis é interessante, que anos mais tarde ele chega a dizer que viveu uma contradição interna que foi a crença na não existência de Deus e a raiva deste Deus gerada pelo mal no mundo. Em relação à seu contato com as crítica da religião empreendida pelas ciências sociais vale ressaltar que um autor que o marcou profundamente neste momento foi James Frazer que escreveu a obra “O Ramo Dourado”, na qual traça paralelos entre diversas religiões e mitologias. As teses deste autor também terão importância no momento em que Lewis, já com 29 anos, retornar a fé cristã.

Após esse distanciamento do cristianismo Lewis empreendeu uma longa jornada de retorno, tendo tido contato com boa parte das ideias que constituíram o clima intelectual da primeira metade do século XX. Sobre os posicionamentos que adotou antes de sua conversão Lewis destaca os seguintes marcos: “Por el lado intelectual, mi propia evolución había ido del idealismo al panteísmo; y del teísmo al cristianismo.” (LEWIS, 2008, p. 309)

Na sua adolescência Lewis estudou em colégios internos, onde nunca se adaptou muito bem. Por fim seu pai deixou que se preparasse para os exames de Oxford com um tutor particular que o marcou muito para o resto da vida. Com este homem, chamado por ele de velho Knock, diz ter aprendido principalmente a pensar de maneira lógica.

Na juventude esteve em Oxford, local em que viveu e trabalhou por boa parte de sua vida. Um fato que o marcou profundamente foi seu período de serviço no exército durante a primeira guerra mundial. Lewis não fala muito sobre sua experiência na guerra, mas deixa claro que esta o marcou bastante. Ele foi ferido em um dos últimos ataques alemães. Também sobre este ponto a obra David Downing traz detalhes interessantes:

Os primeiros meses e Jack na linha de frente foram relativamente calmos, sem ataques ou contra-ataques na sua seção de combate. Em fevereiro de 1928 ele contraiu a febre das trincheiras e passou todo o mês em um hospital de Le Tréport. Depois de voltar ao batalhão para outras três semanas de relativa calma, Jack foi um dentre as várias centenas de milhares de soldados britânicos e do Commonwealth que suportaram o peso do último ataque dos alemães contra a linha de frente ocidental. Lewis esteve no cenário do combate por três semanas, até 15 de abril, quando uma granada inglesa explodiu acidentalmente, matando o sargento do regimento e ferindo Jack em três lugares: no dorso da mão esquerda, na coxa um pouco acima do joelho e no flanco abaixo da axila. Lewis carregaria consigo essa experiência pelo resto da vida – até mesmo um estilhaço de granada alojado no peito, que não foi removido até 1944, quando parecia deslocar-se perigosamente para perto do coração. (DOWNING, 2006, p. 93).

A conversão de Lewis ao cristianismo chega a termo em 1929 após uma grande conversa com dois amigos, um dentre eles J.R.R. Tolkien (Duriez, 2006) autor do senhor dos anéis. Após sua conversão Lewis produziu uma obra considerável, tanto em qualidade quanto

em extensão e diversidade. Escreveu autobiografias, livros para crianças, ficção científica, livros do que então era chamado “teologia popular”, releituras de mitos, obras acadêmicas.

Embora a biografia de C. S. Lewis seja interessante, neste artigo apenas algumas pequenas pinceladas foram dadas em vista de uma melhor contextualização. O mais interessante na análise da vida deste autor é aquilo que poderíamos chamar de sua biografia intelectual, isto é sua leitura dos grandes temas e autores. Vale dizer também que Lewis lê sua vida desta maneira. Para ele livros são tão ou mais importantes que acontecimentos. E se nesta breve introdução isso pouco trabalhado foi porque tal aspecto será mais explorado durante o trabalho.

2 Um caminho peculiar

O fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX testemunharam a conversão de diversos intelectuais ao cristianismo. Em diversos países este fenômeno ocorreu e muitos daqueles considerados grandes autores cristão do século passado ingressaram na Igreja neste momento.

A guisa de exemplo é válido recordar o caso brasileiro. Jackson de Figueiredo converte-se ao catolicismo em 1918 e tem grande atuação política e cultural. Funda o centro Dom Vital em 1922 e neste centro diversos outros intelectuais encontram um caminho de aproximação com a Igreja. Dois dos mais famosos são Alceu Amoroso Lima, que retorna ao catolicismo em 1928 e Gustavo Corção, cuja adesão ao cristianismo data de 1939. Estes são apenas dois exemplos de diversos outros pensadores que encontraram, após certo percurso intelectual e existencial, o catolicismo como ponto de apoio para elaboração de seu pensamento.

O caso francês também traz exemplos interessantes de intelectuais que aderiram ao catolicismo neste momento. Talvez Peguy e Maritain sejam os casos mais famosos. Na Inglaterra, dentre muitos cabe destacar a grande figura de G.K. Chesterton, que em muito influenciou sua geração.

Um ponto bem interessante é que boa parte destes autores citados são grandes críticos à modernidade. Chesterton, por exemplo, julga a modernidade enlouquecida. Segundo este autor, o mundo moderno não possui um sistema que concilie os antagonismos e o as virtudes que antes estavam em sintonia, hoje se digladiam em exageros parciais. Em Ortodoxia, este autor trabalha este ponto da seguinte maneira,

O mundo moderno não é mau; sob determinados aspectos é até excessivamente bom. Ele está repleto das mais selvagens e desperdiçadas virtudes. Quando um sistema religioso sofre qualquer abalo (como aconteceu com o Cristianismo por ocasião da Reforma), não são apenas os vícios que ficam em liberdade. Os vícios ficam, sem dúvida, à solta, vagueiam livremente e causam imensos danos. Mas as virtudes também andam à solta, vagueiam de modo mais selvagem e causam danos ainda maiores. O mundo moderno está repleto de antigas virtudes cristãs que enlouqueceram. Essas virtudes enlouqueceram porque ficaram isoladas umas das outras e vagueiam por aí sozinhas. Alguns cientistas se preocupam apenas com a verdade, mas a sua verdade é desumana. Da mesma forma, certos humanitários se preocupam unicamente com a compaixão e a sua compaixão (custa-me dizê-lo) é, muitas vezes, falsa. (CHESTERTON, 2001, p. 49).

Lewis, também criticará à modernidade, embora em tom mais brando que Chesterton. Em “Cartas de um diabo a seu aprendiz”, Lewis critica a ruptura com a tradição e a postura de se olhar para os autores passados apenas como objetos de análise e não como uma possível fonte de sabedoria. A quebra entre as gerações é vista para ele como um grande mal. (LEWIS, 2005)

De qualquer maneira, a conversão dos demais autores citados aqui passou bastante pela percepção de certo vazio gerado pela razão instrumental ser considerada princípio de todas as coisas, pela negação da tradição, pelo mito do progresso. Jaques e Raíssa Maritan, por exemplo chegam a fazer um pacto de suicídio, no qual afirmavam que se manteriam juntos se não encontrassem um sentido para a existência. Ancelet-Hustache narra tal episódio vivido pelo casal de pensadores de maneira bastante forte:

Tomam, então, uma solene decisão: a de olhar de frente “os dados do universo infeliz e cruel” a eles proposto; não trapaceariam, porém, não se contentariam com filosofias de substituição. Durante algum tempo continuariam a esperar que a vida lhes revelasse seu verdadeiro sentido. Se a experiência não desse resultado, restava-lhes a liberdade da recusa: o suicídio. (ANCELET-HUTACHE, 1967, p.178).

Esta angústia não existe em Lewis. Ele não chegou ao cristianismo pela crítica da modernidade ou pelo vazio existencial gerado pelas instituições desta. Seu caminho foi distinto. Em diversas de suas páginas ele diz explicitamente que não desejava se tornar cristão. Preferia um mundo sem Deus no qual não havia nenhuma interferência externa.

É interessante notar que em *Surpreendido pela Alegria* há poucas referências à situação política e econômica do mundo, a exceção da primeira guerra mundial. Há, por outro lado referências aos relacionamentos pessoais e mais ainda a livros e autores que o marcarão. Além disso, algo do que Lewis muito fala e frisa como importante para sua compreensão de sua vida e conversão é a “vida imaginativa”.

Ao iniciar a narrativa de sua vida Lewis deixa claro que um dos aspectos a que mais dará a atenção será a imaginação. Várias páginas de *Surpreendido pela Alegria* são dedicadas à “Terra dos Bichos” e à “Boxen”, reinos fictícios criados por Lewis e seu irmão na infância e aos quais se dedicaram durante anos. Como a intenção de Lewis em *Surpreendido pela Alegria* não é dar detalhes de sua vida mas narrar sua estrada até a fé cristã, esta ênfase desde o início chama bastante a atenção de qualquer um que se detenha sobre o livro. Enganar-se-á quem julgar que se trata de mero detalhe.

Antes de prosseguir e estabelecer a relação entre a imaginação e a experiência do sagrado cabe ressaltar que Lewis sabe que a palavra imaginação é utilizada em diversos contextos e busca explicar os sentidos que lhe atribui quando fala sobre o assunto. Primeiramente ele faz uma distinção entre imaginação como criação e imaginação como devaneio. No primeiro caso o criador se distingue da obra, no segundo se imagina como parte dela e no fundo apenas cria um cenário fictício onde seus desejos são realizados. Em *Surpreendido pela Alegria* tal distinção é feita da seguinte maneira:

Mas imaginação é uma palavra vaga, e devo fazer algumas distinções. Pode significar o mundo da quimera, do devaneio, da fantasia que satisfaz desejos. Disso eu sabia mais que o suficiente. Eu sempre me imaginava lapidando um bom personagem. Mas devo insistir que essa atividade era totalmente diferente da invenção da Terra dos Bichos. Esta (neste sentido) não tinha nada de fantasia. Eu não era um dos personagens dela. Eu era o criador, e não um candidato a habitante. A invenção é essencialmente diferente do devaneio; se alguns não conseguem reconhecer a diferença, é porque eles mesmos não experimentam ambas. Qualquer uma que já o tenha feito irá compreender-me. (LEWIS, 1998, p. 22).

Há ainda um terceiro sentido mais difícil de ser definido, Lewis chega a dizer que esta terceira forma é mais elevada. Ele não chega a dar uma definição direta, mas afirma que quando nesta terceira forma de definir a imaginação estão retirados todos os elementos de romance. Quando Lewis fala sobre romance normalmente está fazendo referência à literatura de fantasia. Em uma nota de rodapé de *Surpreendido pela Alegria* onde tenta precisar mais esta forma de compreender a imaginação, Lewis compara sua Terra dos Bichos a Nárnia. A terra dos bichos não teria nada de imaginação porque “excluía o menor traço de prodígio”. Já Nárnia era repleta de milagres.

Lewis viveu a imaginação em suas três expressões, mas possuía um amor e uma predileção pela terceira. Esta forma se torna como que o centro de sua vida e aquilo que ele mais valorizava.

Antes de avançar cabe ainda uma palavra sobre o papel que a literatura de fantasia, a imaginação em seu sentido mais elevado, teve na vida do jovem C.S. Lewis. Se para Chesterton a imaginação revelava o extraordinário desse mundo, para Lewis (que nunca negou Chesterton) ela funcionou como uma espécie de fuga. Várias passagens de Lewis poderiam ser utilizadas para sustentar tal tese, no entanto um trecho de sua autobiografia é bastante loquaz. Trata do comentário que Lewis faz após descrever o tempo que passou um famoso colégio interno, que apelidou de Wyvern:

Alguns capítulos atrás avisei o leitor de que a volta da Alegria havia introduzido na minha vida uma dualidade que torna difícil a narração. Lendo tudo o que acabei de escrever sobre Wyvern, surpreendo-me exclamando: “Mentiras, mentiras! Foi na verdade um período de êxtase. Compôs-se principalmente de momentos em que você era feliz demais para falar, em que os deuses e heróis circulavam livres e alvoroçados na sua mente, em que os sátiros dançavam e as Mênades gargalhavam pelas montanhas, em que Brunilda e Sieglinde, Deirdre, Maeve e Helena eram íntimos de você, a ponto de às vezes você sentir que ele podia comovê-lo com mera opulência”. E tudo isso é verdade. Naquela Casa havia mais duendes que calouros. Vi mais vezes as vitórias de Cuchulainn do que as do time principal de críquete. Será que era Borage o líder do Coll? Não seria Conachar MacNessa? E o próprio mundo – como é que eu podia ser infeliz, vivendo como vivia no Paraíso? (LEWIS, 1998, p. 123-124).

Esta época da vida de Lewis é vista como uma das mais tristes devido, principalmente à sua inadaptação ao sistema dos colégios ingleses do qual permaneceu crítico durante toda a vida. No entanto a mitologia nórdica com sua sagas e personagens fantásticos geravam com que uma espécie de outro mundo no qual ele podia deleitar-se. Cabe aqui ressaltar que Lewis não se via vivendo neste mundo, logo não havia devaneio, mas amava a beleza que ali encontrava, e o contato com ela fazia todo o restante, ao menos por alguns instantes, ficar de lado.

Acima foi dito que o caminho de Lewis diferia do de muitos outros escritores que também se converteram. Agora cabe começar a ressaltar a especificidade deste caminho: ele não principia pela crítica e pela insatisfação, mas pela imaginação e pelo desejo. A adesão a fé cristã por parte de Lewis decorreu mais de sua experiência com a beleza encontrada nos mitos e na literatura de fantasia que na insatisfação com o projeto moderno.

À guisa de precisão o caminho para a fé de Lewis ser denominado de estético. Estético porque nele a beleza e o desejo são centrais. O próprio Lewis denomina sua experiência como dialética do desejo.

3 A Alegria como desejo e o desejo pela Alegria

Para uma melhor compreensão da dialética do desejo de C.S. Lewis, apresentada tanto em *Surpreendido pela Alegria* quanto em *O Regresso do Peregrino* cabe dizer que ambos os livros narram uma busca por uma experiência feita na infância.

Em *O Regresso do Peregrino* Lewis utiliza-se do recurso do sonho para contar a sua história. Inicia seu livro dizendo que sonhou com John que nasceu na terra da Puritânia. John em sua infância aprendeu sobre o Senhor da Terra, alguém que havia arrendando a o lugar em que viviam, mas que havia colado diversas regras. Quem não as cumprisse seria jogado em um buraco negro onde haveria sofrimento. John se esforçava por cumprir todas as regras, mas não conseguia e isso o deixava com constante medo. Reparou que várias das pessoas que falavam sobre o Senhor da Terra, sobre sua tabuleta de regras e o buraco negro, não levavam essas coisas muito a sério em sua vida.

Em determinado momento de sua infância John fez uma experiência que o marcou, avistou uma ilha que lhe parecia a mais bela das experiências. Esta ilha, anos mais tarde se converteria no objeto de sua busca e no motivo pelo qual ele abandonaria a Puritânia.

Una noche que volvia entristecido a su caza empezó a llorar: Recordó aquel primer día em que había oído la música y había visto la Isla; y su anhelo, que ahora no era ya por la Isla misma sino por el momento em que tan dulcemente la había anelado, empezó a crecer como una ola cálida, más e más deliciosa, has que creyó no poder resistirlo más, pero su deleite siguió em aumento hasta que por encima de él e llegó, inconfundiblemente, el breve sonido de la música, como el vibrar de una cuerda ou um solo tañido de campana. Em aquel preciso momento, um carruaje pasó junto a él. Se volvió y miró hacia el coche, a tempo de ver una cabeza que al punto de apartó de la vantenilla; e creyó haber oído una voz decir: “Ven.” Y mucho más allá del carruaje, entre los montes del horizonte occidental, creyó ver un mar centelleante y el perfil borroso de una islã, apenas más que una nube. No era nada comparado con que lo había visto la primera vez; y estava mucho más lejos. Pero John había tomado una determinación. Aquell noche esperó a que sua padres estuvieran dormidos e entonces, reunindo unas pocas cosas necesarias, salio sigilosamente por la puerta trasera i miró de frente ao oeste para ir em buca de la Isla. (LEWIS, 2008, p. 38).

A busca de John pela Ilha acabará por reconduzi-lo à Puritânia e ao Senhor da Terra, que havia abandonado com muita alegria. Em sua jornada em busca da ilha John irá a várias terras que simbolizam diversas situações e visões de mundo. Encontrará a psicanálise, o romantismo, as ideias revolucionárias, o iluminismo. Mas em nenhuma delas encontrará a alegria. Terá alguns guias pelo caminho, como a Dama Razão e o Cavaleiro Virtude.

Em uma nota publicada na terceira edição de *O Regresso do Peregrino*, Lewis reconhece que as alegorias que elaborou em tal obra ficaram um tanto quanto herméticas. Para

sanar tal problema introduziu uma linha de explicação em cada capítulo e explicou melhor o objetivo geral do livro e o significado da busca pela ilha.

A ilha faz referência a uma experiência que Lewis denomina romântica e que era despertada nela pela leitura da literatura fantástica e pela natureza. Tal experiência deve ser compreendida como um desejo que é sentido de modo agudo e até doloroso, mas que é em si mesmo um deleite. Tal desejo, segundo Lewis é prazeroso mesmo quando não se julga existir um objeto capaz de satisfazê-lo. Lewis que este anelo é a coisa mais desejável deste mundo.

Outra característica que Lewis aponta este desejo é que quem o sente julga saber o que deseja e acaba confundido o que desperta o anseio com o próprio anseio. O despertar da experiência romântica é, segundo Lewis, diferente em cada pessoa. Lewis dá alguns exemplos, entre eles o da criança que vê um monte distante e pensa que o desejo seria realizado se estivesse lá ou do adulto que o sente quando se recorda do passado e crê que se voltasse no tempo encontraria teria a posse daquilo que deseja.

Sobre o objeto para o qual o desejo aponta, Lewis afirma que não pode ser confundido da maneira alguma com o aquilo que o provoca. Diz ele que se algum momento a terra das fadas fosse encontrada, habitar nela de nada adiantaria porque o anseio seria transferido para outro lugar e todo objeto se mostra insuficiente para saciar o “doce desejo”. Em suas palavras,

Cuando sir Arthur Conan Doyle dijo haber fotografiado una hada, lo cierto es que yo no me lo creí: pero el hecho em sí de tal afirmación – la aproximación del hada incluso a esa temblorosa distancia de la realidad – me reveló de inmediato que si la afirmación se hubiera cumplido habría helado, em lugar de satisfacer, el deseo que la literatura de hadas había suscitado hasta el momento. Una vez reconocidos como reales el hada, el bosque encantado, el sátiro, el fauno, la ninfa del agua y la fuente de la inmortalidad – y entre todo el interés científico, social y práctico que tal descubrimiento crearia – el Dulce Deseo habría desaparecido, se habría trasladado a otro espacio, como el canto del cuco o el final del arco iris, y nos llamaría desde el otro lado de un monte aún más lejano. (LEWIS, 2008, p. 315).

Em *Surpreendido pela Alegria*, Lewis substituiu a expressão experiência romântica por alegria, mas utiliza o mesmo desejo para amarrar sua biografia e seu trajeto até a fé cristã. Nesta obra, Lewis não define o conceito de alegria, como também não o havia feito em *O Regresso do peregrino*; a definição veio apenas na nota da terceira edição mencionada acima. Apesar desta não definição da experiência, *Surpreendido pela Alegria* traz alguns elementos interessantes para pensar “o doce desejo” que são as narrativas que Lewis faz de como a alegria foi vivenciada para ele.

A primeira alfinetada do desejo foi na infância veio de um jardim em uma lata de biscoitos feito pelo irmão, ou melhor, foi a recordação desse momento da infância. Lewis diz

que sua primeira experiência com a alegria é uma lembrança de uma lembrança, ou seja foi evocada pelo passado e não pela próprio “jardim na lata de biscoitos”. A narrativa da recordação de tal momento é belíssima:

Estando eu de pé ao lado de uma groselheira florida num dia de verão, de repente surgiu em mim, sem aviso, e como que de um abismo não de anos, mas de séculos, a lembrança daquela manhãzinha na Casa Velha, quando meu irmão trouxe o jardim de brinquedo até o quarto. É difícil encontrar palavras fortes o bastante para descrever a sensação que me invadiu; a miltoniana “enorme bem aventurança”, do Éden chega perto. Foi, claro, um sensação de desejo; mas desejo de que? Não, certamente, de uma tampa de lata de biscoitos recheada de musgo, nem mesmo (embora isso tenha vindo também) do meu passado – e antes de saber o que desejava, o próprio desejo se desfizera, todo o vislumbre se dissipara, o mundo voltara à normalidade, ou era agora só agitado pelo anseio do que acabara de sumir. Durara só um momento; e em certo sentido tudo o mais que acontecera até então era insignificante diante disso. (LEWIS, 1998, p. 23).

Suas próximas experiências com a alegria foram com a obra Squirrel Nutkin de Beatrix Potter e pela poesia, especificamente por alguns versos, que versavam sobre a morte de Balder encontrados na obra a Saga do Rei Olaf, de Longfellow.

Essa alegria torna-se então uma espécie de obsessão para Lewis que deseja de todas as maneiras experimentar novamente a sensação. No entanto, a experiência não pode ser recriada a bel prazer. Não basta ler o livro novamente ou visitar o mesmo local, ou ouvir a mesma música. Lewis parece ter traduzido esta experiência nas Crônicas de Nárnia, de forma especial em O Leão, a Feiticeira e o Guarda Roupa. Neste livro, por uma coincidência Lúcia, a mais jovem de quatro irmãs vai a Nárnia quando tenta se esconder dentro de um velho guarda roupa. Quando retorna desse mundo mágico utilizando o mesmo caminho tenta levar os irmãos até lá, o que parece não ser possível. Há apenas velhos casacos dentro do móvel. Mais tarde, os quatro irmãos chegarão neste reino encantado, mas só quando as portas lhes forem magicamente abertas.

Um ponto crucial na trajetória de Lewis e que o faria, anos depois, entender a alegria com o desejo por Deus, foi a leitura de George Macdonald, mas precisamente do livro Phantastes.

Phantastes é um conto de fadas escrito por autor cristão e que possui diversos matizes espirituais. David Downing faz uma na análise interessante desta obra que permite entender grande parte da fascinação e da identificação de Lewis por ela. Segundo tal autor Phantastes,

conta a história de um jovem chamado Anodos, literalmente “aquele que perdeu o caminho”, cuja mãe morreria quando ele era criança. Uma noite, ao ler um conto de fadas, Anodos, suspirando profundamente, deseja poder ir para o reino das fadas e, no dia seguinte, ele realmente é levado para uma floresta encantada. (DOWNING, 2006, p. 72).

Não é difícil perceber que Lewis vê sua trajetória em *Anodos*, mas mais importante que isso é que neste livro Lewis faz uma experiência diferente da alegria. Até então a alegria fazia com que este mundo parecesse menos fértil e interessante. O melhor estava no país das fadas, e este com certeza não se encontra aqui. Com *Phantastes* este mundo foi iluminado pela terra dos elfos com “uma sombra brilhante saindo do livro, entrando no mundo real e pairando ali, transformando todas as coisas comuns sem no entanto se alterar. O mais precisamente, via as coisas comuns sendo engolidas pela sombra brilhante.”(pg186). *Phantastes* marcou de tal forma C.S. Lewis que este considera sua leitura um dos pontos mais importantes de seu caminho e após sua conversão chega a afirmar que MacDonald batizou sua imaginação.

O desejo pela alegria não tornou Lewis cristão, mas criou muitas das questões que o motivaram a aderir a esta fé. Foi este desejo encontrado nos mitos nórdicos e nos contos de fadas que pavimentou o caminho para sua experiência cristã. Tal ponto é interessante apenas para a compreensão da vida do autor, mas também lança sobre uma forma de ver aquilo que autor, frequentemente chama de paganismo, ou seja, as grandes mitologias.

Segundo Lewis o paganismo é uma preparação para o cristianismo tanto na história como foi em sua vida. A imaginação não é apenas capaz de criar ficções, mas de certa maneira, através destas ficções, intuir de maneira imagética na realidade do transcendente. Os mitos não são falsos, são apenas visões turvas da verdade.

Em um trecho de *O Regresso do Peregrino* há a comparação entre os judeus, chamados no livro de povo pastor, e os pagãos. Nesta comparação é dito que os judeus receberam do senhor da Terra regras e aos pagãos, por sua vez, foram enviadas imagens. A diferença das regras para as imagens é que estas só são possíveis àqueles que sabem ler, ou seja, que possuem a revelação. No entanto, embora as regras falem de forma mais clara, não seria saudável um desprezo mútuo. A revelação torna possível uma leitura do mito e o mito precede a imaginação. Sobre certo sentido é correto afirmar que toda mitologia é uma preparação para o Evangelho.

Lewis, junto com outros autores ingleses como Chesterton e Tolkien, reabilita o Mito dentro da tradição cristã. O mito foi desprezado pela filosofia como discurso fictício e por cristãos e judeus, como espaço de idolatria. Lewis vem dizer que todo ídolo só poder ser idolatrado porque reflete algo da beleza do próprio Deus, podendo não ser impedimento, mas por vezes caminho.

Conclusão

A alegria, ou experiência romântica, ou doce desejo, foi um conceito fundamental para Lewis costurar sua trajetória de vida. Este conceito diz respeito a uma experiência que o próprio Lewis tem dificuldade em definir, sendo que ele várias vezes escreve de forma que parece acreditar que ao narrar suas experiências os leitores poderão identificar situações semelhantes em suas próprias vidas.

Como norte deste trabalho está a ideia que a alegria é uma experiência predominantemente estética, ao menos a partir do que se pode constatar na obra de C.S. Lewis. Com isso buscou-se apenas afirmar que é algo despertado pelo contato com a beleza, venha ela de onde vier. O próprio Lewis poderia discordar de tal posicionamento a medida em que julga o doce desejo diferente do prazer estético: “A leitura de Sohrab não a trouxe de volta. A Alegria se distingue não só do prazer em geral, mas até do prazer estético. Precisa ter o aguilhão, a pontada, o anseio inconsolável.” (LEWIS, 1998, p.78)

Esta última citação embora distinga alegria do prazer estético, não separa as duas coisas. Embora Lewis nunca tenha tido tal coisa, é possível afirmar que alegria principia com o prazer estético, mas não se encerra nele. O estético abre as portas para o místico que, para Lewis, parece ser mais acessível e comum do que parece a primeira vista.

O sagrado para Lewis foi experimentado, antes dele acreditar no transcendente. Lewis afirma que mesmo considerando Loki e Balder fictícios julgava-os dignos de adoração. Aprendeu a adorar antes que acreditasse de fato existir alguém a se adorado. A beleza dos mitos gerou nele uma veneração que foi porta para sua futura experiência religiosa.

Por fim, é interessante frisar que parte do que Lewis defende é fundamentado na teoria da participação de Platão. Segundo esta algo que julgamos belo no mundo sensível só o é porque de alguma maneira participa da beleza absoluta presente no mundo das ideias. O país das fadas, a natureza e os mitos despertam a alegria porque participam e refletem a beleza infinita de Deus. No fim da última das crônicas de Nárnia, quando os personagens morrem e vão para a verdadeira Nárnia, um deles chega a exclamar: “Estava tudo em Platão”.

REFERÊNCIAS

- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Duas Almas que Procuravam a Verdade*. In: LELLOTE. *Convertidos do Século XX*. Rio de Janeiro: Agir, 1967. Páginas 173-186.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: LTr, 2001.
- DOWNING, David. C.S. Lewis. *O Mais Relutante dos Convertidos*. São Paulo: Editora Vida, 2006.
- DURIEZ, Coliez. *O Dom da Amizade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- LEWIS, C.S. *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEWIS, C.S. *As Crônicas de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- LEWIS, C.S. *El Regreso Del Peregrino*. Barcelona: Editorial Planeta, 2008.
- LEWIS, C.S. *Surpreendido pela Alegria*. São Paulo: Mundo Cristão, 1998.
- REALE, Giovanni. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2011.

POLÍTICA, JUVENTUDE E RELIGIÃO A PARTIR DO DIALOGO ENTRE ULISSES E TELÊMACO A PARTIR DA MODERNA *ODISSEIA* DE NIKOS KAZANTZAKIS

*Alex Villas Boas**

Esmaga a ideia, liberta-O! Dá-lhe uma outra ideia,
mais espaçosa, para morar
Nikos Kazantzákis

Resumo

Nikos Kazantzákis (1883-1957) concentra mística e poética em sua obra como duas faces de uma mesma moeda. Leitor atento de Nietzsche se propõe a transvalorização do Ocidente em sua obra, e escolhe como rota da aventura uma revisitação da Odisseia, onde apresenta uma releitura dos valores do Ocidente, a começar do problema da *polis* de Ítaca que já não é mais a mesma, e assim se inicia um dialogo entre seu filho Telêmaco entusiasta de Ítaca e Ulisses do qual Ítaca já não há. No embate levantado, Ulisses irá partir para uma navegação na história, encontrado personagens importantes da história que ocuparam espaços significativos na Política e na Religião, como Lenin, Dante Alighieri, um novo Jesus Cristo e um Velho Pescador. Na discussão se choca o idealismo de Telêmaco e o realismo de Ulisses, porém ao voltar a navegar abre caminho e lança novas luzes para que a nova geração reconstrua seu tempo. Pretendemos aqui nos aproximar deste diálogo da Odisseia kazantzakiana, que de per si já nos oferece uma releitura da mudança de época ao reescrever o clássico grego, a fim de extrair um referencial para o papel da juventude e sua autoconsciência entre política e religião na sociedade neomoderna.

Palavras chave: Literatura, Teologia, Política, Juventude, Nikos Kazantzákis

Introdução

Mística e Poesia são duas faces da mesma moeda na obra do grande poeta grego de Tradição Cristã Ortodoxa, indicado ao Nobel de Literatura por Thomas Mann e Albert Schweitzer, mas impossibilitado pelas pressões diplomáticas do governo grego na década de 50. Já morto foi lhe recusado um enterro cristão pela Igreja Ortodoxa da época, por julgá-lo inimigo da fé, especialmente por sua concepção de *Ascese*. Contudo, sua obra surge em meio as grandes inquietações do espírito humano advindas da constatação da fragilidade dos ideais humanistas, colocados em cheque com a destruição em massa da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) gerando uma crise na consciência do indivíduo a respeito da credibilidade das culturas e consequentemente de seus valores, inclusive religiosos, dado o regime de Cristandade. Seguem esse caminho obras como *Ulisses* de James Joyce e *A terra estéril* de T.S. Eliot (1922), *A Montanha Mágica* de Thomas Mann (1924), *Mrs. Dalloway* de Virginia

* Doutorando em Teologia e Literatura. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)/ Centro Universitário Assunção (UNIFAI)/Escola Dominicana de Teologia (EDT). alex@teoliteraria.com

Wolf e *O Processo* de Franz Kafka (1925), ano em que Kazantzákis inicia uma das mais importantes obras épicas do século XX (BERNARDES, 2007, 365-386), a *Odisseia* publicado em Atenas pela primeira vez em 1938 como narrativa do périplo espiritual do indivíduo moderno no qual sempre se volta ao ponto de origem e assim relê sua história, sua cultura e suas tradições, aprendendo a responder existencialmente à tragédia da vida e sua ausência de garantias, em busca de sentido e descobrindo-se como censor da própria história revisita os valores da Tradição, não sem desconfiança de suas formas históricas, porém desejando penetrar-lhes essencialmente para que lhe falem à vida e à sua busca mais profunda.

Ademais, o *Odisseu kazantzákiano* é um místico e seu périplo é um verdadeiro caminho de ascese e mística. Em paralelo a composição de *Odisseia* Kazantzákis escreve *Ascese – os Salvadores de Deus* (1927) onde está o itinerário espiritual da *Odisseia*, ou por assim dizer, a *Odisseia interior*, a *jornada interior* (CAMPBELL, 1986, 27)¹ que inspira a *Odisseia* textual. A *Ascese* é a preparação para a disposição interior necessária para se reencontrar com o seu ponto de origem como *ethos* próprio, o seu modo de habitar o mundo a partir do encontro consigo mesmo, ou como diriam os medievais: “Tornar-te o que tu és”.

No presente trabalho procuramos ler na *Odisseia kazantzákiana* elementos de uma patodicéia enquanto busca de sentido (FRANKL, 1978)² dentro de uma forma de pensamento poético, como poesia de si, e ainda teopoético enquanto a poética e a mística coincidem na experiência de Deus como uma experiência de sentido que vai dando sentido às experiências da vida desdobrando em um projeto de vida.

1 A *Odisseia* de Homero e a *poiésis* aristotélica

A *Odisseia* de Homero (2002) é um esforço estético hercúleo que oferece uma poética da *Polis* a fim de provocar uma *catharsis* afetiva para que os valores gregos sejam efetivos e assim criar o *politai* o cidadão que se identifica com tais valores e tais sociedade e por isso, Odisseu deseja voltar para Ítaca após a guerra de Tróia.

A *poiésis* como chamou Aristóteles compõe juntamente com a *rethoriké*, sua Arte Retórica e se dirige diretamente ao *pathos*. Este é visto como “aquilo que altera o juízo”, a

¹ “quando você abandona o mundo exterior e adentra o reino dos seres espirituais. Eles identificam cada pequeno estágio com uma transformação espiritual. Em suma, estão num lugar sagrado” .

² Patodicéia é uma expressão usada por Viktor Frankl para se referir a busca de sentido como a responsabilidade (*diké*) em enfrentar aquilo que afeta (*pathos*) à existência, sobretudo ao sofrimento, tendo a realidade que se impõe não é senão o ponto de arranque para a liberdade dar resposta a mesma..

saber a *diké* (ARISTÓTELES, 1927)³. A poesia, portanto, está em função de compor o juízo da consciência, mobilizando por meio da arte de provocar uma experiência que una o leitor/ouvinte à atitude perante a vida. A *beleza [kalos] da poesia* e sua força de mobilização [*dinamis*] se encontra na *composição [sinístasthai]* do Mito, portador do caráter ético em que por suas ações se revelam os valores da cultura. O *método [methodou]* de composição do Mito se dá ao indagar-se pelas coisas primeiras [*próton*] (ARISTÓTELES, 1993)⁴, a saber que toda a poesia [Epopéia, Tragédia e poesia ditirâmbica] é uma *imitação [mimésis]*, distinguindo-se apenas pelo fato de imitarem por *meios* (prosa ou verso), *objetos* (homens melhores, piores e “iguais a nós”) e *modos* (Tragédia e Comédia) diversos (ibidem, I, 2). A poesia é a “invenção da imitação” do *caráter*, das *paixões* e das *ações* (ibidem, I, 3-4). De modo que, diz o Estagirita, que se alguém compuser em verso um tratado de medicina ou física, este é somente chamado “poeta” no sentido vulgar (ibidem, II, 5).

O poeta, portanto, é aquele que imita o ser humano a partir de pessoas “melhores”, “piores” ou “iguais a nós”. A Tragédia ou o drama se dirige especialmente à imitação das melhores pessoas e suas ações [*drontas*] ao passo que a Comédia procura imitar os piores homens (ibidem, III, 9-11). A imitação é congênita no ser humano e ao mesmo tempo ele é o *imitador* por excelência [*mimetikótaton*] e por imitação aprende [*mathésis poietai*] de modo que o ser humano é agraciado [*kairéin*] na arte da imitação [*mimésis poietai*] (ibidem IV, 13), ao provocar a “purificação das paixões” [*pathemáton kátharsin*] (ibidem, IV, 27). Porém o elemento mais importante para Aristóteles é a “trama dos fatos” [*pragmáton sístasis*] (ibidem, VI, 31) pois a Tragédia não se destina à imitação de homens tanto quanto à imitação de “ações e vida” [*práxis kai bios*], que levam à felicidade ou à infelicidade, pois a “finalidade” [*telos*] da vida é a “ação” que os seres humanos praticam. Logo, a *poiésis* da Tragédia, composta pelas ações e o Mito (portador das ações) está em função da *práxis*, finalidade da vida e “a finalidade é de tudo o que mais importa” (ibidem, VI, 32). Por isso o terceiro elemento da *poiésis* é o pensamento [*dianóia*] pelo qual se revela [*apofáinontai*] o processo no qual é gerado a ação (Ibidem, VI, 36). O pensamento é o processo que ira produzir o efeito desejado no *pathos* demonstrando, refutando ou suscitando a percepção afetiva de onde nascerá a ação. O pensamento poético na Tragédia se situa como mediação entre o “nó” e o “desenlace” da trama, de modo que o “nó” é “aquele lugar onde se dá o passo [*skáton*] para a boa ou má fortuna” integrando as quatro partes da Tragédia, na peripécia, reconhecimento, de

³ Rethoriké, I, 20.

⁴ Peri Poiétikes, I, 1.

caráter e o sofrimento que se impõe como fatídico [patétike] (ibidem, XVIII, 105-106; XXIV, 151).

O Estagirita conclui que não é “ofício do poeta narrar o que aconteceu” mas há no poeta um ofício de esperança pois deve “representar o que poderia acontecer” e por isso a *poiésis* é “mais filosófica” que a história pois se remete ao “universal” [*katholou*] ao passo que a segunda ao “particular”. No entanto, o poeta acessa o universal a partir da concretude da imitação pois devem viver “as mesmas paixões” [*en tois páthesin*] (ibidem, XVII, 100) dos personagens. Já na Retórica, Aristóteles procura descrever o *pathos* do ouvinte dada à necessidade de encontrar um *logos* adequado para cada *paixão* entendidas aqui como estados psíquicos, a saber: cólera, calma, temor, segurança (confiança, audácia), inveja, impudência, amor, ódio, vergonha, emulação, compaixão, favor (obsequiosidade), indignação e desprezo. Contudo, para Aristóteles, o saber apodídico, diríamos científico, sobre o qual se formam as afirmações do *logos* são insuficientes para conduzir o *pathos* à virtude. Deste modo o exercício do *logos* é uma ascese não somente sobre o *pathos*, mas a partir do *pathos*, e sendo assim, se a contradição pretende ser eliminada nos procedimentos lógicos do *Organon*, na poética é apenas a constatação de um ponto de partida da situação pática, buscando uma orientação a partir do *logos* para a virtude. Em Aristóteles, portanto, o *pathos* é capaz do *logos*, porém é mais suscetível ao *logos* poético por sua capacidade de mobilizar o *pathos* à *práxis* por meio da *mimésis* e seu efeito *kathársico* de purificar a ilusão das paixões para o *kalós*, e diríamos aqui para uma *paixão* mais bela. O *pathos* aristotélico é sua voz da contingência, a voz que revela a essência de si, e ao mesmo tempo o que ainda não é, a potência do ser que almeja o ato do devir. O *pathos* pede o desvelar de um *telos*, de uma finalidade no qual se desdobra o devir. Contudo, *logos* objetivo não é suficiente, mas há que se encontrar a razão da *paixão*, o que o afeta e ao mesmo tempo define o sujeito, de modo que este *logos* tem em vista a *práxis* do sujeito, como des-velar do que co-responde à voz da *paixão*, em busca da construção de um *ethos* que permita integrar a contingência do desejo. O *pathos*, como capacidade humana de ser afetado, se torna *paixão* como expressão concreta da natureza humana que pede uma ação significativa, mediado por um *logos* personalizado, ou se preferirmos, que atenda as demandas pessoais.

A *paixão* aristotélica, portanto, diferentemente de Platão, ou do que foi visto nele, identificando-a como causa da desordem, é exatamente a sede da ordem, de onde deve emergir a construção da *Polis*, a organização política da sociedade, por sua capacidade de ser afetado pelo outro, estabelecendo uma relação com o outro em que se cria uma representação do outro a partir do que ele provoca no indivíduo, ou do que se é atribuído ao outro como

responsável do efeito produzido. É aqui que se dá a união ou desunião entre pessoas, na condição afetiva humana, mediada por um *logos* que dê condições de respostas à situação pática entre os indivíduos, de modo que o *logos* seja uma “paixão refletida” e “subordinada a um fim pensado”[grifo do autor], a busca do Bem na *Pólis*. A clássica Odisseia contempla os cânones poéticos de Aristóteles, de ser a *mimesis* daquilo que se deseja para o *politai*, o cidadão da *Polis*. Na Odisseia clássica de Homero, o herói é nostálgico de seu ponto de origem e anseia o retorno à Ítaca, sua pátria lugar de onde os valores da *Polis* foram internalizados no coração do herói, sendo a Odisseia uma patografia do herói, a narrativa das atitudes heroicas que estavam internalizadas em seu coração. A *Polis* Ítaca subsiste no coração do *politai*, seu *cidadão* que encarna os valores que a sustentam.

2 A *poiésis* da Odisseia kazantzákiana

Na Odisseia kazantzakiana os elementos da estrutura épica (personagens, cenários, valores) são recuperados, porém incorpora os dramas modernos como o niilismo, a falta de esperança, a falência das instituições e o anseio de sentido de modo que há uma alteração definitiva no itinerário de Odisseu, pois volta a navegar quando constata que Ítaca já não há, e portanto, já não é portador desses valores absolutos pois não se identifica com o modo como são usados para legitimar as contradições institucionais.

O Ulisses contemporâneo ao chegar em Ítaca não se rejubila com o encontro com Penélope, símbolo de fidelidade em Homero, agora é passível de dúvida e não demonstra alegria ao se encontrar com seu esposo:

Penélope que, silenciosa e pálida, no trono esperava, Se volta para ver e tremem seus joelhos de pavor: “Não é este aquele que aguardei ano após ano, oh Deus, com grande desejo, vejo um dragão gigantesco que, semelhante a um homem, nossa casa pisa”. Presentiu o arqueiro-do-espírito o negro pavor. Da pobre mulher e suave disse à sua irritada entranha: “Alma minha, esta que inclinada tanto tempo te espera para que se estendam seus cobertos joelhos e com ela mergulhes em lamento gozoso, é a mulher que sonhaste enquanto lutavas com o pélagos, com os deuses e com a profunda voz de teu imortal espírito”. Disse. Mas não estremeceu seu coração em seu impetuoso peito. Ainda exalava em suas narinas o sangue dos mortos; E todavia entre os corpos dos jovens vê a sua mulher envolta. E enquanto a observava, seu olho turvava, rápido, irritado: Com sua espada a havia atravessado no calor da pele! (KAZANTZÁKIS, 1967, I, 24-38).

A volta de Ulisses para Penélope em Kazantzákis demora por encontrar três mulheres que o submetem a tentação do *esquecimento*: *Calipso* que tenta diviniza-lo fazendo-o esquecer de sua humanidade; *Circe* que fê-lo se aproximar da bestialização apagando de sua

memória o intento de voltar; e *Nausicáa* sua última tentação representando o bem estar. Entretanto, para o poeta grego contemporâneo Penélope se torna também uma tentação pois impede de Ulisses prosseguir sua navegação.

Telêmaco aqui representa a clássica Odisséia em defesa da *Pólis*. O Ulisses kazantzákiano, após expulsar os pretendentes sua esposa Penélope, se vê rejeitado pela mesma. O modo como vence e mata seus inimigos contrasta com o desejo de conciliação e pacifismo de seu filho, que se recusa a ajuda-lo inclusive.

Se eu fosse rei, eu me sentaria de baixo das sombras das árvores e escutaria como um pai todas as necessidades de meu povo distribuindo pão e liberdade igualmente a todos os homens. Eu pretendo seguir o caminho de nossos antigos reis (ibidem, I, 175).

A discussão segue irreconciliável, pois Telêmaco em nome dos valores que aprendera com Penélope, critica seu pai por não assumir os valores da democracia grega, ele que fora rei desta cidade e respeitado pelos mesmos valores que agora, no olhar do filho, é passível de ser amaldiçoado por sua contradição. Contudo, para o Ulisses kazantzákiano, os valores já não são os mesmos, e tampouco os homens de Ítaca, e por isso não porque ficar na velha cidade-estado, porque Ítaca já não há e um dos graves motivos que fazem com que ela não seja a mesma, é o que os filhos de Ítaca agora vivem, pensam e agem como escravos de seus próprios interesses, e não se sentem impelidos ao dever da luta, mas usam tais valores a seu bel prazer. Permanece o discurso, as leis, mas não o espírito de lutar. A conquista dos antigos silenciou a inquietação dos novos, e estes descansam na sombra das árvores que outros plantaram. Não vivenciaram os dramas da luta e julgam ser donos da verdade. Porque em épocas de paz, julgam saber mais que aqueles que empenharam a espada para a calmaria de outrem, mas está paz é fruto dos que lutaram. Mas os que a receberam não sabem valorizar, e julgando serem melhores juízes da história, lhes resta o discurso, diz o desacreditado Ulisses:

Ah, você nasceu muito tarde, para esmagar os tempos severos, e logo seu plano de paz arborescerá com frutos repulsivos quer com nossas cabeças de escravo, meu filho, ou com nossas próprias cabeças. (ibidem, 215).

Entretanto, sabe Ulisses que os brados de repulsa de seu filho, lhe afetam e o fazem pensar em sua contradição, ainda que o idealismo de Telêmaco não seja suficiente para convencer o astuto e desiludido rei. Ulisses não pode responder sequer ao idealismo de Telêmaco, pois assim negaria a realidade, tão pouco pode seguir sua fúria e assassinar a todos que com ele não concordam, lhe restando tão somente a sua contradição e esta é a angústia

que o impele a voltar a navegar. A realidade não mostra mais sinais oportunos, e a contradição não permite o sossego. Telêmaco não tem a resposta, mas as avessas, inicia a crise que impele Ulisses a responder seu apelo mais profundo: navegar! Só assim responde ao que seu filho contesta, responde com a incerteza da busca e não com a incerta resposta teórica. Abre caminho para que no dia da crise, Telêmaco siga o horizonte que agora irá seguir, pois o sentido advém da busca de cada um e nas situações concretas de cada um, especialmente quando o sentido se esvai.

Navegar em Kazantzákis pode ser lido como a aventura do indivíduo contemporâneo de encontrar um norte e dar sentido à própria vida, e ao mesmo um elemento depurador das instituições em suas formas anacrônicas. A navegação é entrar no movimento do nihilismo, como superação da forma com que dos valores tradicionais levaram a Sociedade ao caos, até a consciência criativa. Este movimento é uma verdadeira *ascese* no qual Deus vai se mostrando a fim de que Odisseu atinja o “humano do humano”, o *übermensch*⁵ e este é um místico (KAZANTZÁKIS, 1997, 35).

3 Os exercícios espirituais da *Ascese kazantzákiana*

A jornada de Ulisses é antes de mais nada uma travessia interior entre o mistério abissal da origem até o mistério do fim da vida: “*Vimos de um abismo de trevas; findamos num abismo de trevas: ao intervalo de luz entre um e outro damos o nomes de vida*”(*ibidem*, 38). Neste intervalo de luz que é vida, há duas forças antagônicas a de nos fazer nascer a cada instante e a de nos fazer morrer a cada instante. A força da vida é “ascendente, rumo à síntese, à vida, à imortalidade” a segunda é “descendente, rumo à dissolução, à matéria, à morte”⁶, porém nenhuma das duas “correntes antagônicas” podem ser eliminadas, pois são “sagradas”. A poesia e da mística tem a missão de criar uma síntese da fragmentação da vida, marcada por duas forças antagônicas:

Cumpre-nos, então, acender a uma visão que articule e harmonize estes dois prodigiosos impulsos sem princípio nem fim, e por ela regular o nosso pensamento e a nossa ação (*idem*).

⁵ Optamos aqui em traduzir o *übermensch* nietzschiano normalmente apresentado como “além do humano”, para humano do humano, entendendo que *über* tem a idéia de pergunta pela essência, como “metahumano”.

⁶ *Idem*. Aqui se evidencia a nítida influência da dimensão “apolínia” e “dionisíaca” de NIETZSCHE (2006).

3.1 A Preparação

Em Kazantzákis a poesia é mística e a mística é poesia. Assim não é simplesmente o poeta que faz poesia, mas antes a poesia é que faz misticamente o poeta, portanto a Odisseia é uma patodiceia, uma poesia de si, um luta travada entre as forças antagônicas da vida no esforço de nascer a cada instante. O poeta é um peregrino da vida e antes de partir há que se ter uma preparação constituída de três exercícios espirituais, como deveres de consciência:

1) Ordenar a desordem:

Teu primeiro dever é discernir e aceitar, sem fúteis revoltas, os limites da mente humana para, dentro desses severos limites, labutar sem protestos nem desfalecimentos. Com denodo e firmeza, constrói sobre o caos agitado, a luminosa eira da mente; ali, como seu senhor e dono, bate e peneira o Universo (ibidem, 41-45).

2) Preparar-te para enfrentar a angustia:

Teu segundo dever é viver essa cruenta, essa profunda agonia [...]. Vamos pois sentir, estreitar, unir nossos corações; vamo-nos criar a nós mesmos [...] dar um sentido humano à luta sobre-humana! Essa angústia é o segundo dever. (ibidem, 46).

Ainda que a mente se acomode à “rede da necessidade”, “o coração se irrita” se investe contra os limites racionais para rompê-la e desvendar o mistério de querer “achar uma razão de viver” no arco de tempo dos dois escuros abismos que delimitam a vida, entre o obscuro Útero e a obscura Sepultura. A angústia é que fustiga a luta e dá ordem ao coração de ir mais além. O coração, o mais íntimo da vontade humana é o limiar entre a existência e a essência no qual se identificam as vontades se aproxima lenta e suavemente após tocar as agitações do coração:

Porque nos preocupamos em perseguir o impossível?” e deve se aceitar os limites do homem, e a do coração que brada: ‘Não! Não! Não reconheças nunca os limites do homem! Rompe os limites! Nega o que teus olhos veem! Morre e diz: a morte não existe! (ibidem, 46-52).

3) Libertar-se da tentação da esperança autossuficiente:

Agora sei: não espero nada, não temo nada, libertei-me da mente e do coração, subi mais alto, sou livre. É isso que eu quero. Não quero senão isso. Eu buscava a liberdade.”[...] “Livra-te do simplório repouso da mente que ordena os fenômenos na esperança de subjuga-los. Livra-te do tremor do coração que busca a essência na esperança de encontrá-la. Vence a maior das tentações, a esperança. Esse é o seu terceiro dever” (ibidem, 47).

Seu desejo mais profundo e sua razão mais aguda o traem e se vê incapaz de prosseguir sua busca a ponto de desejar ele mesmo “naufragar!”. Precisa se libertar, morrer para sua autossuficiência, devendo mergulhar para a “catarata da morte” e “caladamente voltar a proa para o abismo”. E dizer: Não existe nada! e “É isso que eu quero!”, e assim supera os limites da pretensa razão e do pretense onipotente coração, para ser livre para então se por em *marcha* em direção a um sentido, sem lhe impor condições. (ibidem, 54-61)

3.2 A Marcha

Agora o poeta está pronto para se tornar peregrino/navegante, pois está livre de suas vozes conflitivas para escutar o “momento decisivo”, o “sinal da Marcha”, um “Grito” que rasga as entranhas do fundo da “maior alegria” em uma “crescente angústia”, porém que “se articula” assumindo uma “voz inteiramente humana” e que chama pelo “nome”, pelo nome dos “pais” e pelo nome da “raça” que pertence. É uma voz que conhece muito bem a quem chama. E mantendo-se na busca de ordenar a desordem, de enfrentar a angústia e de se desejar a liberdade deve-se ficar “à escuta” em meio aos afazeres todos para escutar o “Grito que te irá por em movimento”: “Alguém em mim, que está em perigo, ergue a mão e grita: “Salvame!”. Alguém em mim assoma, vacila e grita: “Socorro!” (ibidem, 61-63).

3.2.1 O primeiro estágio: o Eu

A peregrinação tem quatro degraus. O primeiro visa libertar o espírito de Deus trancado dentro de cada um clamando por liberdade. O Grito não escolheu o eu por mérito pois “não sou bom, não sou puro, não sou tranquilo”. O Grito brada por manter o “coração aceso, corajoso, inquieto” e então o mobiliza: “Eu, o Grito, sou teu Senhor e Deus!” e o chama a ser “companheiro de armas”, a defender o “desfiladeiro confiado”, a “amar a responsabilidade” vivendo como se tudo dependesse unicamente de si: “Eu, só eu tenho de salvar a terra. Se não for salva, a culpa será minha”, sabendo-se ao mesmo tempo que “não sou nada” e “somos um só”, unindo-se assim como uma “ponte” ao anseio de todo o Universo. A presença de Deus abre caminho para “livrar-se de mim” para dizer: “Sê sempre inquieto, descontente, inadaptado”, com convicção de que “não sou eu quem grita, mas Ele” (ibidem, 65-69).

3.2.2. O segundo estágio: a Raça

Livre para unir-se ao Grito é agora conduzido para mergulhar em suas origens e de seus antepassados. No Grito de Deus se esconde o grito de “inúmeras gerações” que “desejam com o teu coração” e o peregrino “vive profundamente tal identidade”, pois “não és um só, és todo um exército” de modo que “já não governas tão só a tua pequena e insignificante existência”. O povo lhe clama: “Não morras, senão morreremos também” e ainda: “Conclui a nossa obra! Concluis nossa obra” e assim identificado e responsável pela raça:

Só se libertou da danação do eu aquele que sente fome quando uma criança de sua não raça não tem o que comer; aquele que dá pulos de alegria quando um homem e uma mulher de sua estirpe se unem (ibidem,77).

3.2.3 O terceiro estágio: A Humanidade

O Grito o chama para se unir para além de sua raça (ibidem, 78-85): “*Liberta-te também da raça; empenha-to em viver toda a luta do homem*”. E assumir a luta do homem é também reconhecer-se como parte da humanidade: “*Olha os homens e lamenta-os. Olha-te no meio dos homens e lamenta-te a ti próprio*” e também a unidade com a história e dos “séculos atrás de ti” de todos os que “desaparecem pelo caminho”, navegantes de um “mar tempestuoso”. Cada ser humano é apenas uma letra, uma sílaba, uma palavra na “gigantesca Odisseia” da vida. A missão do poeta/místico é: “*empenha-te em dar sentido às lutas desconexas do ser humano*” a fim de que “*os combatentes se elucidem, unam-se em teu coração e se reconheçam irmãos*” (ibidem, 82).

3.2.4 O quarto estágio: A Terra

Esse Grito que não é só do poeta, mas também da sua raça; não só de sua raça, mas também de todas as gerações de toda a humanidade; não é só da humanidade mas da “Terra inteira”, e convida ao ser humano a se ver como parte do Universo. Por detrás de uma “matéria caótica” um “vento erótico sopra sobre a Terra, a vertigem se apossa de todos os seres vivos” gerando uma “grande mensagem ininteligível”: “O sopro atua em nós, transformando a matéria em espírito”. O universo tem uma dinâmica de um Noivo ao encontro eternamente de sua Noiva, e “cada um de nós sustém com temor os símbolos sagrados do matrimônio” (ibidem, 86-91).

3.3 A Visão

A *marcha* do poeta o transforma em místico peregrino no desejo de responder o Grito que vai sendo escutado de lugares cada vez mais abrangentes (eu, raça, humanidade, Universo) e identificado como voz de Deus, que emerge desses locais todos. A voz é um apelo de Deus que em tais lugares, agora teológicos pede que o poeta se aproxime intimamente e ali manifestam um pedido: Socorro!

Na experiência mística de *Ascese* Deus se manifesta em um pedido de socorro a fim de que seja salvo do racionalismo pela poesia. A poesia tem a missão de salvar Deus do enclausuramento dos conceitos estéril ao egoísmo, estéril ao conflito entre raças, impotente para unir a humanidade e insuficiente para identificar-se com o Universo. O poeta, por sua vez, por se ouvir os apelos afetivos das profundezas da vida é já um místico e consegue ouvir efetivamente o Grito de Deus no eu mais profundo, no clamor da história de seu povo, na humanidade que subsiste para além das diferenças e no Universo que pede seu reconhecimento como aquele permite que exista a vida. No último estágio o poeta agora contempla a *Visão* deste profundo Mistério incapaz de por em palavras, apenas escuta:

Ouviste o grito e te puseste em marcha. Cumpriste, de combate em combate, todos os serviços do soldado convocado. Combateste dentro da pequena tenda do teu corpo, mas pareceu-te uma arena demasiado acanhada; como sufocavas ali, te apressaste em deixa-la. Acampaste no meio da tua raça, te incorporaste a muitas mãos e a muitos corações, ressuscitaste com teu sangue os temíveis antepassados e saíste a combater em companhia dos mortos, dos vivos e dos não-nascidos. E cada uma das raças te acompanhou, o sagrado exército do homem formou-se atrás de ti, a terra inteira reboou como um campo de batalha. Subiste a um alto cume; de lá o plano todo da batalha desdobrou-se em circunvoluções do teu cérebro e todas as expedições em luta se uniram no misterioso campo de batalha do teu coração. E atrás formaram os animais e as plantas, como um corpo de abastecimento do exército humano na frente de combate. Então a Terra inteira juntou-se a ti, tornou-se corpo teu, grita de dentro do abismo. Como por em palavras essa terrível visão? Debruço-me sobre o abismo e fico à escuta (ibidem, 93).

Ali contempla a luta entre a morte e o sofrimento que empurra para baixo e o amor que o incita a subir, continuando a jornada: “Deus luta dentro de cada coisa” e com o ser humano partilha de sua luz. A essência de Deus é a “dor”, mas também e mais ainda a “LUTA” [sic] como combate com a corrente antagônica, e por isso a dor. Porém esta dor não é um “Monarca absoluto” e pode ser vencido e cada vitória enche a vida de alegria, e de dentro da dor e da alegria salta a “esperança de liberar-nos da dor” e de “expandirmos a alegria” (ibidem, 102). O poeta agora contempla que a vida não está abandonada a dor e ao caos, mas paira sobre a vida o “Grande Sopro”, com seus “impulsos complexos” que

“parecem contraditórios” mas que “difunde-se, transborda, luta, malogra, acerta e atua”. E como paira sobre a vida “abrimos velas nós também e viajamos, querendo ou não, sabendo ou não, no seio das tentativas divinas” que insiste em nos impulsionar para “lutar para ascender” o caos da vida. O poeta e o místico, fundidos em um só, são os *salvadores de Deus* porque permitem a visão de que “Deus ri, chora, mata, incendia-nos e nos deixa no meio do caminho, cinzas fumegantes”, mas nunca se ausenta ou cessa de nos impulsionar a lutar. A poesia permite enxergar a “terrível presença de Deus lá dentro” do Mistério da vida como “Grande Extático” que vibra e compadece intensamente de tudo. O poeta agora contempla silenciosamente esse Mistério e sabe quão impossível é falar Dele, mas mesmo assim o deve fazer, pois deve *transsubstanciar* Deus em poesia:

Aquilo que vives durante o êxtase jamais o poderás por em palavras. Não obstante, esforça-te o tempo todo. Com mitos, comparações e alegorias, com palavras comuns ou raras, com gritos e rimas, procura dar-lhe carne, exprimi-lo! (ibidem, 105).

3.4 A Práxis

“*A forma última, a forma mais sagrada da teoria é a prática*” (ibidem, 107-142). Toda a preparação e a peregrinação conduziram para a contemplação como *visão* saborosa do Mistério. Mas a *salvação de Deus* só ocorre na ação concreta consciente da luta antagônica e da luta pela liberdade, onde de fato se sacia o coração e se inaugura a tal liberdade:

A ação é a porta mais larga para a libertação. Somente ela pode dar resposta às perguntas do coração. Ela encontra o caminho mais curto entre as muitas e tortuosas voltas da mente. Não apenas encontra como abre caminho, vencendo à direita e à esquerda a resistência da lógica e da matéria (ibidem, 109-110).

A ação, consciente de uma nova prática enxerga no própria agir a semente da liberdade que vai sendo regada com atitudes cada vez mais livres. A ação provocada pelo Mistério transsubstancia a realidade em comunhão de vontade e de ação com Deus. A teoria quando não é contemplação do Mistério faz de Deus um “alvo abstrato, uma necessidade lógica, um alto edifício em que se harmonizam silogismos e fantasias” (ibidem, 114). Mas Deus se conhece em uma relação, é dança, é *Fogo* que alimenta a *Chama* da alma humana (ibidem, 145) e assim a transsubstancia para tornar-se um com Ele. A salvação de Deus pede a salvação humana “*lutando, criando, transfigurando a matéria em espírito*”. Porém, a relação do *ser humano com Deus*, por mais que seja sincera e autêntica [agape] tão somente não leva

a liberdade, mas a apatia do humano e a angústia do divino, e tal angústia de Deus é atinge o coração humano e o convoca a lutar:

“Chefe!” e ele volta para mim o rosto; estremeço ao perceber sua angústia. Rude é o nosso amor [*agapé*], sentamo-nos a mesma mesa, bebemos o mesmo vinho na humilde taverna da Terra. “E enquanto batemos nossos copos, tinem as espadas, irrompem ódios e amores, embriagamo-nos, visões de chacinas assomam aos nossos olhos, cidades desabam em nossos cérebros, somos ambos feridos e, gritando de dor, saqueamos um grande Palácio (ibidem, 119).

Então se descobre mais um nível de profundidade da essência de Deus: “A luta pela liberdade” dentro das “trevas indestrutíveis” e ali acende o “fogo ascende” e ilumina busca de sentido. O dever do ser humano então é “ascender com ele”. A salvação só acontece enquanto “*solidariedade entre os homens*”, como em um combate em que se preza pela “*salvação do companheiro de fileira*”. A “nossa salvação” passa responsabilidade da “salvação do Universo”. A salvação se dá em relação do *ser humano com o ser humano* e do *ser humano com o Universo* como um “*objetivo a que servimos*” e “*servindo-o, encontraremos nossa redenção*” (ibidem, 131).

A essência da ética não é então salvar o ser humano, mas salvar Deus no ser humano, deixa-lo livre para agir e inflamar a Chama, pois “*não combateremos nossas paixões sombrias com virtudes tranquilas, anêmicas, neutras, acima delas. E sim com paixões ainda mais violentas*”. Para isso é necessário “ajudar Deus”, sufocado no coração humano “a libertar-se”, esse “Sopro gigantesco que escravizado, luta por libertar-se”. O servir ao outro ser humano no desejo de transubstanciar suas ilusões em consciência de liberdade, e da ação do Sopro que irá provocar a angústia para a luta pela liberdade. Não é tapando os ouvidos do canto das Sereias que nos levará a liberdade, mas agarrando as Sereias e colocando-as no barco para “viajar na companhia delas”:

Que o medo não nos amarre ao mastro de alguma grande ideia; tampouco devemos abandonar o navio para nos perder ouvindo e amando as Sereias (ibidem, 130-133).

A *nova Ascese* é salvar Deus que grita no coração: Salva-me! E isso pede um novo Decálogo, de tudo transubstanciar na relação com Deus, com o outro e com o Universo. É necessário matar as ideias que reduzem Deus a conceitos. Os exercícios espirituais do poeta místico deve *transubstanciar* a força antagonica da ilusão da matéria em consciência e esta em liberdade. Quanto maior a consciência maior a possibilidade da liberdade. A

transubstanciação é quando o “eu” e “Deus” se tornam um. Esses são os exercícios de transubstanciação (ibidem, 135):

- 1) Ouve teu coração e segue-o. Rompe o teu corpo e olha: Somos todos um!
- 2) Ama o homem porque é tu mesmo.
- 3) Ama os animais e as plantas porque foram tu, e agora te acompanham como fiéis colaboradores e servos.
- 4) Ama o teu corpo; somente com ele sobre a terra é que podes lutar por espiritualizar a matéria.
- 5) Ama a matéria; a ela se aferra Deus e combate. Combate ao lado dele.
- 6) Morre a cada dia.
- 7) Nasce a cada dia.
- 8) Renega a cada dia o que possuis. A virtude suprema não é ser livre, mas lutar pela liberdade.
- 9) Não te dignes a perguntar “Venceremos ou seremos vencidos?”. Luta!
- 10) No efêmero instante que vives, faz que a empresa do Universo se torne a tua própria empresa. Esse é, companheiros, o nosso novo Decálogo!
- 11)

3.5 O Silêncio

O poeta descobre que não é a ausência de paixões que libertará o ser humano, mas uma paixão mais forte, e salvar Deus é salvar todos os seus atributos no anseiam o ser humano. Salvar Deus é salvar o amor, a justiça, a bondade, a solidariedade... os desejos mais profundos do abismo do coração humano. O poeta pode enfrentar sua angústia, pois encontra essa misteriosa força de combate que o incita a lutar pela liberdade em todas as paixões e unindo-se ao fogo de Deus, a Chama da alma incendiada permite que suas paixões morram. Também descobre que não somente a relação com Deus, mas também a relação com o outro e com o Universo, na medida em que luta por eles é que o libertam das suas ilusões e se rompem as prisões. Alcançada a consciência, a tentação é o esquecimento, e o inferno é desistir de lutar por esquecer da essência. Atingido seu ponto ápice de desejar a união com Deus, com o ser humano e com o Universo, rompida a “prisão” e “libertadas as forças terríveis ali encerradas” o “grau último” da ascese se chama “Silêncio” onde passa a contemplar e internalizar o Mistério e progressivamente vai se tornando um e ainda assim permanece Mistério que não pode ser definido, acabado encerrado em conceitos ou provado sua existência, apenas contemplado e a Ele unido:

Silêncio quer dizer: Cada qual, após cumprir seu tempo de serviço como combatente, chega ao mais alto cimo do esforço – passados os combates, não luta mais, não grita mais: amadurece por inteiro, silenciosamente, indissolivelmente, eternamente, com o Universo. Une-se, solda-se finalmente com o Abismo, como a semente do homem com as entranhas da mulher (ibidem, 137).

4 A *teopoiésis* da Odisseia de Kazantzákis

Em *Ascese* o peregrino é um místico e na Odisseia kazantzakiana Ulisses é um peregrino dos mares. A jornada interior de *Ascese* é o pano de fundo da jornada de Ulisses, de modo que sua navegação é uma transubstanciação, ou ainda uma *teopatodicéia* (VILLAS BOAS, 2011) no qual não somente na viagem da vida se responde aos seus desafios, mas na própria busca de responder encontra-se uma presença divina que pro-voca a descoberta de sentido, a uma reinvenção da existência, ou seja, re-significando o lugar e o papel de Deus no sofrimento humano. Este não é visto como origem, mas como redenção da criação por meio de uma reinvenção criativa [poética]. Em Kazantzákis a *Odisseia* de Homero é vivida como a *Divina Comédia* de Dante, do qual o autor grego foi tradutor inclusive. Aliás na dinâmica dos exercícios espirituais de Kazantzákis, *Comédia* e *Tragédia* coexistem como forças antagônicas.

A *transubstanciação* [*katharisoune*] em *Ascese* é uma purificação ocorrida quando Deus é salvo do racionalismo e então é que Ele existe! A mística e o poesia salvam Deus do racionalismo dos conceitos para transubstanciar a existência em *vida com Deus*. A prisão de Deus em nossos conceitos é que geram a ilusão da matéria, pois o coração que não se transubstancia em comunhão com Deus se apega à matéria no desejo de ser amado, e quando unido a Deus seu Fogo alimenta a Chama de Deus se unir por meio de todas as coisas transubstanciadas na dança do fogo do amor.

Navegar é transubstanciar a própria vida, para Ulisses, é purificar-se do esquecimento de quem ele é. E na Odisseia kazantzákiana a busca não esta linear, mas acontecimentos sempre provocam exercícios interiores para sempre retomar a jornada. Assim, quando então Penélope passa a ser uma tentação que conduz ao esquecimento da natureza de Ulisses, de ser eternamente navegador, acomodando-o à Ítaca que somente outrora lhe fora importante, mas esta já não há e então se volta aos mares. A ilha tão desejada torna-se estreita e sufocante, e sua chegada provoca já o desejo de ir além. A ilha é um ícone nihilista do passado, das ilusões e do desejo que morrerá. Se reconcilia com seu filho, ao mostrar que já vale mais a pena lutar pela *Pólis*, pois seus cidadãos não mais a honra, ao mesmo tempo que assume sua contradição e se põe em busca de um sentido. Haverá um tempo em que a tentação da contradição visitará Telêmaco, e responder ao desafio de reinventar a vida, é o legado que Ulisses deixa a seu filho.

Ao sair de Ítaca, se dirige ao Egito, navegando pelo Nilo para ali fazer então seu retiro espiritual, sua *Ascese*. Ali então começa a ordenar sua desordem, prepara-se para enfrentar a

angústia e supera a tentação de voltar para Ítaca. Ao concluir os estágios da busca, anseia fundar a “*Cidade ideal*”, porém mal acaba de erguê-la um terremoto a desaba, de modo que a Cidade Ideal não encontrou um sólo fértil. Se fosse possível uma aproximação com a *Cidade de Deus* de Agostinho, o contraste estaria na realidade dos cristãos que não é mais marcada de virtude, e se a união com Deus leva a unir ao outro ser humano, a falta de fraternidade cristã revela a falta de unidade com Deus. Em um outro livro bastante crítico de um Cristianismo distante da mística e reduzido a mera Crmandade chamado *Fratricidas*:

Você me pergunta quem eu sou? Eu te digo tudo em um pequeno instante; Eu sou ansioso para atingir o principal! Eu era diácono-para-bispo. Eu fui educado em direção de episcopar a mim mesmo. Mas eu vi muitas coisas – minha mente se abriu. A palavra de Cristo foi degradada, Sua mensagem sobre a terra foi enfraquecida, nós seguimos somente as pegadas de Satanás deixadas na lama – As palavras de Cristo foram invertidas:

Bem-aventurados os enganadores do espírito, para eles é o Reino dos Céus

Bem-aventurados são os violentos, para eles será a herança da terra.

Bem-aventurados são eles que tem fome e tem sede depois da injustiça

Bem-aventurados são os sem misericórdia

Bem-aventurados são os impuros de coração

Bem-aventurados os fazedores de guerra.

Esses são os que eu chamo de cristãos hoje (KAZANTZÁKIS, 1964, 244).

De lá, então, vencida qualquer “tentação” da esperança se dirige para o Sul da África, e lá com o sofrimento do povo vai se libertando das ilusões do como entendia a fé, as virtudes, a justiça e o modo como lia a vida mesmo. Em sua viagem vai encontrando muitos personagens da história universal que simboliza caminhos de humanidade. Encontra dois pescadores negros, um novo e um velho. O mais velho, amargurado com os homens já não acredita que possa ser feito algo no mundo, símbolo da crmandade decadente, já o novo, como esperança de um novo cristianismo tem como imperativo amar os demais, sem se importar se será correspondido ou não, mas deve simplesmente amar, como se deve simplesmente lutar na *Ascese*.

A jornada do Ulisses kazantzákiano encerra no Pólo Sul, e parece seguir os passos da *Ascese* desejando tornar-se um com Ele, viver a comunhão, indo ao encontro da última transubstanciação que é a morte. A morte é o modo como Deus toca o humano, pois só Deus pode transubstanciar a morte em vida. O Toque de Deus convida a morte da ilusão para a liberdade da consciência e a transubstanciação de tornar-se um com ele, desprendendo-se da matéria. A busca do significante para além do significado da *Aletheia* – a verdade des-velada do véu do significado (DOMBROWSKI, 1997, 27-39): “*Bem aventurados os que te libertam, unem-se a ti e dizem: Eu e Tu somos um!*” (KAZANTZÁKIS, 1997, 150). E assim conclui

sua viagem quando o Sol se intensifica e não permite enxergar o Iceberg em que colide, mas antes disso já está livre das mediações para se encontrar diretamente com ele, libertando-o talvez da última ideia: “*Eu não quero tomar o vinho, nem comer o pão – hoje eu vi meu amado desaparecer como um pensamento encolhido*” (KAZANTZÁKIS, 1967, Epilogue, XXIII).

Conclusão

O périplo do Ulisses kazantzákiano não é voltar para Ítaca, mas adentrar a própria contradição de negar aquilo que outrora fora valioso, e que Telêmaco encarna tal grito. Entretanto, não é possível simplesmente desconsiderar a realidade. Transposta em poesia, se elucida a mística como “lógica de conhecimento existencial” (RAHNER, 1958, 74), como busca de sentido. Não um sentido individualista, mas que emerge de si e se expande a outrem, exatamente por encontrar um horizonte maior que descentra de si todas preocupações, saindo da apatia para empatia com o outro. O ser humano que é capaz de expandir a sua sensibilidade de dor para além de si, é também capaz de mais alegria e de maior esperança.

O conflito entre gerações entre Telêmaco e o Ulisses kazantzákiano é contemplada na reflexão que Romano Guardini faz sobre as fases da vida, valorizando o idealismo juvenil como experiência significativa para adentrar a vida adulta, e colocando como experiência de transição a descoberta que não é somente as ideias que mudam o mundo, inaugurando assim a vida adulta com a necessidade de assimilação da realidade concreta (GUARDINI, 2003, 74-88), de modo que se inicia um processo de reduzir a distância entre o que se pensa e o que se faz, reconhecendo seus limites, e também desejando transcendê-los na paciente mística do possível, serenamente angustiado.

Tal sensibilidade honra o *pathos* da realidade de que a sensibilidade ao sofrimento precede a perspicácia do pensamento (SOBRINO, 2007, 63-84) sob risco de um pensamento tão crítico quanto apático ao sofrimento humano. É pisando o solo da realidade que o idealismo vai ganhando novos contornos, aparando arestas de formulação e corrigindo pontos cegos da perspectiva da realidade. Contudo a transformação da realidade, aqui nos parece, só pode ser engendrado como projeto de sociedade, dentro de um projeto de vida do indivíduo, pois a mudança macroestrutural só se constitui como microsociedade que opera dentro das subjetividades (LAHIRE, 2006, 15).

Kazantzákis ao transpor o périplo místico de Ulisses para a pessoa de Jesus Cristo na *Última tentação de Cristo* em que a natureza humana de Jesus vai assumindo sua natureza

divina kenótica no abandono em Deus, narrando o sofrimento do próprio humano e como vai sendo vencido desvela como sua tentação é *esquecer* de sua natureza divina, que em *Ascese* é levar o ser humano a lutar pela liberdade e enfrentar o sofrimento, para se acomodar em uma vida aquietada junto a Maria Madalena, e deixar de lutar pelas dores de seu povo, tal qual Ulisses com Penélope ao voltar para Ítaca.

Pamela Francis identifica na poética mística kazantzákiana elementos da antropologia teológica de Gregório de Nissa, em que a divindade só pode salvar aquilo que foi assumido humanamente, e deste modo o Jesus de Kazantzákis vai assumindo como sua a realidade do sofrimento humano (FRANCIS, 2005, 61-72) e assim também vai assimilando a paciência histórica da luta, quando se está convicto da mudança e sereno dos desafios da realidade. Responde o jovem Jesus a seu amigo Judas que o povo não sairá para combater pelo Messias, porque Ele não vem para subjugar os romanos, mas para, lembrando a *Ascese*, fazer dos “combatentes irmãos”, portanto o modo de unir o povo e Deus é a morte que permite Deus transubstanciá-la em vida:

Não, o Messias não vem dessa maneira, não renega jamais seus farrapos, não carrega uma coroa real e o povo não se lança correndo para salvá-lo. Deus tampouco. Não o salva. Ele morreu em trapos e todos, mesmo os mais fiéis, o abandona, morrer sozinho no topo de uma montanha solitária e leva na cabeça uma coroa de espinhos (KAZANTZÁKIS, 2001, 13).

O Cristo, portanto, e assim o cristão em Kazantzákis é que deve *salvar Deus* daquela mentalidade paternalista, e deixar que Ele se manifeste como Deus, quando se morre para autossuficiência. Tal morte é sinal da vida que encontro um sentido maior para vive-la em dinâmica de consumação, e por dar sentido a vida é que suporta a demora do tempo, conscientes do abismo do Mistério de Deus e contemplam silenciosamente aquilo que não pode ser compreendido mas carrega um excesso de sentido face vida que tenta camuflar sua dimensão absurda com suas razões obtusas. Só o místico e o poeta pode entender a decisão de não fugir da *Cruz* e do *Iceberg*, pois só esse silêncio contemplativo alcançado por escutar o Grito que emerge do mais íntimo, elucidado pela experiência de morrer e nascer dentro da busca, pode enxergar o excesso de Luz quando todos o têm por trevas a causa de sua cegueira.

Este é o caminho poético/místico para a busca das novas gerações, pois não são incapazes de encontrar suas rotas, de tomarem suas decisões de perceberem seus próprios problemas, ao mesmo tempo fazem parte da solidariedade humana marcada de genialidade e estupidez, que toda geração incorre no risco de repetir. Há uma cegueira que nos ensina a viver, porque nos faz mais humildes peregrinos em busca de aprender a superar nossa

ignorância, sempre maior que do que a julgamos ser. E há uma cegueira que nos faz cada vez mais perdidos, quando insistimos que podemos, em nossa autossuficiência ilhada em nossos próprios interesses, nos guiar, sendo cegos guiando outros cegos. Não compete aqui, no diálogo entre teologia e literatura pensar programaticamente uma agenda de políticas públicas para a juventude, mas tão somente, limitar-nos-emos ao espírito de se buscar e vivenciar tal empreitada, buscando libertar Deus dos reducionismos nos quais o enclausuramos, raiz de nossa hipocrisia, que muito fala e pouco ouve os apelos da consciência entendendo que a política em sua grandeza antropológica como disposição à solidariedade e ao bem comum é um canal para o espírito (KAZANTZÁKIS, 1997, 149): “‘SOCORRO!’, GRITAS, ‘SOCORRO!’, GRITAS, E EU TE ESCUTO, SENHOR”.

REFERÊNCIA

- ARISTÓTELES. *Aristotelis opera omnia graece et latine*. Parisiis: Firmin-Didot et Sociis, 1927.
- ARISTÓTELES. *Poética/ PERI POIHTIKHS*. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- BIEN, Peter. *Kazantzakis: Politics of the Spirit, vol. 2*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. Editora Palas Athena, 1986.
- DOMBROWSKI, Daniel. *Kazantzakis and God*. Albany: New York Press, 1997.
- FRANKL, Viktor. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GUARDINI, Romano. *A Aceitação de Si mesmo e As Idades da Vida*. São Paulo: Palas Athena, 2003
- Homero. *Odisséia*. tradução: Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo : Nova Cultural, 2002.
- LAHIRE, Bernard. *A Cultura dos Indivíduos*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- KAZANTZÁKIS, Nikos. *Ασκητική: Salvatore Dei*. Athens: Eleni Kazantzakis, 1964
- KAZANTZÁKIS, Nikos. *Οδύσσεια*. Atenas: Edições Dorikós, 1960.
- KAZANTZÁKIS, Nikos. *Ascese – Os Salvadores de Deus*. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- KAZANTZÁKIS, Nikos. *The Odissey – A Modern Sequel*. New York: Simon and Schuster, 1967.

KAZANTZÁKIS, Nikos. *Fratricides*. New York: Simon and Schuster, 1964.

KAZANTZÁKIS, Nikos. *Cristo de nuevo crucificado*. Barcelona: Editorial Pomaire/Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1976

KAZANTZÁKIS, Nikos. *La Última Tentación de Cristo*. 5ª edición. Madrid: Editorial Debate, 2001.

NIETZSCHE, F. *Visão Dionisíaca do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAHNER, Karl. *Das Dynamische in der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1958.

SOBRINO, Jon. *Onde Está Deus?* São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

BERNARDES, Carolina Donega. A aventura incessante de Ulisses: Kazantzákis e José Miguel da Silva. In *Forma Breve*, n. 5. São José dos Campos: UNESP, 2007, 365-386.

BERNARDES, Carolina Donega. A Odisseia de Nikos Kazantzakis: Palimpsesto da Viagem Homérica In *Texto Poético*. s.l.: s.d.

FRANCIS, Pamela. Reading Kazantzakis through Gregory of Nissa: Some common Anthropological Themes In MIDDLETON, Darren. *Scandalizing Jesus? Kazantzakis's The Last Temptation of Christ Fifty Years On*. London/New York: The Continuum International Publishing Group, 2005.

VILLAS BOAS, Alex. A proposta de uma Teopatodicéia como pensamento poético-teológico In *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, Edição nº 36, Ano VII, Outubro/Novembro/Dezembro 2011.

DIÁLOGOS DA AÇÃO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE O EVANGELHO SEGUNDO SÃO JOÃO E O SERMÃO DO ADVENTO DE PADRE VIEIRA

*Augusto Rodrigues da Silva Junior**

*Ana Clara Magalhães de Medeiros***

“Eu que Sou o É, o Fui e o Será, volto a condescender com a linguagem”.

Jorge Luís Borges.

Resumo

Uma perspectiva de análise literário-religiosa que se propõe a ser dialógica permite a aproximação comparativista de passagens bíblicas a excertos daqueles que diante delas labutaram, os grandes pregadores. Nesse sentido, almeja-se delinear, aqui, um percurso de análise que parte do Prólogo e de caracteres do Evangelho segundo São João e percorrer o Sermão da Primeira Domingo do Advento (1655), de padre António Vieira. No primeiro, cingir a percepção do Verbo – a ação, a luz verdadeira, o próprio Deus feito carne. Do segundo, colher a perscruta da perfeição do agir, a pregação de uma cristandade e uma responsabilidade. A proposta desta crítica polifônica, que deixa ecoar as vozes de São João e de padre Vieira, fundamenta-se na similaridade que avulta das produções desses evangelizadores argutos.

Palavras-chave: Pe. Antonio, Vieira, Literatura Joanina, Teologia e Literatura

A tradição cristã está fundamentada no Verbo – criador, no Antigo Testamento e encarnado no Novo. Verbo, Deus trino, reverbera em uma eternidade que não passa. São João efetiva a vinculação dos tempos de Deus por meio de uma escrita teológica e estética. Padre Vieira sistematiza um novo princípio: a cristandade. Séculos depois, o jesuíta retoma a pregação joanina culta para fazer dela uma agente transformadora da Vida Eterna que se inicia na existência prática e terrena. A partir de uma “teologia da encarnação” o Deus ativo se insere no tempo. Uma “teologia da ação”, promulgada na sermonística vieiriana, cinge a percepção do Verbo pregando o advérbio: “não em que as nossas obras sejam honestas e boas, senão em que sejam bem feitas” (VIEIRA, 1965, p. 111).

Segundo a “Introdução ao evangelho e às epístolas de São João”, da *Bíblia de Jerusalém*, o fator decisivo que diferencia este dos demais é uma espécie de atualização e interiorização da escatologia: “A ‘vinda’ do Filho do Homem é apresentada como a vinda de

* Doutor em Literatura e professor adjunto da UnB.

** Graduanda em Letras na UnB - a.claramagalhaes@gmail.com

Jesus a este mundo pela encarnação (...) o ‘Julgamento’ realiza-se desde já no íntimo dos corações; a vida eterna (...) é possuída desde já na fé” (1995, p. 1980).

O *Prólogo* de são João, de início, desestabiliza a percepção de narrativa: a distinção espaço-temporal está absolutamente comprometida, pois tudo o que se diz está concentrado em um *locus* de eternidade que rompe com a noção de cronologia:

No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus.
No princípio, ele estava com Deus.
Tudo foi feito por meio dele
e sem ele nada foi feito.
O que foi feito nele era a vida,
e a vida era a luz dos homens;
e a luz brilha nas trevas,
mas as trevas não a apreenderam
(*Bíblia de Jerusalém*, 1995, p. 1985).

A locução “no princípio” serve para situar o excerto em uma tradição bíblica criacionista, estabelecendo uma consumação primeva da primeira história do Gênesis. Serve ainda, para lançar o texto na atemporalidade eterna da Trindade Santa. Atemporalidade consumada pelo verbo que, repetido no discurso, reforça sua onipresença, seu arrebatamento, suas amplitudes que transfiguram tudo.

A partir da insolubilidade deste mistério, Jorge Luís Borges elucida a História da Eternidade – em obra que leva o mesmo nome:

O Verbo é engendrado pelo Pai, o Espírito Santo é gerado pelo Pai e pelo Verbo, os gnósticos costumavam inferir dessas duas inegáveis operações que o Pai era anterior ao Verbo, e os dois ao Espírito. Essa inferência dissolvia a Trindade. Ireneu explicou que o duplo processo – geração do Filho pelo Pai, emissão do Espírito pelos dois – não aconteceu no tempo, mas que esgota de uma só vez o passado, o presente e o futuro. A explicação prevaleceu e agora é dogma. Assim foi promulgada a eternidade (BORGES, 1999, p. 394).

Assim, o autor argentino faz erigir do dogma trinitário a concepção de eternidade, “promulgada” por meio da extinção “do passado, do presente e do porvir”. Essa inferência borgeana da criação de eternidades aclara a dimensão profunda em que se inserem as palavras do apóstolo. Logo nos primeiros versículos, dialoga com a tradição bíblica, restaura a criação através de sua instância última e primeira – o Verbo – e ainda discute a questão mais misteriosa da fé Cristã, espriada em três pessoas que são apenas uma. Das lições de eternidade, nos ensinam Vieira e Borges, o que há de mais imperioso é a palavra-ação. Pelo

Verbo, “tudo foi feito”; sem ele, “nada foi feito”. Mais importante que a vida é o agir imperativo: “o que foi feito nele era a vida”. Uma incursão teológica ilumina essa percepção:

Deus aparece como termo passivo, e toda a atividade corresponde à Palavra. Nem sequer Deus a pronuncia, ela é apresentada dirigindo-se a Deus. Inclusive quando se fala expressamente da criação (1,3), subentende-se que o agente é Deus, mas o que se acentua é a ação da Palavra. Para João, da perspectiva do homem, aparece em primeiro plano a Palavra, que se encarna em Jesus, já que somente através dele e nele é que o homem pode conhecer a Deus (MATEOS; BARRETO, 2011, p. 47).

Ora, a grande inovação é justamente esta vinculação entre a Palavra de Deus habitada entre os homens por meio de Jesus Cristo que ressignifica toda a ação humana. O mais fundamental nesta análise (alinhada à pregação do jesuíta luso-brasileiro) é a aproximação entre o Verbo eterno e a ação humana prática promulgada que conduz à salvação imediata: “O que antes de tudo interessa ao evangelista é manifestar o sentido de uma história, que é tão divina quanto humana. História, mas também teologia, que acontece no tempo, mas tem suas raízes na eternidade” (B. *Jerusalém*, 1995, p. 1982).

Santo Agostinho, em *Cidade de Deus*, vincula as três pessoas da Trindade a três perguntas com o verbo fazer: “quem a fez? por que meios a fez? E porque é que a fez?” (SANTO AGOSTINHO, 2008, p. 1048). A ação primeira, o *Faça-se!* é olvidado pelos homens, o que culmina na encarnação – ato máximo do Deus trino – experienciado por Cristo, rememorado por João:

O Verbo era a luz verdadeira
que ilumina todo homem;
ele vinha ao mundo.
Ele estava no mundo
e o mundo não o reconheceu.
Veio para o que era seu
e os seus não o receberam
(...) E o Verbo se fez carne
e habitou entre nós
e nós vimos a sua glória
(*Bíblia de Jerusalém*, 1995, p. 1985-1986)

O princípio de tudo é o Verbo, assim como a consumação, a “glória” vista pelos homens é o Verbo encarnado. Disto, conclui-se que o Deus narrado pelo apóstolo é o Deus da Palavra-ação. Pode-se considerar o prólogo joanino como uma consciência maior da estilização, não só com a intenção de aproximar-se da *intelligentsia* romana e judaica da sua época, como coloca Eagleton (2007, p. 195), mas com a capacidade de abrir o seu texto com um sublime narrado e, aos poucos, explorar diálogos do mistério com temas, emblemas e

performances sociais. Performances concretas nas quais as ações sociais adquirem formas por intermédio de seus atores sociais nas “arenas” do mundo (TURNER, 2008).

Importa entender as mudanças que precedem o advento do Novo Mundo, as novas visões do paraíso, mas que mantém forte consonância com as grandes navegações. Nos sermões do advento, Padre Vieira eleva potencialmente este prólogo e atualiza a narrativa do cristianismo em uma história da cristandade – respectivamente, da colonização.

Segundo Auerbach, o drama cristão da salvação, acontecimento antiquíssimo e sublime, deveria tornar-se popular (e ação) presente. Isto acontecia nos mistérios e nas práticas rituais ligadas à Igreja. O acontecimento, possível em qualquer tempo, concebível a qualquer ouvinte, por meio do teatro religioso, penetrava profundamente na vida e no sentimento de qualquer contemporâneo. Essa é uma das chaves de aproximação (católico-carnavalizada) entre Franciscanos e Jesuítas: a consciência da necessidade de ampliar o diálogo histórico-universal com a fusão do *sermo gravis* com o *sermo remissus*. Nos evangelhos, as duas coisas estão fundidas. A Encarnação e a Paixão de Cristo “realizam e combinam a *sublimitas e a humilitas* (AUERBACH, 2001, p. 132)”:

Cada peça do teatro medieval surgido da liturgia é parte de um contexto e, mais propriamente, do mesmo contexto: parte de um drama único e imenso, cujo começo é a criação do mundo e o pecado original, cujo ponto culminante é a Encarnação e a Paixão, e cujo final, ainda futuro e esperado, é o retorno de Cristo e o Juízo Final (AUERBACH, 2001, p.137).

Não há motivo para a separação entre o sublime e o baixo-cotidiano. Alma e corpo, Verbo e carne estão unidos na vida e vinda de Cristo e na Unidade dramática (de uma narrativa biográfica e historicizada) que leva às seguintes conclusões: há somente um lugar: o mundo; um só tempo: o agora; uma só ação: a queda e salvação do homem. Se nas peças de Natal e de Páscoa “[...] o todo é pensado concomitantemente com a liturgia e está sempre expresso figuralmente” (*Idem*, p. 137-138), isto permitiu não só o florescimento dos mistérios e farsas populares, mas dos novos modos de pregar e atualizar os Evangelhos por meio de sermões.

São Francisco de Assis levou esta prática ao extremo, pois promoveu a ligação extática e sublime com Deus, a cotidianeidade humilde e concreta nas ações dos missionários e a fusão indissolúvel do ato e da expressão, unindo conteúdo e forma em uma prática católico-performática. A vida passa a ter um impacto na existência e a vontade de imitação prática de Cristo leva ao enfraquecimento dos mártires da fé de forma ideal mística-contemplativa. Francisco promulga uma tendência para o prático, o público e o popular. Viver

entre o povo, entre os humildes e os desprezados – leva à consciência de que toda ação é uma cena e que cada pregador deve ser um “pescador de homens” por meio das ações.

A força da eloquência se consubstancia: um mistério, uma carta, um sermão ganham camadas retóricas e figurais – exigindo pressupostos para os letrados e oferecendo salvação aos mais simples. Daí as perguntas retóricas, as antíteses, os trocadilhos, as anáforas, a parataxe e o conseqüente advérbio (vieiriano) que sempre implicou mobilidade religiosa por meio de linguagens sobrepostas.

Parta-se para a análise de sermões de Vieira, especialmente o da Primeira Domingo do Advento provavelmente proferido no ano de 1655 em Lisboa:

Passará o céu e a terra, mas o que dizem as minhas palavras não passará. Com esta notável, e não usada sentença conclui Cristo Redentor nosso, a narração do Evangelho que acabamos de ouvir. Diz que há de vir julgar e pedir conta ao mundo no último dia dele (...) Ali se verá o princípio do mundo junto com o fim, e o fim junto com o princípio: o princípio com o fim, em tudo o que passou, e o fim com o princípio, em tudo o que não há de passar (VIEIRA, 1959, p. 109-110).

Este sermão inicia-se com as palavras de Cristo – parafraseadas e tomadas de empréstimo pelo jesuíta. O evangelho e a pregação não passam, frente aos elementos mundanos que passam. Logo no início, portanto, destaca-se uma tensão temporal, em que o sermonista acentua a necessidade de agir condicionada à escassez do tempo mundano – tão contrário ao tempo da eternidade. Neste ponto, delineia-se uma diferença importante entre a narrativa joanina e a pregação vieiriana: o primeiro começa apartando as vinculações cronológicas humanas. O segundo impõe a sua fala, justamente, na fugacidade do tempo. João parte da teologia para explicar a inserção de Deus no tempo dos homens, no momento em que se corporifica. Vieira começa pelo tempo para ensinar aos fiéis a necessidade de efetivar uma “teologia da ação”.

Considerai-me o mundo desde seus princípios, e vê-lo-eis sempre, como nova figura no teatro, aparecendo e desaparecendo juntamente, porque sempre está passando. A primeira cena deste teatro foi o paraíso terreal, no qual apareceu o mundo vestido de imortalidade, e cercado de delícias; mas quanto durou esta aparência? Estendeu Eva o braço à fruta vedada, e no brevíssimo espaço em que o bocado fatal passou pela garganta do homem, passou também com ele o mundo do estado da inocência ao da culpa, da imortalidade à morte, da pátria ao desterro, das flores aos espinhos, do descanso aos trabalhos, e da felicidade suma ao sumo da infelicidade e miséria (VIEIRA, 1959, p. 112).

Vieira também retoma o livro do Gênesis, embora se utilize de uma perspectiva muito mais objetiva e prosaica que a do evangelista. João vai ao Gênesis da gênese para alcançar o princípio eterno. O jesuíta vai ao Gênesis da humanidade para situar o homem em um tempo

que desde o princípio não cessa de passar. O mundo é transformado em palco, onde tudo “sempre está passando”. Neste teatro, a primeira cena apresentada é a do “paraíso terreal” em que uma única ação culmina no desterro de toda a humanidade. Enquanto a ação primeira de Deus gera tudo o que é bom, o agir descuidado humano provoca o “sumo da infelicidade e miséria”. Esta mesma miséria e mundanidade são os princípios figurais que começam a representar a vida prática – conforme demonstrava o pensamento de São Francisco.

No âmbito da cristandade observada e proferida, a relação entre vida e conta é reforçada ao final do sermão: “O que faz, e há de fazer dificultosa a conta são os pecados da vida, e de toda vida. E que confusão será naquele dia tão cheio de horror e assombro, olhar para a vida, e para os pecados de toda ela, e ver que a vida passou e os pecados não passaram!” (*Idem; Ibidem*, p. 129). O modo como se age no teatro do mundo repercute no quão sofrível será a conta.

No verbo joanino a salvação oferecida pela vinda de Jesus é uma verdade de seu tempo. Para o advérbio vieiriano, tantos séculos depois, conta significa sempre um conjunto de ações na vida que são pesados em vida para serem julgados na hora da morte. Sabe Vieira que homem humano e ibérico, tão contrário a si mesmo, é camonianamente feito de contradições. Assim, ele funde o alcance da eternidade em plenitude a uma *práxis* terreal urgente. Seu fazer (figura) caracteriza aquilo que ele é: um agente de Deus e de Portugal convidando portugueses e filhos de Deus à ação. Os sermões vieirianos implicam sempre nesta mobilização determinada da vontade humana, que deve repercutir na vida ordinária para poder causar seu favor e não tão somente aparecer em atitudes grandiosas e esporádicas.

Assim, o próprio sermonista amalgama e lança um modelo de conduta, tocando o Evangelho de São João não sem certa ousadia: “Sabidamente falou quem disse que a perfeição não consiste nos verbos, senão nos advérbios: não em que as nossas obras sejam honestas e boas, senão em que sejam bem feitas” (VIEIRA, 1965, p. 111). A perfeição do Verbo é anunciada pelo evangelista “O Verbo é a luz verdadeira/ que ilumina todo homem” (*Bíblia de Jerusalém*, 1995, p. 1985) e retomada pelo jesuíta para esclarecer que a perfeição está apenas na ação de Deus. A dos homens é falha e, portanto, precisa buscar a infalibilidade nos advérbios: no modo como se realizam. Tudo é prefixado para fixar a condição transitiva: ad-vento e ad-vérbio com sua carga de aproximação, de um movimento para junto de Deus e da Nova Ação. E a ação “bem feita” para um jesuíta como António Vieira é aquela que transforma e permanece. Disto, é exemplo o seu próprio ato de pregar: “o que dizem as minhas palavras não passará”. A consciência do sublime na linguagem é humilde na prática e na prédica.

Existe outro ponto decisivo na concepção que Vieira faz da ação humana imbricada à divina: “Em que consistiu a Encarnação do Verbo Eterno? Consistiu na produção do corpo e alma de Cristo, e na produção da união hipostática, com que a sagrada humanidade se uniu à subsistência do Verbo” (VIEIRA, 1644, p. 62 *apud* PÉCORA, 2008, p. 88-89). Neste outro sermão, o padre menciona a relação hipostática da fé cristã, em que Jesus Cristo é, a um só tempo, Deus e homem. O Verbo encarnado é corpo e alma, humanidade e eternidade. Vieira, contudo, astuto em suas composições, imprime à humanidade um aspecto divino. Como se na hipostasia, Jesus absorvesse a humanidade, mas também os homens se divinizassem um pouco.

O jesuíta afrouxa o sentido canônico do Verbo perfeito a fim de mostrar que a ação humana também pode perscrutar a perfeição desde que seja “bem feita”. Sendo Deus anunciado por São João como o Verbo, o homem da (nova) cristandade aparece definido por padre Vieira como o advérbio. No teatro da cristandade, Cristão não pode ser apenas um conceito, uma imagem, mas ideias (verbos/palavras) praticadas.

Recuperando sentidos correspondentes, pode-se intuir que o Evangelho segundo João busca mostrar, pela ação do Deus encarnado, que a vida eterna começa na aceitação terrena da fé e na busca incansável pela luz divina enquanto ainda há tempo. Portanto, o evangelista escreve um *Prólogo* atemporal para abrir uma narrativa que insiste sempre na encarnação – a inserção do Deus trino no tempo. É neste tempo que devem agir os cristãos se almejam vida em plenitude. Padre Vieira, por sua vez, arrebatava os fiéis com a iminência da morte e a chegada da conta. Faz do temor cósmico do fim, tão explorado no período cristão medieval a força motriz para o *bem* agir. Ele parte do tempo implacável para atingir a ideia de ações que se aproximam da perfeição divina. Cabe à cristandade agir no tempo para conquistar a eternidade no porvir.

Enfim, os dois pregadores – um que pregou para converter os judeus, outro que falou para reacender os cristãos – cingem a percepção da palavra para transformá-la no que há de mais monumental na história humana. Precedendo o próprio tempo, existia o Verbo e para além do que passa, persiste a palavra.

Da perspectiva adverbial de uma história da eternidade que se apresentou aqui, entende-se que a Trindade Santa reside no que está além de todas as limitações humanas. Cada ação, pautada no Verbo, implica mobilidade religiosa. Dos pregadores argutos que não desistiram de uma humanidade mais plena, ainda na experiência terrenal, a conta se dava na linguagem. Uma vez passada a conta, o fim das limitações humanas situa-se liminarmente em toda palavra – porque cada palavra no Plano do Verbo é sempre, antes durante depois, ação.

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BORGES, Jorge Luís. *História da eternidade*. Obras completas de Jorge Luís Borges, vol. 1. São Paulo: Globo, 1999.

EAGLETON, Terry. *Os evangelhos*. Trad. José M. Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João – Grande comentário bíblico*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. 4. ed. Trad. Neil R. da Silva. São Paulo: Martins fontes, 1998.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo, SP: Editora da USP, 2008.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 3. ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

VIEIRA, Padre António. *Sermões*. Vol. 1. Porto: Lello & Irmão editores, 1959.

TURNER, Victor Turner. *Dramas, Campos e metáforas – ação simbólica na sociedade humana*. Niterói, EdUFF, 2008.

REPRESENTAÇÕES DO DIVINO NA LÍRICA FEMININA DE ADÉLIA PRADO E HILDA HILST

*Cleide Maria de Oliveira**

Resumo

A comunicação analisa em perspectiva comparada a lírica de Adélia Prado e Hilda Hilst, buscando perceber certas recorrências temáticas e imagéticas que animam a ambas poetisas, a saber: a singular articulação entre uma religiosidade mística (mas não dogmática ou proselitista) e um erotismo candente, fortemente vinculado a um enunciar poético marcadamente feminino que se inscreve a partir de uma profunda consciência da temporalidade humana. Busca-se apreender, nessas poetisas que foram entre si contemporâneas, aproximações e recuos no aproveitamento de um tema idiossincrático na tradição literária brasileira, qual seja: a interseção entre erotismo e mística, fato que, apesar de freqüente em diversas tradições religiosas, espantou um público e uma crítica desavisados dessas aproximações, quiçá ontológicas, entre ambas experiências de alteridade. Outra questão abordada na comunicação é discutir influências e diálogos elaborados por ambas poetisas com a tradição místico-teológica de viés apofático.

Palavras-chaves: Lírica contemporânea, mística, erotismo, Adélia Prado, Hilda Hilst.

Introdução

Uma das características mais marcantes do tempo contemporâneo é a declarada tríplice morte do Sujeito, da Linguagem e de Deus, prenunciada por Nietzsche e “constatada” por toda uma vertente da filosofia desde o séc. XX. Nessas circunstâncias, o discurso apofático¹ tem se tornado praticamente uma *koiné* nas ciências humanas, uma língua comum para os discursos, mais ou menos catastróficos, sobre a circularidade da linguagem e a contingência do conhecimento e demais construtos humanos. Essa é a opinião de William Franke (FRANKE, 2007) em sua coletânea e análise de discursos apofáticos desde os clássicos até os tempos contemporâneos. Para ele a apofática se caracteriza principalmente por ser uma experiência de resistência da linguagem que nasce em momentos culturais nos quais há um colapso dos discursos de autoridade. A contemporaneidade seria, devido à absoluta crise de confiança no *logos*, uma época particularmente propícia ao surgimento desses discursos, que se caracterizariam por serem ataques à pretensão representativa da linguagem e tentativas de desestabilização das expectativas da linguagem como fundo literal/superfície figurativa. Para Frank o indizível se mostra nos textos contemporâneos como

* Doutora. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. cleideoliva@yahoo.com.br.

¹ O termo apofático aqui está sendo usado *latu sensu*, indicando apenas uma reincidência de uma fala sobre o inefável, e não no sentido *strictu* que lhe dá a tradição teológica cristã.

os limites de uma opacidade intrínseca a todo discurso, uma inevitável não inteligibilidade no dizível, desta forma, “a experiência da apofática, como uma experiência daquilo que não pode ser dito, é essencialmente lingüística: a experiência ela mesma é intrinsecamente uma experiência de fracasso da linguagem”². Cabe perguntar se a confissão de fracasso presente na mística não se constituiria antes uma estratégia para se pensar o impensável, uma forma de escapar da dicotomia *mythos* versus *logos*, e assim desestabilizar a tirania do sentido e da referência, “liberando” o pensamento das armadilhas do antropocentrismo que parece inerente a nossa cultura epistêmica.

Autores diversos vão enfatizar, na arte moderna e contemporânea, a presença de uma negatividade que em muito se assemelha à mística apofática ou negativa. Essa é chamada de mística da imanência ou mística estética, e congregaria nomes tais como Novalis, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Rilke, Hofmannsthal, T.S. Eliot, James Joyce, entre outros, autores distintos em suas particularidades mas que se reúnem sob a égide de uma certa negatividade que encontra na mística apofática e na teologia negativa seu modelo, no sentido de que seus discursos poéticos se articulam a partir de um imperativo e uma impossibilidade: dizer aquilo que não pode ser dito, dizer o inefável. Conforme Guerreiro Losso, a mística contemporânea (de cunho estético) leva a negatividade às últimas conseqüências, através de uma rigorosa crítica da linguagem e do saber discursivo. Não obstante, para ele parece mais acertado “diagnosticar o conflito próprio da negatividade da transcendência do que seu abandono absoluto” (LOSSO, 2007, 287), bem como o convite aberto, a esse sujeito descentrado e impotente, a uma atitude crítica e consciente:

A ascese do artista ou do teórico moderno, que aspira à experiência de embriaguez através de uma imersão no universo da linguagem, contém muito mais do que efeito divertido ou terapêutico. Seu choque existencial aumenta e desafia a razão (como disse Certeau, a mística é realista), convida o sujeito a se superar e a desejar a possibilidade do impossível, quer dizer, a fazer sua parte para mudar algo do ofuscamento e culpabilização universal. Desejando algo mais que o existente, o sujeito transforma a si mesmo, transgride seus próprios limites, produzindo atividade crítica. Assim tal indivíduo não se resigna ao *status quo* existente e descobre no cerne de sua experiência a verdadeira objetividade de algo mais que o existente. Ao mesmo tempo, em concordância com Spörl e Egelhaaf, não há remissão a uma transcendência positiva ilusória, pois a ascese artística ou teórica busca a transcendência na fragilidade profana da imanência. Portanto, tal experiência místico-estética é um verdadeiro antídoto contra o niilismo moderno e sua conseqüência lógica: os mais diversos fundamentalismos. A mística da arte moderna dá mais do que um “sentido” à vida: ela extrai força da impotência à qual o sujeito foi reduzido, em outras palavras, e num sentido bem “alquímico”, tira vinho da água e ouro de pedra. (LOSSO, 2007, 304).

²“The experience of apophasis, as an experience that of not being able to say is quintessentially linguistic: the experience itself is intrinsically an experience of the failure of language”. (FRANKE, 2007, 03).

Assim, a mística é simultaneamente desconstrutora e metafísica, possuindo força emancipatória na medida em que é tanto uma defesa da ortodoxia quanto um convite ao ultrapassamento das nossas matrizes conceituais.

Reside aqui nosso interesse em analisar esse resíduo da retórica mística na produção poética de Adélia Prado e Hilda Hilst, pois nos parece que o retorno do inefável na literatura contemporânea aponta para algumas aporias da arte e do pensamento contemporâneo, cindido pelos contraditórios desejos de totalidade e crise dos discursos de autoridade, inclusive o religioso. Nossa hipótese inicial é a de que ambas poetisas articularão respostas próximas, ainda que não idênticas, à suposta tríplice morte do Sujeito, da Linguagem e de Deus que marca os discursos contemporâneos, respostas que apontam não para o esgotamento, mas sim para a revitalização de uma voz lírica que retomará uma proximidade visceral com o obscuro do mundo, ao qual podemos também chamar Sagrado.

Não resta dúvidas de que o desejo de Presença ou pelo menos certa nostalgia do Absoluto se faz notar em grande parte das produções estéticas contemporâneas. Na poesia moderna (FRIEDRICH, 1991), o índice mais significativo da nostalgia do absoluto é, mais do que seus rastros, sua magoada Ausência, daí que a metáfora erótico-amorosa para a alusão a esse Amado que se esquiva ao humano desejo seja, nas poéticas de Adélia Prado e Hilda Hilst, tão eloqüente, como fica claro nos dois poemas que agora comentaremos brevemente. Há que se esclarecer que o termo poesia moderna não quer fazer referência da historiografia literária, quer dizer, como sinônimo de modernismo, mas na acepção que lhe dá a maioria dos estudiosos da lírica contemporânea: a poesia que vem desde Baudelaire, Mallarmé e Rimbaud, marcada pela dissonância, fragmentação e distanciamento do poeta em relação a seu público e a reflexão crítica sobre o ato poético.

O primeiro é o de número IX do livro com sugestivo título de irrecusável apelo místico-erótico, *Poemas malditos, gozosos e devotos*, de Hilda Hilst, publicado em 1984.

1. Poderia ao menos tocar
2. As ataduras da tua boca?
3. Panos de linho luminescentes
4. Com que magoas
5. Os que te pedem palavras?
6. Poderia através
7. Sentir teus dentes?
8. Tocar-lhes o marfim
9. E o liso da saliva
10. O molhado que matas e ressuscita?
11. Me permitirias te sentir a língua
12. Essa peça que alisa nossas nuças
13. E fere rubra

14. Nossas humanas delicadas espessuras?
15. Poderia ao menos tocar
16. Uma fibra desses linhos
17. Com repetidos cuidados
18. Abrir
19. Apenas um espaço, um grão de milho
20. Para te aspirar?
21. Poderia, meu Deus, me aproximar?
22. Tu, na montanha.
23. Eu no meu sonho de estar
24. No resíduo dos teus sonhos?

E agora o poema adeliانو, Trindade, do livro *A faca no peito* (1988):

1. Deus só me dá o sonho.
2. O resto me toma, indiferente, aos gritos,
3. porque o sonho é Ele próprio travestido de Jonathan
4. e sua cara de mármore inalcançável.
5. Minhas bravatas! Nunca fui além de seus dedos por debaixo do pires.
6. Mais café Jonathan? Mais café?
7. Ele me achando ousada porque olhei seus sapatos e em seguida a janela
8. para que lesse nessa linha oblíqua a urgência da minha alma.
9. Me beijou algum dia ou foi sonho, excessivo desejo?
- 10 Deus me separa de Deus, é frágua seu coração
- 11 ardendo de amor por mim que ardo de amor por Jonathan
- 12 que observa Orion, impassível como um rochedo.
- 13 “Tomai cuidado, vossas fantasias se cumprem.”
- 14 Imagino que peço a Jonathan:
- 15 Me deixa ferir seu lábio para provar-me que existes.
- 16 Jonathan que amo é divino,
- 17 acho que é humano também.
- 18 Um dia vai tomar minha cabeça com insuspeita doçura.
- 19 Então,
- 20 eu te amo, Deus,
- 21 contra mim mesmo que direi,
- 22 te amo.

Inicialmente interessa lembrar que os poemas são produzidos em períodos próximos (na década de 80) e se encontram em livros com marcada intenção de releitura da tradição mística. No livro de Adélia, *A faca no peito*, a temática místico-erótica é assumida como estruturante na medida em que dos 36 poemas que compõem o livro 24 tratam da personagem Jonathan. No livro de Hilda Hilst o título nos remete às narrativas místicas nas quais o erotismo se vincula fortemente ao êxtase como de fato é verificável em relatos de místicos das mais diversas tradições³.

Os dois poemas são surpreendentemente semelhantes, tanto em seu assunto quanto na resolução poética dada: ambos falam de um *excessivo desejo* que se confunde com o sonho da

³ Sobre a inter-relação, sempre perturbadora, entre o místico e o erótico remeto ao clássico **O erotismo**, em especial o capítulo “Mística e sensualidade” (BATAILLE, 1987) e também ao excelente artigo de Carlos Dominguez Morano “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatria” (VELASCO, 2004).

Presença amada e com seu toque (em Adélia: *Me beijou algum dia ou foi sonho, excessivo desejo?*; em Hilda: *Poderia ao menos tocar/ as ataduras de tua boca?*, e toda a última estrofe que expressa um desejo de aproximação permeado pelo devaneio do sonho). Em Adélia a sacralidade dessa Presença está explícita desde o título – de óbvia referência à teologia cristã – até a menção de Jonathan (persona que frequentemente é identificada com o Cristo em sua poesia), além da menção mais evidente dos terceiro e quarto versos, que afirmam ser Jonathan na verdade Deus travestido e apenas acessível em sonhos.

No poema de Hilda Hilst em análise há evidência de que essa Presença desejável e bastante sedutora (vejam-se os versos *Me permitirias te sentir a língua/Essa peça que alisa nossas nucas /E fere rubra Nossas humanas delicadas espessuras?*), é divina, e não humana. A imagem, esboçada no primeiro verso – a do Deus-feito-carne na situação extremada de morte na cruz – é marcada pelos signos *ataduras* (vs. 1-2) que recobrem a boca divina e os *panos de linho luminescentes* (v. 3) também localizados no rosto desse ser cuja *saliva mata e ressuscita* (vs. 9-10). A menção à morte e ressurreição é outro elemento que identifica a Presença amorável ao Cristo, entretanto, dentre todas as representações possíveis para o Deus-homem escolhe-se essa onde sua humanidade e sua divindade são paradoxalmente acentuadas, quando o corpo do Cristo ganha densidade trágica naquela que tem sido chamada pela tradição católica de sua Paixão. Por outro lado, esse é também o momento em que a divindade do Cristo torna-se manifesta com a derrota do mais feroz humano inimigo, a morte, com sua inexplicável ressurreição.

Entretanto, apesar dessa aproximação temática existe um sutil porém considerável distanciamento no modo como ambos poemas lidam com a Presença amorosa, diferenças que vão desde expectativas distintas em relação a *Essa cara de mármore inalcançável* (v. 4 poema Adélia Prado) ao modo de enunciação poética. No poema de Hilda a posição do eu-lírico é reticente e temerosa, e o reiterado uso dos verbos poder e permitir no pretérito imperfeito (as formas verbais *poderia* e *permitiria* no início de todas as estrofes) marca a interdição divina em relação ao humano desejo: o sujeito lírico pede permissão para se aproximar, ainda que na confusão de entre-sonhos humanos e divinos, e experimentar sensorialmente essa sedutora Presença, mas, em nenhum momento a Voz divina se manifesta.

A linguagem algo solene do poema hilstiano contrasta com a coloquialidade própria ao universo adeliiano, que com seus versos de ritmo longo, despojados e prosaicos imprimem um tom menos dramático a esse enfrentamento divino-humano. O próprio erotismo, presente em ambos poemas, encontra em Adélia uma dicção mais livre e não hierarquizada: o coração de Deus (essa metáfora que centraliza a fonte dos humanos afetos também se estende a Ele) é

fornalha, fogueira (frágua, v. 13) que arde de amor pelo eu-lírico, que por sua vez arde de amor por Jonathan, o único impassível nessa história amorosa. O mesmo Jonathan que, nos versos finais do poema, será identificado com Deus na hora do esperado idílio amoroso (*Um dia vai tomar minha cabeça com insuspeita doçura./ Então/ eu te amo, Deus,/ contra mim mesmo que direi, /te amo*). Um *excessivo desejo* (v. 12) faz o eu-lírico gritar pela Presença (v.2) e, apesar da reticência divina que Lhe faz dar-Se de forma tão obliqua (*Deus só me dá o sonho./O resto me toma, indiferente, aos gritos,/ porque o sonho é Ele próprio travestido de Jonathan, v.1-3*) e da timidez humana em enfrentar esse Encontro (*Minhas bravatas! Nunca fui além de seus dedos/ por debaixo do pires, vs. 5-6*), o tempo do desejo se anuncia futuro porém pleno, quando o toque do Amado será sentido *com doçura* (v. 21) e a confissão amorosa enfim dita sem titubear (*eu te amo, Deus,/contra mim mesmo que direi,/te amo*).

O mesmo não se dá no poema de Hilda Hilst, onde o encontro amoroso é apenas uma conjugação espelhada de desejo e sonho, marcada pelo **distanciamento** entre os sonhadores (o lugar de ambos amadores é bem delimitado: Deus *na montanha*, eu-lírico no *sonho*); pela **fragilidade** desse encontro (que se realiza apenas como forte desejo do eu-lírico em estar no *resíduo* dos sonhos divinos) e pela **irrealidade** (ao fim o que se tem é um jogo de espelhos, onde o desejo de presença vibra apenas como pedido de permissão para habitar o sonho divino).

REFERÊNCIAS

BATAILLE, George. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti e YUNES, Eliana. (orgs). *Mujeres de palabra* (Textos sobre Adélia Prado, Teresa de Ávila, Hannah Arendt, y otras mujeres). México: Obra Nacional de la Buena Prensa, 2004.

FRANKE, William. Edited with theoretical on critical essays. *On what cannot be said*. Vol. I. Formulation's classics. University Notre Dame Press, 2007.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1991.

HILST, Hilda. *Poemas malditos, gozozos e devotos*. São Paulo: Globo, 2005.

LOSSO, Eduardo Guerreiro. *Teologia negativa e Theodor Adorno*. A secularização da mística na arte moderna. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

OLIVEIRA, Erick Felinto. *Silêncio de Deus, silêncio dos homens: Babel e a sobrevivência do sagrado na literatura moderna*. Porto Alegre: Meridional, 2008.

PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Arx, 1991.

VELASCO, Juan Martín (org.). *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madri: Editorial Trotta, 2004.

DIALOGO ENTRE RENÉ GIRARD E DOSTOIÉVSKI

*Edevilson de Godóy**

Resumo

René Girard descobriu e explicou a teoria do mecanismo vitimário, segundo a qual, o desejo mimético é a origem da cultura e da religião. O ponto de partida dos estudos girardianos é a literatura. A obra de Dostoiévski despertou grande interesse de Girard. O Antropólogo franco-americano comenta em vários livros o escritor Russo e o dedica o livro: *Dostoiévski: do duplo à unidade*. Proponho-me discutir o diálogo entre René Girard e Dostoiévski. Mostrando como Girard vê e aplica o paradigma do mecanismo vitimário na obra do Escritor Russo.

Palavras-chave: Literatura e Teologia, René Girard, desejo mimético, Dostoiévski

Introdução

Há 50 anos o antropólogo franco-americano René Girard descobria o paradigma do mecanismo vitimário. A teoria girardiana tem três intuições fundamentais: descoberta do desejo mimético (ALISON, 2011, 31-54), o mecanismo do bode expiatório e a novidade da Bíblia hebraica e dos Evangelhos como mimesis do amor e da vida. Em 1961 teve sua grande intuição enquanto ministrava um curso de literatura nos USA. O estudo da tradição literária de Cervantes a Proust levou Girard a intuir a presença de um princípio estruturante fundamental nas relações humanas: o desejo mimético. Dom Quixote, por exemplo, é um ávido leitor das histórias de cavalarias medievais. O personagem de Amadis de Gaula causa grande admiração a Dom Quixote. Sua grande ambição era ser um Amadis, a ponto que começa a ver toda a realidade como se fosse um Amadis. Certa ocasião, durante uma tempestade, um barbeiro que passava pelo planalto de Castilha, usou uma bacia para proteger-se da chuva. Dom Quixote não vê uma bacia, mas um tesouro do elmo de mambrino e ataca o pobre barbeiro. Neste caso o desejo de imitação de Dom Quixote conduziu-o à violência (GIRARD, 2005, 7).

Girard situa a literatura num patamar absolutamente primordial. O estudo de romances de tradições e temporalidades muito diferentes conduziu-o à intuição fundamental do desejo mimético. O exercício crítico girardiano conduz da literatura à antropologia, da antropologia à religião como sacrifício do bode expiatório, da religião arcaica à Bíblia hebraica e dessa ao cristianismo.

Neste texto propomo-nos discutir o encontro de René Girard com a literatura. Especificamente com Dostoiévski e, Girard, consegue enxergar na obra do Escritor Russo os

* Doutor em Teologia. Instituto de Teologia João Paulo II, Sorocaba-SP. pe.edigodoy@uol.com.br.

fundamentos da teoria mimética. Mostra o processo de conversão de Dostoiévski como um itinerário de descoberta da rivalidade do duplo rival. Sua maturidade está na aceitação de si mesmo e do outro com misericórdia e amor reconhecendo-se as luzes e as sombras da condição humana.

Girard menciona Dostoiévski ao longo de toda a sua obra. Aqui vamos nos deter nas duas primeiras obras do antropólogo de Avignon: *Mentira Romântica* e *Verdade Romanesca*, escrita em 1961 e *Dostoiévski: do duplo à unidade*, escrita em 1963.

1 Mentira romântica

A literatura romântica desenvolve uma visão romântica do desejo: o desejo é autônomo, nasce no próprio ser. O homem é criador do seu próprio desejo que não tem nenhuma ligação com a alteridade. O desejo é meu, algo subjetivo independente do outro.

O herói romântico enfrenta perseguições, injustiças e concorrências. Está sempre lutando para ganhar a atenção e o reconhecimento dos outros. Sempre vítima de conspirações terríveis. O herói romântico se faz de bonzinho, justo, vítima do mundo e da maldade das pessoas. No maniqueísmo romântico o herói perfeito é o justo que se tornou vítima da maldade do mundo. O outro é o cruel injusto, incapaz de reconhecer a bondade do herói. Segundo Girard, o rompimento do maniqueísmo romântico abre maior espaço para a misericórdia com a falibilidade alheia.

2 Verdade romanesca

A verdade romanesca segue outro caminho. O desejo passa pela mediação do outro: vem da alteridade. Há um esquema triangular: EU + MEDIADOR + OBEJTO (GIRARD, 2005, 179). A novela romanesca percebe uma nova estrutura no desejo humano como realidade marcada pela alteridade. Os meus sonhos e aspirações dependem do outro. Não são independentes e autônomos. Há uma revolução antropológica: a percepção da alteridade no desejo do eu. O desejo humano sai do individualismo e abre-se à alteridade. No meu desejo há a presença do outro que me impulsionou a desejar aquilo que estou desejando. Algo anterior a mim mesmo. Existe a anterioridade do outro naquilo que brota do mais íntimo da minha alma. Funcionamos antropológicamente a partir do desejo do outro. Os meus sonhos têm a ver com os sonhos e realizações de pessoas que escolhi como meus modelos; somos imitadores de modelos anteriores.

A estrutura mimética é realidade triangular: Eu + Mediador + Objeto. As relações humanas são estruturadas pelo mimetismo. O excelente aluno torna-se um rival do grande mestre. O mestre pode jogar pedra no caminho do aluno brilhante para não ser superado e vice-versa: surge a rivalidade. As pessoas envolvidas pela rivalidade não a percebem, pois trata-se de um fenômeno inconsciente. À medida que a rivalidade cresce o objeto disputado desaparece e a estrutura triangular torna-se polar: Eu + Tu. O objeto desejado aprioristicamente perde a importância e o conflito torna-se aberto entre os opositores.

3 Dostoiévski intuiu a estrutura mimética do desejo humano

Segundo Girard, Dostoiévski, foi capaz de perceber essa realidade e fez um caminho de conversão que vai da mentira romântica à verdade romanesca. Percorre um processo gradativo de libertação interior que sai do eu romântico, supera o ódio dissimulado do outro e chega à uma visão mais dialética da alteridade. Supera-se o maniqueísmo romântico.

O antropólogo franco-americano enxerga na obra do Escritor Russo uma obsessão imperiosa desde as primeiras obras. Repete-se o esquema da relação triangular entre mulher desejada e dos dois rivais que a desejam. Nota o comportamento obscuro do herói que está ao lado da mulher amada, trabalha para o sucesso do rival, fica amigo do rival para agradar a amada que não o ama. Apresenta uma falsa bondade com o rival como meio de alcançar o objetivo: a mulher amada. Mas na verdade há uma hostilidade encoberta.

O Dostoiévski romântico interpreta as rivalidades no contexto do idealismo romântico. Faz uma espécie de louvor à grandeza da alma e à nobre generosidade. A partir de *Memórias do Subsolo* renuncia o romantismo idealista e passa a ressaltar o caráter obsessivo das rivalidades. Ao invés, de se fazer de herói romântico, satiriza o próprio comportamento diante da mulher amada e o comportamento rival.

Girard usa a expressão “Dostoiévski romanesco” para a nova fase da obra do Escritor Russo onde o mesmo supera a visão romântica do herói puro e injustiçado pela maldade dos outros. No entendimento do Antropólogo, o escritor de Petersburgo, intuiu a estrutura mimética composta pela triangularidade do desejo. Essa descoberta é a libertação da mentalidade romântica e a construção da visão romanesca.

4 Os duplos na obra de Dostoiévski

O tema do duplo está presente em toda a obra do Escritor. Trata-se das disputas amorosas entre os rivais (GIRARD, 2011, 24). Depois de sair da prisão em 1854 foi servir num regimento siberiano, conheceu o casal Issaiev, o marido era um homem inteligente, mas amargo e bêbado. A mulher, Maria Dmitrievna era descendente da aristocracia francesa imigrada durante a Revolução. "*Fiquei imediatamente apaixonado pela mulher de meu melhor amigo*". O Senhor Issaiev logo morreu.

Inicia-se a disputa pela viúva. "*Eu a vi. Que alma nobre e angélica. Ela chorou e beijou-me as mãos, mas ama a um outro*". Ela ama Nikolai Vergunov de 35 anos que acabou de sair da prisão, jovem e belo, Fiódor é feio. O rival é professor e ganha pouco. Fiódor adota a postura do herói romântico e torna-se defensor do rival. Numa linguagem romântica fala da santidade de seu amor. Ressalta a sua heróica vitória sobre o egoísmo das paixões

A paixão da amada pelo jovem murcha e Dostoiévski casa-se com ela. Vergunov foi padrinho. O pós matrimônio é marcado pela catástrofe: crise de epilepsia que deixou Maria aterrorizada, início com brigas, falta de dinheiro e certa indiferença do esposo pela esposa. Para Girard essa indiferença tomou conta do Escritor quando teve certeza que não havia disputa com nenhum rival.

Em *Humilhados e Ofendidos* o herói é um jovem escritor chamado Vânia apaixonado por Natacha. Ela o estima, mas não o ama. Natacha ama Aliocha que, por sua vez, ama Kátia. Dostoiévski duplica o esquema original: Vânia ajuda o rival Aliocha e Natacha ajuda a rival Kátia (GIRARD, 2011, 65).

Em o *Eterno Marido* temos o personagem Páviel Pávlovitch, homem importante que parte para São Petersburgo após a morte da esposa. Vai ao encontro dos amantes da sua mulher. A mulher está morta, o objeto desejado desapareceu, mas os rivais permanecem. Bagautov, segundo amante morre. O herói se aproxima de Vieltchâinov, primeiro amante. Quer apropriar-se da essência daquele que conquistou sua mulher. Não consegue recuperar sua autoestima senão por uma vitória espetacular sobre aquele que o ofendeu. O herói decide casar-se novamente e aproxima o traidor do novo amor para continuar a disputa triangular (GIRARD, 2011, 69).

5 Grande inquisidor

A ação se passa no século XVI, em Sevilla, na Espanha, na época mais terrível da inquisição. Jesus desce a este mundo, sem glória, para visitar seu povo. A multidão o reconhece no brilho do seu amor. Repete os milagres de sua vida terrena. O Cardeal, o grande Inquisidor, velho de uns 90 anos, passa no meio da multidão que, maravilhada grita e chora diante de Jesus. O Inquisidor conduziu uma seção de tortura onde hereges foram queimados. Com um simples gesto, dá ordem que prendam Jesus numa cela estreita e lúgubre do Santo Ofício. O inquisidor fala a Jesus que ele não tem direito de acrescentar nada ao que já dissera quando de sua presença no mundo. Promete condená-lo à fogueira. Afirma que nestes 15 séculos as autoridades da Igreja concluíram a obra dele: “*Corrigimos a Tua obra, fundamo-la no milagre, no mistério e na autoridade*”. A humanidade ficou feliz por ser guiada como um rebanho e por ter sido salva deste dom terrível que trouxeste: a liberdade. Inquisidor confessar que prefere o poder à liberdade (LIBANIO, 2003, 198).

Nós não estamos Contigo (Cristo), mas com Ele (o tentador do deserto). É esse o nosso segredo. Já há muito tempo que não estamos mais Contigo, mas com ele; já há oito séculos que aceitamos dele o que recusastes com indignação. Aquele derradeiro dom que ele Te ofereceu, mostrando-Te todos os reinos da terra. Aceitamos Roma e a espada de César, e nos proclamamos os únicos reis do mundo, embora até agora não tenhamos podido realizar completamente nossa tarefa. Mas de quem é a culpa? Oh! Estamos apenas no início de nossa obra, porém já a começamos. É preciso ainda esperar muito tempo, e a terra terá muito ainda que sofrer; mas atingiremos a nossa meta, seremos césares, e cuidaremos então da felicidade universal. E, entretanto Tu poderias naquele dia ter aceito a espada de César. Por que recusastes este último dom? Nós tomamos, pois, a espada de César e, ao recebê-la, evidentemente Te abandonamos a Ti para seguir a ele (DOSTOIÉVSKI, 1955, 479-508).

O Grande Inquisidor acusa Jesus que após a Encarnação o mundo o piorou. Sua proposta é curar o mal com o mal, fundamenta-se em ídolos imutáveis. Segue a lógica vitimária presente na literatura romântica. Cristo rejeitou as propostas do diabo nas tentações no deserto. O Inquisidor e seus companheiros aceitaram essas propostas e as trabalharam em nome de Cristo. A ideia central da lenda é o risco trazido aos homens pelo aumento da liberdade ou da graça conferida por Cristo. Risco que o Grande Inquisidor se recusa a correr. Amar o próximo como a si mesmo e não idolatrá-lo ou odiá-lo. Amá-lo como ele é, sem idolatria e sem perseguição. Cristo despojou-se voluntariamente de todo prestígio e de todo poder, recusa a exercer sobre o homem qualquer pressão. Cristo quer amar o homem pecador

(dominado pelas rivalidades miméticas). Amá-lo sem mitificá-lo e sem perseguí-lo. Na linguagem literária, amá-lo sem romantismo e sem maniqueísmo heróico.

O Diabo, na mentira romântica, é a rivalidade que contagia os duplos. O sentimento que domina os rivais tornando-os cegos é chamado de diabo. Nos *Irmãos Karamázov* o diabo é exorcizado. O mal é revelado e desmistificado. Há uma tomada de consciência sobre os conflitos inerentes ao desejo humano. O Inquisidor está na lógica romântica, cheio de apetite pelo poder e pelo desprezo aos homens (GIRARD, 2011, 121-143).

6 Conversão: libertação do romantismo maniqueísta

Na totalidade da vida há duas coisas: o orgulho humano e Deus.

1- *Orgulho humano*: a manutenção das lembranças incômodas que gera divisões, neuroses individuais e estruturas opressivas. Provoca dispersão, divisão e morte. O orgulho se identifica com o desejo que está sempre mimetismo de outro desejo; por isso, fonte de grandes rivalidades e conflitos. A vitória sobre o orgulho passa pela aceitação. A expulsão do duplo é o reencontro da unidade humana em sua integridade. Aceitação da condição de homem pecador. Encontro libertador com o próprio self.

2- *Deus*: o período romântico é a descida ao inferno. O encontro com Deus é o processo de libertação do inferno através da aceitação de si mesmo e do outro no amor.

Girard explica a origem da humanidade, da religião e da história a partir de um princípio comum: o desejo mimético. Analisa a obra como um sistema particular, composto por obsessões e vê nessas obsessões a natureza mimética do desejo. Cria um método comparativo no qual compara Dostoiévski consigo mesmo ao longo da sua trajetória intelectual. Nessa comparação associa vida e literatura. Girard entende que Dostoiévski necessita do mediador segundo a estrutura triangular do desejo: EU + MEDIADOR MODELO + OBJETO.

Há um caminho da literatura à antropologia e da estética à ética. Esse caminho é um itinerário de humanização. A Conversão é a tomada de consciência da estrutura mimética da vida humana. O reconhecimento do desejo mimético como realidade estruturante da existência humana. A decisão de que mentira romântica deve ser substituída pela verdade romanesca. Esse reconhecimento epistemológico implica uma atitude ética onde se renuncia a violência da rivalidade mimética e adota-se a mimesis do amor. Ao invés de sermos

imitadores compulsivos da violência, optamos, na liberdade da consciência, imitamos os valores fundamentais do Evangelho: amor, solidariedade, perdão, fraternidade, compaixão...

A expressão *do duplo à unidade* significa a transição dos duplos miméticos que disputam entre si o mesmo objeto produzindo a escalada da violência; para chegar à unidade, que é a tomada de consciência da realidade mimética do desejo e de seus desdobramentos agressivos. A unidade é a descoberta dos mecanismos inconscientes que provocam o conflito e a violência. Uma vez descoberto esses mecanismos escondidos nas relações humanas desde a fundação do mundo, surge a possibilidade de um novo jeito de viver e conviver com outro. Esse processo de tomada de consciência é a conversão ética que pode coincidir com a conversão religiosa: Girard é exemplo disso.

Conclusão

A literatura é imprescindível para as intuições girardianas. Afirma enfaticamente a superioridade de Cervantes, Shakespeare e Dostoiévski em relação a Freud e Nietzsche. Os romancistas compreenderam a estrutura mimética das relações humanas, enquanto que os dois mestres da suspeita não o perceberam. Entenderam muito mais a modernidade que Freud e Nietzsche.

O olhar de Girard para Dostoiévski é interessante pelo fato de ver na obra do Russo um processo de libertação da mimesis nociva presente nas rivalidades miméticas. O herói romântico liberta-se do imitação nociva e inconsciente dos rivais. Rompe com a visão maniqueísta onde acredita ser melhor e diferente dos rivais. Mas, na verdade, o herói age da mesma forma que seu rival. Descobre que o eu não precisa lutar contra todos para existir. Sai da lógica sombria da rivalidade.

O estudo de Dostoiévski ajuda Girard a comprovar sua intuição sobre a teoria mimética. Segundo a qual o desejo é ponto primordial da existência e da cultura humana. Não desejamos segundo nossa própria vontade, independente do outro. O desejo não é uma relação direta e linear entre o ser desejante e o objeto desejado. Há uma relação triangular. O sujeito deseja a partir do desejo de alguém que toma como modelo. A intuição de Girard funciona como uma espiral que tem a seguinte matriz: meu desejo não é fruto da minha individualidade, mas da minha abertura para a alteridade. Desejo a partir dos olhos dos outros. Entende que o meu desejo carrega uma anterioridade que vem do desejo do outro. Há uma relativização da capacidade de decidir por si mesmo. O meu querer não absolutamente

subjetivo como afirma a modernidade. Mas, ao contrário, o meu querer é permeado pelo querer de um outro que escolho como meu modelo a ser imitado.

A obra de Girard não termina na literatura. Mas encontra nela o seu ponto de partida para voos amplos e esperançosos. O passo seguinte será o mecanismo do bode expiatório e nascimento da religião primitiva como expulsão da vítima expiatória. A descoberta da novidade bíblica. O Deus da Bíblia não é o sagrado violento. Por fim, o cristianismo como superção absoluta da religião e a descoberta da mimesis do amor (VATTIMO, 2010, 29). A capacidade humana de imitar os valores da vida. Contudo, o ponto de partida foi o estudo dos romances de Cervantes, Shakespeare e Dostoiévski 50 anos atrás.

REFERÊNCIA

ALISON, James. *René Girard: o pecado original à luz da ressurreição*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Kamarazov*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

GIRARD, René. *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*. Milano: Bompiani, 2005.

GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

GIRARD, René. *A Crítica no Subsolo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

LIBANIO, João Batista. *Olhando para o Futuro. Perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003.

VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo*. Aparecida: Santuário, 2010.

O MAL EM *ANTICRISTO*, DE LARS VON TRIER

*Flávia Santos Arielo**

Resumo

O que é o mal? Algo incrustado na origem do homem desde sua criação? Seria uma invenção ancestral que vem sendo transformada e rechaçada, principalmente a partir do que chamamos de modernidade? A essência do mal está na natureza humana? Após assistir ao filme “Anticristo”, do diretor dinamarquês Lars Von Trier veio-me a sensação de ver explicitamente uma nova perspectiva sobre o mal. Nova perspectiva, pois muito já se pensou e escreveu sobre o assunto, tanto filosófica quanto religiosamente. O filme de Von Trier abarca através de um roteiro pouco palatável o assunto do mal, mas não torna clara a proposição nem a origem deste mal. É neste íterim que proponho uma nova leitura sobre o assunto. O mal se mostra de diferentes maneiras ao longo da história; o diretor joga com conceitos, imagens e diálogos que merecem uma imersão mais detalhada. Um estudo sistemático sobre o mal só pode ser plenamente desenvolvido se embasado teologicamente. Parte das religiões trazem em sua íntima formação as noções de bem e mal; neste caso há maior interesse em pesquisar essa formação dentro do cristianismo reformado – já que as bases do diretor do filme, Lars Von Trier, estão inseridas no contexto de seu país, a Dinamarca; o filme se propõe, portanto, como exemplo de produção de arte pela qual o cristianismo revela sua identidade. Esta análise percorrerá um itinerário entre a filosofia e a teologia através da ótica cinematográfica.

Palavras-chave: cinema, mal, religião, filosofia.

Introdução: Pela escolha do cinema

O cinema desempenha atualmente um papel fundamental na análise humana: é através dele que se pode ultrapassar a linguagem convencional para se chegar de outra maneira a um sistema de sentidos. O cinema aborda os problemas e sentimentos humanos para além da racionalidade escrita. Como afirma Julio Cabrera,

para se apropriar de um problema filosófico, não é suficiente entendê-lo: também é preciso vivê-lo, senti-lo na pele, dramatizá-lo, sofrê-lo, padecê-lo, sentir-se ameaçado por ele, sentir que nossas bases habituais de sustentação são afetadas radicalmente. Se não for assim, mesmo quando “entendemos” plenamente o enunciado objetivo do problema, não teremos nos apropriado dele e não teremos realmente **entendido**. (CABRERA, 2006, p. 16-17).

É, portanto, através da experiência empírica do cinema que se faz possível compreender não apenas os problemas imputados pelas discussões filosóficas como também problemas e questões de ordem teológica (como de tantas outras ordens). É pela sensibilidade cinematográfica que novos – e também antigos – debates ganham distinta roupagem.

* Mestranda. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC- SP). CAPES. flarielo@yahoo.com.br.

O tema aqui proposto - o problema do mal - já foi analisado pela teologia, filosofia e foi sendo empurrado aos poucos para outras áreas – a ética, a psicologia – e por que não para a área cinematográfica? Apesar do cinema não ter um cânone estabelecido, ou seja, suas bases estão sempre abertas a novas perspectivas e fundamentos, ele é universalizante e isso traz em si uma abertura de infinitas possibilidades analíticas. A proposta aqui é ver através das lentes imagéticas do cinema o problema do mal ampliado, traçando um diálogo entre o que o filme propõe e o que já foi dito sobre o assunto, devidamente recortado dentro de algumas linhas filosóficas e teológicas.

Sendo este um tema vasto e complexo – o mal – cabe a esta análise tentar entendê-lo não somente pelo viés racional, mas principalmente por aquilo que o cinema é capaz de mostrar, mais do que nenhuma outra arte: pela alusão e ilusão. Este filme aqui proposto não é exatamente fantasioso, ao contrário, mostra cenários, personagens e acontecimentos bastante plausíveis e verossímeis. Mas ainda assim há o toque do fantástico, do irreal, daquilo que somente é possível e realizável através da imaginação e das técnicas artísticas cinematográficas, como assim afirma Cabrera,

tanto se pode saber a respeito do mundo e do ser humano através da verdade como através de suposições extravagantes ou da ilusão. Que o cinema seja uma enorme simulação não diz nada contra sua pretensão de verdade. Será preciso ver como essa simulação se situa com relação à realidade. (CABRERA, 2006, p. 37).

1 O diretor Lars von Trier

Lars von Trier nasceu em Copenhague, no ano de 1956, e está em plena atividade produtiva. Ainda criança começou a realizar pequenos vídeos em câmera Super-8¹. Mais tarde, estudou cinema sem nunca se graduar formalmente. Relativo à formação religiosa, há que se destacar que von Trier é da Dinamarca, um país marcado pelo protestantismo, mas, apesar de ter nascido numa família agnóstica, se converteu ao catolicismo na década de 1980. Hoje se declara “humanista”.

Na década de 1990 formou, juntamente com amigos, o chamado *Dogma 95*, uma nova cartilha cinematográfica – *New Wave*, como alguns críticos e estudiosos do cinema intitularam - seguindo as ondas estilísticas de cinema como a *Nouvelle Vague* na França, ou o *Cinema Novo*, no Brasil na década de 1960. O *Dogma 95* propunha regras específicas, como só filmar em locações, nunca em cidade cenográfica; o som deveria ser sempre direto; a

¹ Câmera desenvolvida na década de 1960, que filmava em 8 mm, e mais adiante, na década de 1970 também possibilitava o registro de som.

câmera na mão; filme sempre colorido e os filtros eram proibidos; a ação não deveria ser superficial; o tempo filmado é real - aqui e agora; nada de grandes temas históricos e o diretor nunca deveria ser creditado. Lars von Trier abandonará os conceitos do *Dogma 95* na década de 2000, data onde se insere o filme investigado neste artigo.

O dinamarquês já foi chamado de cruel, sexista, machista, misógino, antissemita, anticristo, nazista. Muito se falou e escreveu sobre ele; a mídia acaba por destacá-lo a cada lançamento de um novo filme, e por vontade própria ou não, von Trier sempre causa transtornos por suas declarações. A mais recente polêmica girou em torno de seu último filme, *Melancholia*, quando da estreia em Cannes, onde von Trier se declarou fã de Hitler, dizendo que os judeus são um “pé no saco”.

Conhecido como “*enfant terrible*”, Lars von Trier não tem estilo fixo. Mas criou, sem sombra de dúvida, o chamado *cinema de autor*. Seus filmes são imbuídos de grandes referenciais: literatura, filosofia, música e teologia. Esse *background* foi possivelmente herdado de sua família, que sempre cultivou o gosto pelas artes, como o próprio von Trier traduz: “*cultural radicalism*”:

Lars unfailingly uses the term “cultural radicalism” when he describes his upbringing...Cultural radicals were a certain kind of people. They went in for a jazz and classical music, not schmaltzy, popular ballads or Sunday mornings sing-along. They preferred to take their vacations in Paris rather than driving the autobahns of Europe with a camping trailer, a popular pursuit of “average” Danes in the late 1950s and early 60s. (BRAINBRIDGE, 2007, p. 02).

Envolto nessa criação bastante diversificada, von Trier concebe uma extensa bagagem artístico-cultural que definirá seu cinema para além do lugar-comum hollywoodiano e até mesmo europeu. Sua influência musical vai de Richard Wagner à David Bowie; na filosofia, Nietzsche e Sade o envolveram na questão da morte da religião; Strindberg e Kafka na literatura; Munch e os expressionistas alemães na pintura; Brecht na poesia.

Quanto à influência de diretores de cinema, a lista é extensa. Lars von Trier era obsessivo pelo cinema americano e se deixou marcar por muitos desses autores e criadores, como gostava de afirmar, “(...) *cinema is a resource to be plundered*” (BRAINBRIDGE, 2007, p.07). Mas dentre todos aqueles que ele próprio gosta de fazer homenagem ou referência, três nome se destacam no cinema europeu: o sueco Ingmar Bergman, o russo Andrey Tarkovsky e o dinamarquês Carl Theodor Dreyer. Do primeiro, von Trier afirma que herdou a religiosidade; do segundo, a sacralidade e por influência do terceiro, se tornou católico. Ou seja, pode-se concluir que essas referências autorais têm em si bases teológicas

suficientemente fortes para influenciarem diretamente em seus roteiros e filmagens e isso, sem dúvida, se torna cada vez mais explícito em seu cinema.

2 *Anticristo*: breve resumo

Anticristo foi filmado em 2009 e causou grande furor na mídia nacional e internacional. O filme - classificado como terror – ganhou maior destaque depois que, sob a insistência dos jornalistas para que explicasse o enredo e as escolhas que fez no filme, Lars von Trier afirmou: “*Eu não tive escolha. É a mão de Deus, acredito. E eu sou o melhor diretor de cinema do mundo*”².

O filme se separa em seis partes: Prólogo, Sofrimento, Dor (Caos Reina), Desespero (Genocídio), Os Três Mendigos e Epílogo. Há apenas três personagens na história, todos sem nome – Ele, marido (Willem Dafoe), Ela, esposa (Charlotte Gainsburg) e o filho.

O Prólogo e Epílogo têm a mesma textura: cenas *slow motion*³, em preto e branco, tendo como fundo a música *Lascia Ch'io Pianga*, de Händel, da ópera *Rigoletto*. O prólogo nos apresenta ao casal se entregando aos prazeres do sexo numa cena doméstica: a máquina lava as roupas enquanto eles passam do chuveiro à cama. O filho do casal acorda e desce do berço, caminha até uma janela aberta, passando pela porta do quarto do casal, também entreaberta. A criança sobe até o parapeito da janela, através de uma mesa, e cai mortalmente sobre a neve que cobre o chão.

No capítulo intitulado **Sofrimento**, a mulher está entregue ao luto pela dor da perda do filho e o marido tenta, em vão, tirá-la desse estado. Na casa do casal, o marido – que é psicólogo – busca aplicar sua ciência para forçar a esposa a encarar o luto e procurar a “cura”. Passam então a outro ambiente: o Jardim do Éden, uma cabana em meio à floresta onde a esposa havia se isolado alguns dias junto ao filho, pouco antes de sua morte. Tudo nesse novo meio acaba por completar a história: as árvores, a floresta, a grama, os animais. Nada aparece meramente como figuração. A natureza passa a ser uma nova personagem. O marido busca fundir sua esposa no ambiente do Éden, na tentativa de curá-la. O primeiro animal-

² O Globo. “Anticristo de Lars von trier divide Cannes e diretor diz que é o melhor do mundo”. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/anticristo-de-lars-von-trier-divide-cannes-diretor-diz-que-o-melhor-do-mundo-3154562>>, Acesso em 06 jul. 2012.

³ Câmera lenta, que permite a sensação de mudança temporal da imagem.

conceito⁴ aparece: o cervo campestre com o feto. O marido se depara com a natureza pela primeira vez.

Dor (Caos Reina). A esposa conta ao marido como foram os dias junto ao filho naquela cabana do Éden. Afirma ter ouvido o que acreditava ser o choro da natureza. O que era belo agora se tornou repulsivo, para a personagem feminina; ela manifesta ao marido sua visão sobre a natureza como sendo maléfica. Após algumas incursões do marido numa espécie de terapia, a mulher julga estar curada de seu luto. O capítulo se encerra com o encontro do homem com a raposa que se autoflagela e declara: *Chaos reigns* (“Caos reina”).

Em **Desespero (Genocídio)** há um longo diálogo sobre a natureza. A personagem feminina afirma que as mulheres não controlam seus corpos: a natureza o faz. O marido afirma que o mal não existe para a psicologia. A trama se torna pesada. A mulher, antes fragilizada pela dor da perda, se transfigura num ser caótico. O luto dá lugar à violência – sexual moral e física. A mulher passa a torturar fisicamente o marido, demonstrando o fracasso da psicologia e a veracidade de sua conclusão: a natureza das mulheres é má, e conseqüentemente da humanidade também. Encontro com o terceiro animal-conceito: corvo enterrado vivo.

Os Três Mendigos é o capítulo final e faz referência aos três animais que aparecem ao longo do filme: o cervo, a raposa e o corvo. O título deste capítulo faz menção à cena inicial, o Prólogo, onde mostra sutilmente, sobre a mesa que a criança usa para subir até a janela, três estatuetas de mendigos, cada qual recebendo as seguintes nomeações: *grief*, *pain*, *despair* – respectivamente, sofrimento, dor e desespero. Três estatuetas, três animais e três capítulos intitutados da mesma maneira: sofrimento, dor, desespero. Em uma das cenas, no final de “Os três mendigos”, a personagem feminina afirma para o marido, bastante debilitado pelas torturas sofridas, que alguém deverá morrer quando os três mendigos aparecerem. Momentos seguintes, os três animais se reúnem na cabana (e três constelações se formam no céu, desenhando a forma dos referidos animais). Há apenas uma saída para o que o marido julga como loucura de sua mulher: estrangulá-la até a morte.

O **Epílogo** volta à estética inicial – tratamento branco e preto, fundo musical - agora no cenário da floresta. O marido caminha através das matas e árvores, após imolar o corpo de sua esposa, enquanto uma multidão de mulheres sem rosto sobe a colina do Éden.

⁴ A ideia de animal-conceito faz referência ao que Julio Cabrera desenvolve em seu livro *O Cinema Pensa*, em relação ao que chama de conceito-imagem. Este se dá através da experiência de ver um filme e da sensação emotiva causada por este e está ligado ao que intitula sendo um conceito-ideia. Neste caso, o animal-conceito se projeta para além da ideia de animal; ele representa um conceito específico para cada um dos animais mostrados ao longo do filme.

3 O Mal de Lars von Trier

Quando se acredita que o mundo é regulado por uma figura paterna boa e poderosa, é natural esperar que sua ordem seja inteiramente justa. Jogue fora essa crença, e todas as expectativas que sobrarem são resíduos não resolvidos de fantasias infantis. (NEIMAN, 2003, p.17).

Como aceitar que um mundo feito por um deus bom e justo seja repleto de sofrimento e dor? A discussão em torno da teodiceia é longa e gerou grandes embates na história da filosofia e também na teologia. Afinal, o mal é um problema apenas teológico? Filósofos como Leibniz, Descartes, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel, dentre outros, se debruçaram sobre o tema e ainda hoje não podemos dizer que há um consenso sobre tal.

Uma das principais discussões acerca do mal se encontra na divisão entre mal moral e mal natural. Santo Agostinho traça um vínculo entre os males e chega à relação entre pecado e culpa. Segundo Neiman, sobre as teorias de Agostinho, “Vincular pecado e sofrimento é separar o mundo em males morais e naturais, e criar assim uma estrutura para entender a infelicidade humana” (NEIMAN, 2006, p.36). Perseguindo a compreensão dessa relação, mal-sofrimento-pecado, é que muitos filósofos e também teólogos discutiram o tema tão complexo a todos os tempos, lugares e circunstâncias.

Anticristo de Lars von Trier é um filme que propõe análises diversas, principalmente a teológica. O mal neste filme é uma presença concreta, física, real, não apenas simbólica. Neste contexto, ressaltamos as seguintes cenas e temas:

- A queda do filho;
- A cabana no Éden;
- A Natureza.

3.1 A Queda

Na cena/tema inicial (Prólogo), como citado anteriormente, é utilizado todo um tratamento de imagem bastante dramático - preto e branco, *slow motion*, música *Lascia Ch'io Pianga*, de Händel, *Rigoletto* (“deixe-me chorar pelo meu destino cruel (...), que a dor possa romper os laços da minha angústia”) – para nos introduzir na história sobre a qual se desenrolará o restante do filme. O casal se entrega aos prazeres do sexo, quando o filho se levanta do berço, segue em direção à janela entreaberta, chegando a ela através de uma mesa -

onde aparecem três estatuetas - *grief, pain, despair*. A criança então se precipita pela janela, caindo sobre o chão coberto pela neve.

A possibilidade nesta cena é a referência bíblica sobre a Queda do Homem, afinal, é a partir deste acontecimento em particular, que a personagem feminina do filme entra em crise, levando-a ao passo seguinte: a volta ao Éden. Uma inversão teológica. A Queda, neste caso, não apenas causa dor, morte e sofrimento, como também faz a personagem voltar ao lugar donde veio - o Éden - e não deixá-lo, como na passagem bíblica original. Esta cena, em princípio é tão bela, cinematograficamente falando, que não desperta, de início, nenhum horror para além daquele de ver uma criança acidentalmente perder a vida – horror suficiente para causar pânico em qualquer ser humano. Mas para além do óbvio, essa cena deve ser revista ao longo do filme (e realmente foi retomada pelo diretor, como mostrarei mais adiante) sob o viés teológico: a Queda do homem, que a partir de então terá de conviver com o sofrimento, a dor e o desespero.

Em uma das abordagens feitas por Leibniz sobre o mal, a sugestão é que a relação entre pecado e sofrimento deriva da Queda, como afirma Susan Neiman,

Essa explicação repousa em um entendimento da Queda, considerando, de maneira geral, uma explicação do porquê de a vida não ser o que deveria ser. Muito tempo atrás, ela era. A terra era um jardim onde tudo era bom. A fome era saciada sem esforço; crianças nasciam sem dor. Não conhecíamos nem a morte nem a vergonha, nem a confusão. (NEIMAN, 2006, p. 36).

Se a vida deveria ser diferente, não o é por conta do pecado que levou à Queda. Passando deste para o contexto do filme, há que se descobrir o que levou à queda da criança, e se seria esse o castigo para algum pecado cometido pela mãe, levando-a a viver o que nenhuma mãe deveria viver: a morte de um filho. Aqui, a possibilidade sugerida pelo próprio filme é apenas uma: a confirmação de que a mãe viu a criança passar pela porta do quarto e saltar pela janela aberta. A mãe sabia que o filho levantava do berço sozinho às vezes e o vê passando pela porta entreaberta, mas ainda assim optou pelo desejo, pelo sexo, pelo gozo a salvar o filho da morte. Essa sustentação ocorre quando o diretor retoma essa cena inicial, mas no final do filme, mostrando-a sob outro ângulo. É através desta confirmação que é possível sugerir a essência da mãe: a maldade. Afinal, em que tipo de mundo bom se vive, onde, entre o gozo e a vida do filho, uma mulher se decide pela primeira opção?

3.2 O Éden

A segunda cena/tema analisada é causa e consequência da primeira. A mulher do filme entra em luto - julgado anormal pela personagem – e passa a ser cuidada pelo marido, um psicólogo que crê na eficiência dos tratamentos que enfrentam diretamente a causa dos problemas, buscando a sua origem para então chegar à cura. Nesse ponto, o marido passa a incentivar a esposa a listar tudo aquilo que ela acredita ser a origem do seu sofrimento anormal. Em determinado momento, o que aparece no topo da lista é o Éden, uma cabana em meio a floresta, onde a mulher passou alguns dias junto ao filho. A referência teológica aqui é bastante forte: o Éden bíblico é o lugar do pecado original; o Éden fílmico é o lugar onde a mulher toma consciência da sua natureza como má.

Ao longo do filme é mostrado que a personagem da mulher se abriga na cabana para terminar sua tese de estudo sobre mulheres queimadas pela Igreja católica durante a Idade Média. Enquanto pesquisa e escreve sobre o assunto, aos poucos, a personagem se depara com situações inusitadas que mudam o curso de sua pesquisa e de sua própria vida. O Éden passa a representar ao mesmo tempo, para a personagem feminina, temor e respeito àquilo que ela reconheceu como sendo o mal.

É para o Éden que o marido força a esposa voltar para encarar traumas e problemas – segundo a psicologia. Para enfrentar o medo que a esposa parece apresentar, o marido busca o seguinte tratamento: pede que a esposa se imagine no Éden, deitando-se no chão, misturando-se com a grama, com a natureza. A cena que demonstra a referida passagem é bastante categórica: a mulher se deita sobre a grama e, aos poucos, com efeito especial de câmera, ela vai se tornando verde como a grama, ou seja, se misturando a ponto de não mais diferir o que é humano do que é do Éden.

A terapia do marido tenta excluir o problema do bem e do mal, como afirma a personagem masculina durante o filme. É do Éden que provém o mal, segundo o marido elenca na lista de medos, e é no Éden que ele deve ser enfrentado, não como mal real, mas como puro trauma da mulher, causado pela dor da perda. Mas, a partir do momento que o casal se encontra no Éden, ações inexplicáveis passam a acontecer. O marido – cético, científico, racional – observa a tudo sem sequer esboçar perplexidade ou espanto: as árvores da floresta (carvalhos) caem sem motivo aparente, um animal fala, outro comete aborto. Nada disso compactua com a cientificidade do homem do filme. Ele foi tocado pelo mal exposto no Éden, mas aparenta não se dar conta da dimensão que isso representa.

3.3 A Natureza

Nós nascemos e morremos, e entre esses dois acontecimentos nossos poderes de controlar a natureza são severamente limitados. (NEIMAN, 2006, p.110).

Chega-se então à terceira cena/tema, quando a mulher, em conversa com o marido na cabana do Éden, afirma a seguinte frase: *nature is Satan's church* (“A natureza é o templo de Satã”). Afinal, a qual natureza ela se refere? O filme parece não fazer separação clara entre natureza física e natureza humana, moral. A trama segue num diálogo entre o casal. O homem tenta um jogo de encenação com a mulher: ele interpretando todos os pensamentos que trazem medo à mulher, e ela, o pensamento racional. Segue o diálogo, iniciado pelo homem:

- Eu sou a Natureza, tudo que chamamos de natureza.
- Certo, Sr. Natureza. O que você quer?
- Machucar você ao máximo.
- Como?
- Como você acha?
- Me assustando?
- Matando você.
- A natureza não pode me machucar. Você é apenas a mata lá fora.
- Não, eu sou mais que isso.
- Eu não entendo.
- Eu estou lá fora, mas também dentro de você. Sou a natureza de todos os seres humanos.
- Certo, esse tipo de natureza. O tipo de natureza que leva pessoas a fazerem coisas terríveis contra as mulheres?
- Sou exatamente isso.
- Esse tipo de natureza me interessava muito quando estive aqui. Esse tipo de natureza era o tema da minha tese. Mas não deve subestimar Éden.
- O que Éden fez?
- Descobri mais em meu material do que eu esperava. Se a natureza humana é má, então isso também vale para a natureza da...
- Da mulher. A natureza feminina
- A natureza de todas as irmãs. As mulheres não controlam seu próprio corpo. A natureza faz isso. Eu escrevi isso em meus livros.
- A literatura que utilizou em seus livros falava de coisas cruéis cometidas contra as mulheres. Mas você entendeu como prova da maldade nas mulheres? Tinha de ter um olhar crítico, essa era sua tese! Ao invés, abraçou a ideia! Sabe o que está dizendo?
- Esqueça, não sei por que disse isso.
- Não consigo mais trabalhar agora.

Ao se descobrir como parte da natureza, a mulher revela que ela própria é má, a natureza é má, a mãe é má. Há aqui um subentendimento de que, se a natureza é produto do mal, a criação como um todo também o será. Revelação da criação como produto e produtora do mal. E quais são as possibilidades da criação – feita à imagem e semelhança de Deus – ser então o templo do Satã, como afirma a personagem feminina? Segundo o filme, das duas

possibilidades, uma: ou Deus falhou na criação, ou somos a imagem e semelhança de um Deus mau.

Numa cena anterior ao diálogo representado acima, o homem se encontra em meio à floresta e percebe uma movimentação na mata. Depara-se então com uma raposa que se autoflagela, mordendo sua própria carne, e que profere as seguintes palavras: *Chaos reigns*. Mais uma vez, a natureza é proposta como desordem, automutiladora, o próprio caos. Como haveria de ser o caos se Deus colocou a ordem no mundo, separando as águas, os céus e organizando-o para a morada de sua mais perfeita criação – o homem? A Teodiceia é, pois, contestada: um mundo melhor, segundo von Trier, realmente não seria possível, a criação divina não é perfeita e boa, pois onde há o caos não poderia haver outra coisa que não a desordem e o mal.

Conclusão

O filme *Anticristo* permite espaço para interpretações divergentes e contestadoras. É, sem sombra de dúvidas, um filme inquietante e com significativo embasamento teológico, não apenas pelos pontos aqui levantados, mas também pela obra completa, do título ao final quase redentor, com direito a imolação ou sacrifício. Lars von Trier sugere um mundo caótico, tomado pelo mal escandaloso, gritante, violento.

Se muitos filósofos se precipitaram sobre a temática do mal e ainda assim não houve consenso e muito menos esclarecimento, é por que este é um assunto por demais complexo. Como afirma Susan Neiman, “Sempre que emitirmos o julgamento *isso não deveria ter acontecido*, estamos enveredando por um caminho que conduz diretamente ao problema do mal” (NEIMAN, 2006, p. 17). O mundo que vivemos nos dá demonstrações diárias de como a relação felicidade-virtude não funciona – como apenas um dos exemplos, a figura bíblica de Jó deixa claro: vivemos diariamente o sofrimento do justo. A mulher do filme não nos é apresentada como justa (o filho, talvez), muito pelo contrário, mas propõe de forma ímpar a discussão acerca do mal num mundo não tão fictício e muito verossímil.

O argumento sugerido pelo filme, da natureza maléfica - e não do sofrimento do justo - é mais uma abordagem que se juntará a tantos escritos, teses, livros, defesas e discussões acerca do mal. Nesse sentido, a novidade é apontada pelas lentes do cinema, que tal como formador de sentido, fornece matéria palpável - mas para além do racional – sobre aquilo que muito se falou e escreveu, mas poucos tiveram coragem de dar forma, cor e som: o mal.

Boa parte daquilo que comumente taxamos como natureza e Criação divina – árvore, animais, água, vento – neste filme, é virada do avesso: as árvores despencam sobre o solo, os animais se torturam, a chuva e o vento aparecem sempre após uma revelação terrível. A outra parte da Criação, o Homem, também é citado aqui como o ser mais desprovido de qualquer compaixão, doçura e amor. A partir disso, quais são as possíveis conclusões? A natureza tida como dócil se revolta contra sua própria essência ou apenas se mostra como efetivamente é – reflexo de seu criador? Se houvesse qualquer possibilidade de um anti-Cristo ter criado o mundo, segundo Lars von Trier, este seria seu mundo ideal. E nenhum outro mais perfeito do que este.

REFERÊNCIAS

BRAINBRIDGE, Caroline, *The cinema of Lars Von Trier. Authenticity and a artifice*, London: Wallflower Press, 2007

CABRERA, Julio, *O Cinema Pensa*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006

HUMBOLDT, J., (org) *Lars Von Trier, Entreviwes*. Jackson: University Press of Mississippi, 2003

LAURENT, Jullier. *Lendo as imagens*. São Paulo: SENAC, 2009.

NEIMAN, Susan. *O Mal no Pensamento Moderno*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003

O Globo. “Anticristo de Lars von trier divide Cannes e diretor diz que é o melhor do mundo”. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/anticristo-de-lars-von-trier-divide-cannes-diretor-diz-que-o-melhor-do-mundo-3154562>, Acesso em 06 jul. 2012.

TRIER, Lars Von. *Anticristo*. [filme-vídeo]. Alemanha, Dinamarca, França, Suécia. 2009. 1 Dvd, 109 min. Color. Son.

A CONVERSÃO E O CRISTO NA TOTALIDADE POÉTICA DE JORGE DE LIMA

*Flávio Ferreira de Melo**

Resumo

Jorge de Lima transitou por diversos caminhos da Arte (fotografia, pintura, poesia, prosa, etc.), mas se encontrou na poesia em Cristo (3ª Fase), poesia essa que faz parte de sua Restauração da poesia em Cristo, iniciada por ele e pelo poeta surrealista Murilo Mendes, por quem Jorge tinha grande amizade. Essa Restauração em Cristo revela um poeta mais humano e preocupado com elementos orgânicos, líricos e metafísicos tecendo com isso versos que têm como raiz elementos Bíblicos. A partir dessas informações, iniciamos uma pesquisa e um maior aprofundamento desses elementos estruturais de sua poesia, nos baseando em teóricos como Boff, Chardin e Eliade. Com isso criamos um ciclo de artigos e palestras a respeito do assunto, sempre englobando um livro, e aqui apresentamos *A Túnica Inconsútil* e uma breve reflexão sobre ele.

Palavras-chaves: Jorge de Lima, Cristo, Túnica Inconsútil.

Introdução: Tocando o santo manto que envolve a poesia

Para podermos adentrar com mais profundidade na fase religiosa, ou a Terceira Fase poética de Jorge de Lima, e conseqüentemente entender qual o papel da religiosidade na poesia desse autor, precisamos compreender o título que mapeia o livro que aqui apresentamos *A Túnica Inconsútil* “que não é outra senão a túnica de Cristo, a única que não se pode dividir.” (LIMA, 1997, P. 46), assim como a descreveu o próprio autor.

E a Palavra nos apresenta,

A partilha das vestes – Os soldados, quando crucificaram Jesus, tomaram suas roupas e repartiram e quatro partes, uma para cada soldado, e a túnica. Ora, a túnica era sem costura¹, tecida como uma só peça, de alto a baixo. Disseram entre si: “Não a rasguemos, mas tiremos a sorte, para ver com quem ficará”. Isso a fim de cumprir a Escritura que diz:

*Repartiram entre si minhas roupas
e sortearam minha veste.
(2Jo, 19 – 23, 24)*

A túnica a qual se refere o poeta é a sagrada túnica que envolveu o corpo de Jesus, claro que no plano poético, assim como o fez em Mira-Celi, Jorge de Lima poetiza o substantivo *túnica*, dando-o uma adjetivação lírica incrível. A túnica em Jorge passa a ser o

* Mestrando em Ciências da Religião – PUC/SP. prof_flaviomello@hotmail.com.

¹ Possível alusão ao sacerdócio de Cristo na cruz: a túnica do sumo sacerdote devia ser sem costura.

próprio Cristo, sua pele, o ser que o abraça e a abraça toda sua obra, o manto que não pode ser partido, assim como a fé, o amor e a própria poesia.

Essa aproximação intencional do autor foi, ou ainda é, muito mal interpretada por alguns críticos, mesmo havendo tão poucos críticos que se debruçam sobre sua obra, isso por que se atribuiu ao poeta a ideia de que sua poesia é uma paráfrase de versículos bíblicos, ideia essa infundada e ao nosso ver muito distante da proposta do poeta. Acreditamos que o profundo conhecimento bíblico que Jorge tinha o levou a preencher as lacunas da poesia com a plenitude de passagens advindas das Escrituras Sagradas.

1 Jorge de Lima e o eu profano

Jorge de Lima, um dos maiores poetas brasileiros de todos os tempos, enriquece o brasileiro das áreas menos coloridas pela influência africana, com a expressão poética de sua experiência de nordestino.

Gilberto Freyre (Jorge de Lima e os seus Poemas Negros, O Jornal, Rio de Janeiro, 22/11/1953).

É muito difícil e, sobretudo delicado, para não dizer arriscado, falar da obra de Jorge de Lima sem antes falarmos sobre quem foi Jorge de Lima, e de como seu trabalho intelectual se fundamentou, isso por que seu eu artístico é parte intrínseca de sua verve criadora, pois suas raízes, credos, posicionamento político, e questionamentos que fomentam e dão intensidade a sua obra dando-a cor e forma, arquitetam os sentimentos que se delineiam na construção de suas metáforas, figuras religiosas e surrealistas, misturando-se assim num jogo místico e transcendentemente poético. A história de Jorge de Lima se confunde com o artista Jorge de Lima, e ao passo que o lemos nos deparamos com sua história e a história de nosso país.

Jorge nasce no final do século XIX, em 23 de Abril de 1893, em Alagoas, seu pai era um forte negociante e senhor de engenho² de família tradicional, com isso o poeta teve forte convívio com a casa-grande do engenho, além da criação no sobradinho da praça Matriz de sua cidade. Sua infância foi se moldando com esses elementos somados a figura do negro e o folclore,

² Povina Cavalcanti, crítico e amigo do poeta, em seu livro Vida e Obra de Jorge de Lima, assegura que o escritor não era filho de um Senhor de Engenho, o que vai contra as informações expostas na obra completa de Jorge, fonte integral de nossas pesquisas.

Por trás do sobrado em que veio ao mundo e a poucos quilômetros de distância, fica a serra da Barriga, onde Zumbi fundou seu famoso quilombo. Em frente há uma praça bem vasta e no extremo dessa praça a igreja de Santa Maria Madalena. A beleza da serra da Barriga, que ele, em menino, não cansava de admirar, embora tremesse, tantas eram as lendas, as assombrações, as histórias terríficas que a seu respeito contavam, atuou fortemente em toda sua infância. (LIMA, Jorge de, 1997, p. 23).

Esses elementos podem ser visto com mais clareza em inúmeros poemas,

Serra da Barriga, buchuda, redonda,
de jeito de mama, de anca, de ventre de negra!
Mundaú te lambeu! Mundaú te lambeu!
Cadê teus bumbuns, teus sambas, teus jongos?
Serra da Barriga,
Serra da Barriga, as tuas noites de mandinga,
cheirando a maconha, cheirando a liamba?
Os teus meio-dias: tibum nos peraus!
Tibum nas lagoas!
[...], (LIMA, Jorge de, 1997, págs. 127 e 128).

O poema que aqui apresentamos é *Serra da Barriga*, do livro *Novos Poemas* de 1928, que num contexto mais histórico/poético Povina declara “a magia da Tróia Negra, a epopeia dos Quilombos dos Palmares na serra da Barriga.” (CAVALCANTI, 1969 p. 26), onde podemos observar a presente figura do negro na poesia jorgiana, além do elemento religioso, nessa fase há uma forte presença do profano em sua obra, que se perde dando lugar ao cristianismo mais intenso de sua terceira fase.

Jorge de Lima atribuiu a serra da Barriga o seu primeiro contato, de fato, com a poesia, nasce a partir dessa relação todo um universo particular do artista que culmina com inúmeros trabalhos (livros) sobre o tema.

A temática ainda é religiosa, mas completamente diferente daquela encontrada em *Poemas*, *Novos Poemas* e *Poemas Escolhidos*. Nesses livros havia uma espiritualidade católica popular e um indisfarçável sincretismo religioso.³

O livro *Novos Poemas*, está inserido na 2ª Fase do poeta⁴, a fase de adesão ao movimento Modernista, assim como os livros *O Mundo do Menino Impossível* (1925)⁵; *Poemas* (1927); *Poemas Escolhidos* (1932), livros importantíssimos de Jorge de Lima por que é justamente nessa fase que o poeta narra profundamente sua infância, suas experiências

³ Edição comemorativa dos 80 anos de nascimento de Jorge de Lima, União dos Palmares, Alagoas, 23 de abril de 1893 e dos 20 anos de sua morte Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1953.

⁴ São elas, 1ª Fase: poesia Parnasiana, ortodoxa; 2ª Fase de cunho modernista, folclórica e social; 3ª Fase a religiosa (a da Restauração) e a 4ª fase o Barroquismo Intertextual que culmina em Invenção de Orfeu.

⁵ O Mundo do Menino Impossível é o livro/poema que insere Jorge de Lima de vez no movimento Moderno.

religiosas, o contato com os escravos e com a casa-grande, modelando seu pensamento religioso/profano que o investirá à Restauração.

Contudo, esse período da poesia jorgiana não nos cabe nesse momento, já que nos propomos a falar da fase cristã e não a fase moderna/folclórica que se emoldura com religiões africanas, deixemos esse assunto para mais tarde. Jorge de Lima é um poeta que migrou por diferentes veredas em sua vida artística, o que nos possibilita transitar e nos aprofundar em inúmeros braços da Arte. Com isso se faz necessário um enorme mergulho na história de nosso país, pois sua vida se confunde com diferentes momentos dessa história, confluem com fatos, ápice e declínios em sua mais profusa essência. Mas por precaução, e em se tratando de Jorge de Lima devemos tê-la em demasia, não nos aprofundaremos nesse artigo as concepções de historicidade jorgiana.

2 A túnica inconsútil: poesia da submissão

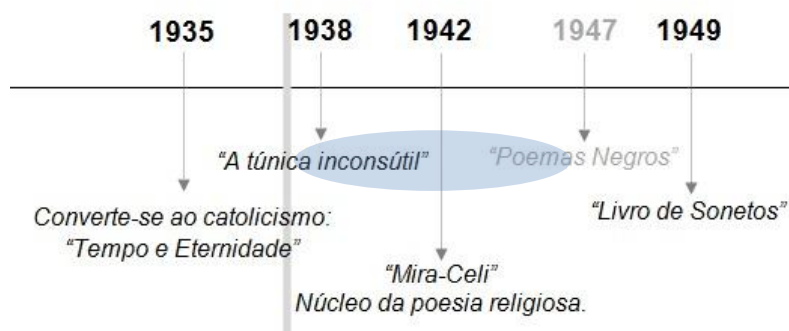
A Túnica Inconsútil não é outra senão a túnica de Cristo,
a única que não se pode dividir.
(Jorge de Lima, revista de O Jornal, RJ, 29/7/45).

O poeta alagoano disse em inúmeras entrevistas que estava insatisfeito com sua poesia, e foi por esse motivo que criou ao lado de Murilo Mendes a *Restauração da Poesia em Cristo*, que é inaugurada pelo volume de poemas *Tempo e Eternidade*, 1935. A insatisfação de Jorge com a poesia é bem assimilada quando acompanhamos as transcendências e passagens de fase para fase em sua obra completa, há em sua carreira literária um mapa imaginário que nos guia por seu universo lírico geográfico. "Depois de Poemas Escolhidos, passei a inclinar-me, não mais pelo gênero de poemas que fazia, mas por outro de fundo místico". (Jorge de Lima, revista de O Jornal, RJ, 29/7/45). Jorge de Lima ansiava pelo eterno, pela essência da poesia, o sumo sacro do verso, clamava pelo universal, e é em sua poesia (e não podemos esquecer-nos de sua prosa surrealista/cristã) da restauração que consegue esse (e)feito.

O poeta escrevia como quem queria encontrar a Deus, disse Povina, e não é difícil, ou impossível, concordarmos com tal afirmação, assim vemos a construção da *Restauração da poesia em Cristo*, onde podemos encontrar paráfrases bíblicas e a multiplicação de Cristo em todas as coisas:

Dividamos Cristo:
 todos ressuscitarão iguais.
 (LIMA, 1997, p. 336).

Nos deparamos agora com a Túnica, a grande e sagrada túnica que revestiu o corpo santo de Jesus, e que agora envolve os poemas de Lima. Assim, “*A Túnica Inconsútil*, vinda após o dilúculo de *Tempo e Eternidade*, conduz o poeta para mais longe de nós, isto é, para mais alto, acima da atmosfera, além do nosso cotidiano, da nossa rotina, da nossa limitada filosofia.” (CAVALCANTI, 1969, p.150).



O volume de poemas, e que dá seguimento a essa *Restauração* é dedicado, e não à toa, ao poeta surrealista Murilo Mendes “o grande poeta meu amigo”, assim descrito no livro. Contudo, é Murilo também seu irmão de armas espirituais, e a *eternidade*; e Jorge o *tempo*, ou lhe coube esse *tempo*, o encontro desses dois artistas gerou uma nova galáxia, um universo de palavras e imagens sensuais, sacras e apocalípticas.

Foste Tu que a criaste
 e só Tu a poderás adormecer com o narcótico
 da morte.
 (LIMA, Jorge, 1997, p. 342).

O livro é aberto com o *Poema ao Cristão* e setenta e dois poemas depois termina com a *Ode da Comunhão dos Santos* dedicado a Alceu Amoroso Lima, conhecido pelo pseudônimo Tristão de Ataíde, escritor e crítico acadêmico brasileiro⁶.

Os versos que abrem a túnica de Jorge demandam o poder que Cristo tem sobre a poesia do poeta, e de como sua presença se estende em sua obra, o autor de *Mira-Celi* sai de

⁶ ABL - Quarto ocupante da Cadeira 40, eleito em 29 de agosto de 1935, na sucessão de Miguel Couto e recebido em 14 de dezembro de 1935, nasceu na cidade de Petrópolis, a 11 de dezembro de 1893 e faleceu na mesma cidade a 14 de agosto de 1983. Foi considerado o crítico do modernismo. Convertido ao catolicismo por influência de Jackson de Figueiredo, Alceu tornou-se um dos mais respeitados paladinos da Igreja Católica no Brasil. Assumiu a direção do Centro Dom Vital, que congregava os líderes do catolicismo no Rio de Janeiro. Um dos fundadores, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, professor e escritor. (Fonte ABL)

um universo comprometido pela escuridão, pela ausência de Deus e passa a compreender de forma diferente o mundo que o cerca:

Porque o sangue de Cristo
jorrou sobre os meus olhos,
a minha visão é universal
e tem dimensões que ninguém sabe.
[...]. (LIMA, 1997, P. 351).

É interessante a visão de mundo revelada por Jorge de Lima em seus poemas, pois “Nessa perspectiva, O Ressuscitado é mais bem entendido como o salvador do mundo inteiro, matéria e espírito. Ele o é verdadeiramente, por sua humanidade glorificada.” (MALDAMÉ, 2005, p. 155).

Claro que essa visão se faz presente por que Jorge tem Cristo como ponto de partida para a formação de seu novo eu, de seu novo eu poético, atraindo para si os fatores divinos de Cristo o restabelecendo como homem que fora “Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade [...] (CL 2-9)”, com isso:

[...]
Tenho os movimentos alargados.
[...]
Sou ubíquo: estou em Deus e na matéria;
sou velhíssimo e apenas nasci ontem,
estou molhado dos limos primitivos,
e ao mesmo tempo ressoo as trombetas finais,
compreendo todas as línguas, todos os gestos, todos os signos,
tenho glóbulos de sangue das raças mais opostas.
[...]. (LIMA, 1997, 351).

E essa divindade é dissipada por todas as coisas, fazendo com que o espaço físico, o palco da poesia jorgiana se encha dessa divindade, e assim o eu lírico compreende que

Não há escuridão mais para mim.
Opero transfusões de luz nos seres opacos,
posso mutilar-me e reproduzir meus membros como as estrelas-do-mar,
porque creio na ressurreição da carne e creio em Cristo,
e creio na vida eterna, amém.
[...]. (LIMA, 1997, 351).

Sua poesia vai aos poucos se tornando preces, cânticos, salmos, esse recurso (que injustamente foi muito mal interpretado), é na verdade uma grande inovação dentro da composição poética, uma amalgama lírica.

[...]
tenho os braços abertos como a sua Cruz despedaçada e refeita,
[...]
e sobre os ombros A conduzo
através de toda a escuridão do mundo, porque tenho a luz eterna nos olhos.
[...]. (LIMA, 1997, 351).

E assim Jorge descreve seu amor pelo Deus criador,

A minha memória sobrenatural de poeta e de cristão se recorda dos grandes dias dos princípios, quando eu existia apenas no Teu Verbo que já derramava sobre as águas primevas, a voz imortal que pronunciaste pela boca dos Teus patriarcas, pelas bocas dos Teus profetas, pela Voz de Teu Filho Unigênito. Depois a Tua voz se calou para renascer na minha boca e nos grandes silêncios de Tua solidão que é mais sonora que as trombetas da Terra. (CAVALCANTI, 1969, 155).

Acreditamos que tudo que fora criado por Jorge de Lima tenha sido intencional, não podemos crer que o poeta tenha galgado por espinhos e terra estéreis compondo sua obra, contanto com a sorte. Estamos certos de que o poeta, ao longo de sua vasta produção, tenha criado um enorme laboratório, ou seja, fazendo vários estudos, escritos e pensamentos que culminariam na criação de seu último livro *Invenção de Orfeu*, 1952. O que queremos dizer na verdade é que Jorge desde muito cedo já visualizara, como um profeta, o caminho que sua poesia iria tomar, como um *start epifânico*, prova disso são as marcas da fé e religiosidade ao longo dos poemas que antecedem a *Restauração*. Assim,

Estou cada vez mais convencido de que, na origem profunda das múltiplas correntes e conflitos que neste momento agitam a massa humana, convém situar o gradual despertar de nossa geração para a consciência de um movimento de amplitude e organicidade cósmicas, movimento esse que, queiramos ou não, arrebatamos, através da inestancável edificação mental de uma *Weltanschauung*⁷ comum, em direção a algum “ultra-humano”, adiante no Tempo (CHARDIN, 1986, 98).

A *Restauração da Poesia em Cristo* é esse despertar de Murilo Mendes e Jorge de Lima. O poeta, romancista, historiador e intelectual brasileiro Mário de Andrade, uma dos fortes representantes da Semana de 22 em São Paulo ao Lado de Oswald de Andrade e outros

⁷ Segundo nota do próprio autor: palavra alemã (visão do mundo) que designa uma concepção do Universo e da Vida.

nomes de nosso cenário artístico⁸, escreveu um belo prefácio para o volume *Poemas Negros*, na realidade, esse prefácio revela muito mais do que a apresentação do volume em questão, o texto foi publicado na *Revista Acadêmica*, Rio de Janeiro, em 1947 e nele encontramos reflexões interessantes sobre o poeta alagoano.

Mário define Jorge de Lima como um grande ser “Misterioso”⁹ e essa visão do autor de *Macunaíma* se consolida justamente com o volume *A Túnica Inconsútil*. Esse mistério ao qual se refere o grande modernista se dá justamente pela complexidade dos *eus* de Jorge de Lima, pois como sabemos Jorge singrou por quase todos os ramos artísticos ao longo de sua vida. E sobre a lírica de Lima “No momento, ela será talvez a poesia mais clássica do Brasil contemporâneo.” (LIMA, 1997, 88) como afirmou Mário de Andrade.

Ao longo do texto de Mário encontramos adjetivos que bem descrevem o poeta alagoano, que além de importantíssimos para uma definição estrutural, compreendemos melhor o que já defendemos aqui. Mário se refere a Jorge como um poeta de sutilezas e prudências, e é justamente essa prudência que o torna único em nosso rico panorama poético. E é com *Tempo e Eternidade* que a originalidade de sua obra floresce, mas é em sua *Túnica* que ela se firma e vai se alargando por toda sua *geografia lírica religiosa* até os confins de Orfeu.

O crítico Fausto Cunha disse que ao ler *A Túnica Inconsútil* que foi invadido por “uma onda de misticismo bíblico”, o que não obteve ao ler *Tempo e Eternidade* e com o *Livro de Sonetos* de 1949. E somos obrigados a repetir aqui a reflexão de Dutra sobre a poesia religiosa de Jorge de Lima, que é dividida em dois momentos,

1) Religioso:

- Volta-se para Deus o poeta com humildade e contribuição, num depreciatório submisso;
- O religioso é litúrgico por excelência, compreende o significado temporal das cerimônias, das preces, é objetivo;
- O religioso jamais seria capaz de alterar uma letra no missal, de transcender do ritualismo.
- O santo é ingênuo.

⁸ Jorge de Lima também foi um forte representante dos Modernistas em seu estado.

⁹ Escrevi mais a respeito no artigo intitulado Jorge de Lima: Restauremos a Poesia em Cristo, apresentado no congresso SOTER em Mina Gerais.

2) Místico:

- O místico requer certa ingenuidade ou, antes, uma ingenuidade total, um estado de inocência comparável ao da infância.
- O místico passa depressa da ortodoxia à heresia, sem sair de seu êxtase perante Deus. (LIMA, 1997, 97)

A partir desses dois pontos, compreendemos que:

- Senhor! Senhor! Ao domine, non sum dignus.

[...] Jorge de Lima, místico, revive na linguagem a matéria amada e, possuído pelo objeto, chama a pura presentificação, o transe. [...]. (Bosi, 2000, 177).

Como vimos ao longo desse texto Jorge de Lima nunca deixou de ser um poeta religioso, pois a religiosidade está presente desde o início de sua obra, como vemos em seus poemas infantis. No livro *Tempo e Eternidade* encontramos a redenção e entrega, ou o batismo desses poetas da Restauração, ao longo dos poemas vamos sentindo a presença de Cristo na formação estrutural da obra, em a *Túnica*, após Murilo e Jorge se separarem (na concepção criativa) o poeta de *Poemas Negros* cria a poesia da submissão ao vestir sua túnica.

E abaixo da túnica, havia a pele abrigando o sexo em todos os poros;
mas um manto de pequenas chamas tornava-o sem mácula
como um santo dentro da Graça.
E abaixo da pele existia vinho e pão da eterna Trasubstanciação. (LIMA,
1997, p. 354).

A presença da túnica sagrada reforça o paralelo bíblico, como vemos no poema *O Manto do Poeta*, em que seus tecidos são guarnecidos delicadamente ao corpo do poeta, como se Deus o estivesse modelando novamente seu primeiro ser, só que agora além do pó, do barro, surgem cordas de arpas, onde as cordas do instrumento abrigam outros universos simbólicos.

E Deus vendo que o manto se ajustava à sua criatura,
achou tudo muito bom e soprou-lhe de novo nos olhos
e lhe prometeu sua túnica inconsútil.
(LIMA, 1997, p. 354).

O homem, ou o corpo do homem, que agora se torna a matéria que da forma a esse eu lírico (que peregrina em busca de salvação), é agora (re)criado pelo Deus Vivo e presente, como Adão e o sopro divino “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo,

insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou ser vivente.” (Gên 2-7), essa persona que é moldada na palma da grande Mão é afinado e coberto pelos fios que formam a grande túnica, dando forma a um ser transcendente.

O poeta se torna metafísico, ultrapassa o senso humano, pois esse sopro o revigora, o torna essencial e parte de sua obra, parte intrínseca de sua poesia. E mais que isso, ele não está mais sozinho em um quarto escuro, ou perdido em noite tempestuosa como disse em outros momentos, agora Jorge, ou o Eu lírico, está ao lado de Cristo, que o faz compreender o poder e o novo universo ao qual o poeta se entregou,

Alta noite, quando escreveis um poema qualquer
sem sentirdes o que escreveis,
olhai vossa mão — que vossa mão não vos pertence mais;
olhai como parece uma asa que viesse de longe.
Olhai a luz que de momento a momento
sai entre os seus dedos recurvos.
Olhai a Grande Mão que sobre ela se abate
e a faz deslizar sobre o papel estreito,
com o clamor silencioso da sabedoria,
com a suavidade do Céu
ou com a dureza do Inferno!
Se não credes, tocai com a outra mão inativa
as chagas da Mão que escreve.
(LIMA, 1997, p. 393, 394).

Jorge de Lima se encontrou em sua poesia por ver que não estava sozinho, eis aí o verdadeiro sentido da *Restauração da poesia em Cristo*, e um dos fortes motivos de sua criação. Esse trabalho de “restaurar” começou no momento em que os poetas Murilo e Jorge compreenderam que havia a necessidade de se restaurarem, de aprenderem a domar as inquietudes de suas almas. O início se deu com *Tempo e Eternidade*, o divisor de águas, continuou com *A Túnica Inconsútil*, centralizou-se com *Anunciação e Encontro com Mira-Celi*, ganhou intensidade e espessura no *Livro de sonetos*, porta para o grande final, e cessou com a *Invenção de Orfeu*.

Seu lado místico é dissipado ao longo de seu epopeico barroquismo intertextual, o livro *Invenção de Orfeu*, onde nos deparamos com a morte do poeta um ano depois de sua publicação, depois de ter vestido a túnica tecida por Deus e a maculando com as falhas humanas, passado pela constelação de Mira-Celi e de se ver ingênuo diante ao seu Criador. Pois o poeta é antes de tudo um orador, um filho que percorre a terra enigmática e surreal da poesia restaurada propagando os feitos de seu Pai.

REFERÊNCIA

- ALMEIDA, José Américo. Nota Preliminar a Poemas. In: LIMA, Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- ANDRADE, Fábio de Souza. *O engenheiro noturno: A lírica final de Jorge de Lima*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- ANDRADE, Mário de. *Nota preliminar a A Túnica Inconsútil*. In: LIMA, Jorge de Lima. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol.
- ANSELMO, Manuel. *A poesia de Jorge de Lima*. Ed. do Autor, 1939.
- ARCHANJO, José Luiz (org.) – Teilhard Chardin, *Mundo, Homem e Deus*, São Paulo : Editora Cultrix, 1978.
- ATAÍDE, Tristão de. *Nota preliminar a Tempo e Eternidade*. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- BANDEIRA, Antônio Rangel. *Jorge de Lima o roteiro de uma contradição*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1959.
- Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Editora Paulus, 6ª impressão, 2010.
- Bíblia Sagrada*, São Paulo: Editora Ave Maria, 81ª Edição, 1992.
- BOFF, Leonardo. *Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro : Record, 2008.
- BOSI, Alfredo. *O Ser e o Tempo na poesia*. 6. edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BRUNEL, Pierre, *Dicionário de mitos literários*; tradução Carlos Sussekind... [et al.]; - 2ª ed. Rio de Janeiro : Editora José Olympio, 1998.
- BUENO, Alexei, *Jorge de Lima: poesia completa ; textos críticos*, Marco Lucchesi... [ET al.]. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1997.
- CANABRAVA, Euríalo. Jorge de Lima e a expressão poética. In: *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I.
- CARNEIRO, J. Fernando. *Apresentação de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: MEC, 1958.
- CARPEAUX, Otto Maria. Organização e Introdução a *Obra Poética - Jorge de Lima*. Editora Getúlio Costa: Rio de Janeiro, 1949.
- CAVALCANTI, Luciano Marcos Dias. C314i *Invenção de Orfeu: a “utopia” poética na lírica de Jorge de Lima / Luciano Marcos Dias Cavalcanti*. -- Campinas, SP : [s.n.], 2007.

CAVALCANTI, Povina. *Vida e Obra de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: Edições Correio da Manhã, 1969.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Mundo, Homem, e Deus* – São Paulo : Cultrix, 1986.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Fenômeno Humano* ; apresentação de Evaristo Ams ; introdução, tradução e notas de José Luiz Archanjo. – São Paulo : Cultrix, 2006.

CHEVALIER, Jean, *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*, com a colaboração de: André Barbault... [et al.]; coordenação Carlos Sussekind; Tradução Vera da Costa e Silva...[et al.]. – 20ª ed. – Rio de Janeiro : Editora José Olympio, 2006.

COUTINHO, Afrânio e SOUSA, J. Galante de, – 2 Ed. Ver. Ampl. Atual. E Il. Sob a coordenação de Graça Coutinho e Rita Moutinho. – São Paulo : Global Editora ; Rio de Janeiro, RJ : Fundação Biblioteca Nacional/DNL : Academia Brasileira de Letras, 2001.

COUTINHO, Afrânio. Introdução ao estudo da Obra de Jorge de Lima. In: RÈBAUD, Jean-Paul (org.) *90 anos de Jorge de Lima (Anais do Segundo Simpósio de Literatura Alagoano)*. Maceió: UFAL, 1988.

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano* ; 3ª Ed. 2ª Tiragem – São Paulo : Martins Fontes, 2011.

ELIADE, Mircea, *Tratado de história da religião* ; (tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes). – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1998.

HOCK, Klaus, *Introdução a ciência da religião*, São Paulo : Editora Loyola, 2010.

LIMA, Benjamim. *Esse Jorge de Lima!* Rio de Janeiro: Andersen, 1933.

LIMA, Jorge de. *Obra Completa* (Org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958.

LIMA, Jorge de. *Obra poética completa* ; org. Otto Maria Carpeaux ; Editora Getúlio Costa, 1949.

LOBO, Luiza. *Critica sem Juízo* – Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1993.

MALDAMÉ, Jean-Michel, *Cristo para o universo : fé cristã e cosmologia moderna*; (trad. Berdilo Brod), - São Paulo : Paulinas, 2005.

MELLO, F. F. *Jorge de Lima: Fortuna Crítica*, Uninove, SP. 2010.

MOISÉS, Massaud. *A Análise literária* ; 3 ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

MOISÉS, Massaud. Jorge de Lima. In: *História da Literatura Brasileira: MODERNISMO*. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1983-1989.

POERSCH, J. L. *Evolução e antropologia no espaço e no tempo*, São Paulo : Editora Herder, 1972.

SIMÕES, João Gaspar. Jorge de Lima e a Cosmogonia ou *Invenção de Orfeu*.. In: LIMA, Jorge de. *Obra Completa* (org. Afrânio Coutinho). Rio de Janeiro: Aguilar, 1958, vol. I

TEREZA – Revista de Literatura Brasileira. 3. USP/editora 34. São Paulo, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *Estruturalismo e Poética*. 4 Ed. Cultrix. São Paulo, 1973.

Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas, São Paulo: Editora Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1986.

www.academia.org.br

RELIGIÃO, ARTE E LITERATURA EM ERNESTO CARDENAL

Getúlio Antonio Bertelli*

Resumo

A presente proposta de trabalho pretende abordar religião, arte e literatura num expressivo escritor latino americano, e expoente da teologia da libertação: *Ernesto Cardenal*. Ex-noviço de Thomas Merton no mosteiro Trapista de Gethsemani, EUA, é o maior poeta latino americano depois de Pablo Neruda. Concentramo-nos em seus três livros de Memórias: *Vida Perdida*, *Las Ínsulas Extrañas* e *La Revolución Perdida*. Ali apresenta a **religião** como fermento de transformação na sociedade, como ocorreu na Nicarágua sandinista; apresenta a **arte** como expressão da beleza, inata em todos os seres humanos, potencialmente poetas, artistas, escritores (como desenvolveu com os nativos na Ilha de Solentiname); sua **literatura**, tanto em prosa como em poesia, é da mais alta mística revolucionária. Nela faz uma feliz síntese entre as mais recentes intuições científicas e as intuições religiosas. Destacamos também os últimos livros de Cardenal, a saber: *Este Mundo y Otro*, e *The Origin of Species and Other Poems*, ambos de 2011, onde encontramos os tres sub-temas do GT 11 acima mencionados. Espero compartilhar com os colegas da Soter o pensamento de Cardenal, autor que foi o tema de meu pós-doutorado, e que espero prosseguir na livre docência. Ele foi apresentado como provável candidato ao Nobel da Literatura de 2012, por cerca de 250 renomados escritores, dentre os quais vários prêmios “Nobel”, como Saramago.

Palavras-chave: Ernesto Cardenal, Teologia e Literatura, Mística

Introdução

O presente artigo foi apresentado ao GT 11 no Congresso da SOTER em 2012. Trata de religião, arte e literatura em Ernesto Cardenal, que se auto-intitula “*Poeta da teologia da libertação*”. Ele esteve em evidência nos últimos meses, por ter ganhado o XXI Prêmio Rainha Sofia de literatura. Em sua longa e fecunda existência tem sido um pouco de tudo: monge e sacerdote, revolucionário e ministro, tradutor e artista. É um ícone cultural de nossa época, considerado o maior escritor latino-americano vivo.

Ele nasceu em Granada, na Nicarágua, América Central em 1925. Seu povo já foi majoritariamente católico. Agora migra para seitas neopentecostais, movido por um desencanto com a hierarquia católica, e também pela promessa de uma felicidade intra histórica, oferecida pela religião mundializada e de mercado (ROY, 2008, 236).

Cardenal viveu dois anos inesquecíveis, - os melhores de sua vida, - na Abadia N.Sra de Gethsemani, no Estado de Kentucky, nos EUA (1957-1959). Foi monge naquele mosteiro, tendo como mestre de noviços o também poeta e escritor de espiritualidade: Thomas Merton.

* Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP. Universidade do Estado do Paraná (UNESPAR). gabertelli@yahoo.com.

Este é o principal protagonista dos seus livros de Memórias, (principalmente dos dois primeiros), a saber: *Vida Perdida* (2005), *Las Ínsulas Extrañas* (2002) e *La Revolución Perdida* (2004). Merton é também a sua inspiração maior, imprimindo uma marca indelével em sua vida, escritos e projetos, como na fundação da Comunidade Contemplativa na Ilha de Solentiname.

O Poeta da Nicarágua apresenta: a **religião**, como possível fermento de transformação na sociedade, como ocorreu simultaneamente na revolução sandinista e iraniana, e pode acontecer na América Latina com o potencial religioso do nosso povo. “A religião fez a revolução” (CARDENAL, 2004, 164);¹ ele apresenta a **arte** como expressão da tríplice beleza: do Deus-Poeta, que fez da criação em seis dias sua primeira sinfonia (“E viu que era belo”); do ser humano, habitado pela beleza, e que se torna ainda mais belo à medida em que se aproxima de Deus. Por isso todos somos potencialmente poetas, artistas, escritores (como os nativos na Ilha de Solentiname); apresenta a **literatura**, em poesia e em prosa, como anúncio e denúncia.

Usando o método narrativo, busca resgatar do esquecimento a biografia de tantos heróis e mártires anônimos, bem como sua própria autobiografia. A seguir, vamos desenvolver o nosso trabalho, dividindo-o nas três partes do tema proposto: religião, arte e literatura.

Neste artigo buscamos responder às seguintes perguntas: Por que as pessoas abandonam a religião migrando de uma denominação a outra, e depois partem para um secularismo sem volta? Que visão de Deus lhes é apresentada? Como veem a hierarquia católica neste mundo de tanta visibilidade?

Intuímos que uma visão deformada de Deus, uma hierarquia conservadora, aliada aos poderes políticos, e a mercantilização da religião sejam fatores decisivos para o esvaziamento das igrejas.

1 Religião

Para Cardenal, todas as religiões são boas, e todas as religiões são más. São boas enquanto favorecem o “*re-ligare*”, a religação com a fonte do Ser; o dinamismo de

¹ Apesar de considerar às vezes que o cristianismo não é uma religião. “O marxismo e a religião são incompatíveis. Mas não Marx e a Bíblia... Na Bíblia Deus está sempre dizendo através dos profetas que não quer culto... quer que rompam as correntes dos oprimidos... e que haja justiça entre os homens” (CARDENAL, 2002, 316). Ele vê coincidência entre o ensino de Jesus e o de Marx neste sentido: “Não foi a leitura de Marx que me levou ao marxismo, mas a leitura do Evangelho (a qual me levou a ler Marx)” (CARDENAL, 2002, 322).

transcendência e humanização da sociedade. São más enquanto se deixam prostituir por alianças com os poderes político-militares (CIA, Pentágono) e ostentam signos de poder mundano (ouro, prata, cerimoniais da corte, meios financeiros escusos).

Em sentido positivo, “*religião*” é a entrega a Deus na vida consagrada, como o fez Cardenal como monge e sacerdote em Gethsemani. Podemos falar dele, então, como “*Homo religiosus*”. Sentiu o impulso presente no coração de todo o ser humano rumo à Beleza Absoluta, pela via da beleza efêmera (“O desejo de um beijo mais real, mais reais abraços. Irão esses beijos fugazes, irreais como de cinema”) (CARDENAL, 1996, 355). Sua decisão de ser monge trapista foi “uma questão de enamoramento com Deus” (CARDENAL, 2005, 95).

Como monge, anjo terrestre e homem celeste, (“*isângelo*”) peregrinou pela imensidão divina, de onde voltou transfigurado para incendiar a religião com o “amor louco de Deus” (CLÉMENT, 1974, 98; EVDOKIMOV, 1973). Ele confessa que nesta entrega encontrou a suprema felicidade. “Ele entrou em mim e daí em diante eu tive uma união mística amorosa com Deus... Eu não acredito no Vaticano, mas em Jesus e na Igreja que Ele tentou criar, que é muito diferente da de agora”.²

Em sentido negativo, “*religião*” em Cardenal aponta para a instituição-Igreja, com sua hierarquia, símbolos, ritos e alianças políticas. Mas ela se torna “*casta meretriz*”, acostando-se com a CIA. Foi o jornal dos EUA *National Catholic Report* quem disse isso: “O Vaticano se prostituiu com a Agência Central de Inteligência” (CARDENAL, 2004, 319). Por amar muito essa Igreja, Cardenal levanta sua voz profética, para vê-la purificada e mais evangélica. É o que vamos desdobrar a seguir.

1.1 A dimensão Profética da religião

A religião em Cardenal apresenta acentuados traços proféticos. Afirma que “quando Jesus falou do Juízo Final, não estava falando de *religião*, rezas, ritos: só de necessidades sociais... Existem pessoas religiosas que se fazem passar por boas porque dão ajuda, esmolas, sapatos usados. Não é o que Cristo exige no Evangelho, mas uma mudança total no sistema social” (CARDENAL, 2006, 394-395).

Cardenal coloca na boca de monsenhor Ivan Illich, - que estava no Peru acessorando processos de educação revolucionária - estas palavras, que causaram tanto alvoroço entre os

² Recordando o breve pontificado de João Paulo I, Cardenal escreve: “Havia rumores de que o Papa se propunha transladar-se do Vaticano a um bairro operário de Roma. Chamava o Vaticano de ‘santa jaula... Decidira investigar as finanças do Vaticano” (CARDENAL, 2004, 111). Disponível em: <<http://blip.tv/esta-semana/episodio> Acesso em 20/jun/2012>. Acesso em 20.jun.2012.

jornalistas: “nós católicos somos uns filhos da puta. Porque somos filhos da Igreja, que é uma virgem e uma puta” (CARDENAL, 2002, 298). Também registra estas palavras do padre Cortês no Chile: “A religião é funesta. A crítica que Marx faz da religião é muito correta, é a mesma que faz a Bíblia” (CARDENAL, 2002, 305).

O Poeta da Nicarágua critica a aliança entre a hierarquia católica e a direita cristã conservadora dos EUA. “Os dois principais inimigos da revolução na Nicarágua foram Reagan e o Papa... numa ‘santa aliança’ que também derrubou os regimes socialistas europeus” (CARDENAL, 2004, 319). A aliança do papa João Paulo II com Reagan visava tão somente interesses ideológicos comuns, a saber: a destruição da teologia da libertação, a condenação do aborto e da homossexualidade. Mas silenciava sobre a Guerra Fria travada na periferia do mundo (Nicarágua, El Salvador, Guatemala) e no Iraque. Em outros assuntos, como a imigração, a ecologia, as relações sociais, a religião católica adota posições bem mais progressistas (ROY, 2008, 218).

Reagan criou o *Instituto para a Religião e a Democracia*, porque a teologia da libertação na América Latina tinha se tornado para ele um problema de segurança nacional (CARDENAL, 2004, 320). Para combatê-la, enviou para cá e financiou muitas seitas evangélicas alienantes, com nomes estranhos como: “Igreja Quadrangular”; “Coluna da Verdade”; “Sendero da Cruz”; “Jardim de Deus”; “Igreja das Florzinhas do Campo”, etc (CARDENAL, 2004, 320).

No início da administração Reagan (1981), com sua plataforma de trabalho chamada “*documento de Santa Fé*”, que propunha combater a teologia da libertação, o Cardeal Obando e Bravo de Managua, junto com outros bispos mais, “desataram uma perseguição implacável contra sacerdotes e freiras que trabalhavam nos bairros populares e tinham feito a ‘*opção preferencial pelos pobres*’” (CARDENAL, 2004, 318). “A hierarquia católica atacava a revolução por ser materialista e atéia, segundo ela, e por adorar deuses falsos... Para nós não há senão um só Deus: o dos pobres” (CARDENAL, 1996, 319).

A mesma crítica vale também para a aliança da hierarquia católica com a ala neoconservadora, representada por J. W. Bush, aquele homem “ungido pelo demônio, que tanto fez para aumentar o índice de mortalidade, disfarçou de idílico o terror... Engendrou esse monstro Democracia-Totalitária... fascinado ante o falso, abominando a verdade” (CARDENAL, 1996, 284).

O núncio apostólico na Nicarágua, dom Pio Laghi, era somozista. Depois foi núncio nos EUA, e ajudou a financiar os “contras” para desestabilizar a revolução sandinista (CARDENAL, 2004, 319). Por outro lado, Cardenal exalta a figura de Dom Pedro

Casaldáliga como verdadeiro pastor e modelo de bispo. Quando este visitou a Nicarágua, viajou de jipe, com vestes simples, e bota rasgada, que depois foi requisitada por Cuba para estar no museu. O Pastor do Araguaia escreveu: *Nicarágua, Combate e Profecia*, onde afirma que a revolução na Nicarágua “foi a passagem do Deus Vivo no meio dos pobres da Terra” (CARDENAL, 2004, 320-321).

A situação acima descrita é uma das causas da mobilidade religiosa na América Central. Pois a religião católica sofre grande descrédito. Muitos deixam a Igreja (inclusive padres) sem bater de frente, sem fazer alarde e sem romper. Saem “de fininho”, por assim dizer. Mas também não obedecem mais as imposições da hierarquia católica, preferindo seguir a própria consciência. Há um grande descompasso entre a religião e a cultura.

As pessoas vão de uma igreja a outra, num processo de ex- culturação e des- territorialização. “Os homens muitas vezes inventaram um Deus à sua imagem e semelhança... São ídolos, e essas religiões são alienantes, um ópio do povo” (CARDENAL, 2006, 30). Quanto ao mercantilismo das religiões, Cardenal afirma: “Está provado que as conversões religiosas não acabam com um sistema explorador; ao contrário, a religião pode servir para explorar mais” (CARDENAL, 2006, 110).

A Igreja Universal na América Central conta com emissoras de televisão e rádio para fazer proselitismo. Os pentecostais na América Latina inteira têm regras rígidas e puritanas. Opõem fé e cultura, entrando em curto circuito com esta. Desconfiam da pesquisa teológica, preferindo uma leitura fundamentalista da Bíblia. No tocante aos costumes, proíbem “o álcool e as drogas, controlam totalmente o comportamento sexual... e as tentações do mundo: cinema, dança, futebol... teatro, literatura profana e diversões: tudo isso é proibido” (MARTIN apud ROY, 2008, 239).

Resumindo, apesar de sua crítica profética, Cardenal nunca se fecha numa visão míope do pecado. Ele nunca perde o seu otimismo franciscano, tão presente em todos os seus escritos, sobretudo em *Cântico Cósmico* e em *Vida no Amor* (CARDENAL, 2004). Sabe que as trevas humanas são transpassadas por uma luminosidade divina, provocando a maravilha de existir e a unidade sinfônica com o cosmos, presente no dinamismo eucarístico da natureza (CLÉMENT, 2003, 9-11). Sua crítica profética aponta para o includente Reino de Deus, que ele identifica com a revolução, visando a unir todos com todos, e todos com Deus (CARDENAL, 2004, 485). Vamos ver a seguir a segunda dimensão da religião: a mística.

1.2 A dimensão mística da religião

Deus ocupa o centro dos escritos de Cardenal sobre religião, como dissemos. Nem de longe é um ser punidor, terrorista ou castrador. Ao contrário, Ele é nomeado com a clássica linguagem dos esposais dos místicos: “As núpcias com Deus... O fruto dessa união não é individual, mas coletivo: é o homem novo, a humanidade nova, o cosmos novo... a humanidade inteira (CARDENAL, 2005, 94).

Além disso, usa outras metáforas mais ousadas: “*Deus é o sexo perfeitíssimo, único sexo verdadeiro* (CARDENAL, 2002, 29)... de que são figuras todos os sexos da terra... Estarás saciado no coito eterno e jamais imaginado que terás com Deus” (CARDENAL, 2002, 177). “*Deus é a garota que não envelhece. Nenhuma delas era a beleza total, mas reflexo fragmentado dessa beleza, como pedaços de um espelho quebrado* (CARDENAL, 2002, 31). “*Todos somos ansiosos de amar a Beleza, e por isso, equivocados, prostitutos*” (CARDENAL, 2002, 53).

Cardenal cita o amor conjugal com Deus, usando a poesia de um dos membros da sua comunidade, quando diz: “Deita comigo e faz-me viver num só orgasmo de perpétua comunhão Contigo... Casa-te com Ele, entrega-te a Ele e ‘no pendejees’ más, alma mia” (CARDENAL, 2002, 175). O desejo de intimidade com Deus é primeiro e mais radical do que o desejo de intimidade com as pessoas. A linguagem erótico-esposal que Cardenal usa recorda os amores de sua juventude. Buscou nas festas a garota perfeita, e nunca encontrou. “Eu não iria me saciar com ninguém, só com Deus – coisa que Deus sabia, mas eu não” (CARDENAL, 2005, 39).

A beleza que está dispersa como gotas nas criaturas individuais, está toda reunida em Deus como em sua fonte. Daí ser Deus para Cardenal objeto de suma atração. Com um amor místico, ele buscou em várias namoradas o próprio Deus. Enumera uma por uma: Sílvia por primeiro, depois Adelita, Cláudia, Miriam Báez (“a garota ideal que eu sonhava que apareceria e não apareceu nunca” cf. CARDENAL, 2005, 28). Todas se foram, levadas pela entropia, que varre tudo: amores, dores e transforma os cabelos negros em brancos como neve (CARDENAL, 2005, 24).

Sentiu que o toque dolorido e delicado de Deus o fez experimentar muitos amores, mas depois os afastou, como o amor de Ileana, a fim de aproximá-lo mais de Si mesmo. “Amigos, vinhos, mulheres, viagens, festas, tudo se desvaneceu para sempre e a alma não conhecerá jamais outra felicidade, além da felicidade que provou” (CARDENAL, 2005, 77). E então desabafa: “Existia sempre meu angustiante dilema, que o leitor já conhece: o

amor humano ou o amor divino. Uma vez Deus tirou-as porque eu o pedi. Ou porque eu pedi que Ele decidisse, o que dá no mesmo. Outras vezes Ele decidiu contra a minha vontade que uma garota não me quisesse” (CARDENAL, 2005, 36-37). O sabor e amargor de suas aventuras amorosas, que a entropia levou embora, acabaram por conduzi-lo à Beleza de Deus.

Foi por causa desta Beleza de Deus, tardiamente amada, que Cardenal se fez monge e sacerdote: “Procurei toda a minha vida um supremo Alguém, amá-lo não só com o coração, mas com todo o universo, a oração do espaço-tempo, escreveu Chardin em Pequim” (CARDENAL, 1996, 295). Por esse amor ele assumiu os três votos de religião: *castidade* como “encantamento de uma ternura, como amor pela beleza última de Cristo”, na identidade entre o Desfigurado e o Transfigurado, e que dispensa todas as demais belezas efêmeras; *obediência* como a “morte à idolatria do ego” e assim, como alargamento da liberdade; *pobreza* como libertação ontológica da idolatria do consumismo e da hegemonia do econômico, e como preparação a uma economia planetária fundada na partilha, inspirado na eucaristia como milagre do pão (CLÉMENT, 2003, 100-101).

Assim, os votos religiosos para Cardenal, apresentam uma dimensão profética. Unificado, pacificado e integrado em todo o seu ser, ele pode se entregar livremente à tarefa de libertar a religião, a cultura e a sociedade de seu país, a Nicarágua, e do continente, das ditaduras, e aproximar do modelo do Reino de Deus, com a mesma angústia apostólica do Cristo, que buscou os que vivem no inferno.

Resumindo, podemos chamar de profético-mística a religião vivida por Cardenal, presente em sua vasta literatura. Seus escritos são da mais alta mística, entendida como experiência da presença de Deus: no cosmos, no ser humano e na beleza da liturgia e da arte. A presença de Deus como amor, que busca se comunicar e entrar em intimidade com o ser humano é o fio condutor das obras do Poeta da Nicarágua. Para ele a mística é que empresta sua linguagem para a intimidade sexual, e não o contrário.

2 Arte: a dimensão bíblica da beleza

2.1 Religião e Arte: expressando a beleza de Deus, do universo e do humano

A Beleza é a mãe de todas as coisas. Cardenal se alia à grande corrente da Tradição patrística e neopatrística, para a qual a Beleza é um dos nomes de Deus, (talvez o mais esquecido). “O Fazedor de estrelas... A causa de ser de tudo o que é, é Sua Beleza”

(CARDENAL, 1996, 355). “O Criador da Beleza me ama” (CARDENAL, 2002, 95). Ele chama com muita propriedade a Deus Criador de “*Poetes*” (Poeta). Com isso está assentado o fundamento para uma teologia da Beleza. “Criado à imagem do Criador, o ser humano também é criador, poeta e artista” (EVDOKIMOV, 1972, 21).

O artista é definido como “aquele que escreve, desenha, pinta, toca, declama e compõe com a alma... Sutilmente, por meio da beleza, conduz ao Sublime” (MAFFEI, 2012). De fato, a arte deveria levar a Deus. Ele cuida, consola e embala os artistas em suas feridas, que são o preço a pagar pela arte. Eles têm fome do Absoluto que nenhuma beleza criada pode sossegar. São como o Filho Pródigo: Voltam por fim à casa de sua infância, como Merton e Cardenal, que eram artistas, sensíveis à beleza.

Religião e arte sempre mantiveram uma fecunda relação. A arte é “*via pulchritudinis*”, isto é: um caminho (“*via*”) para expressar a beleza (“*pulchritudo*”) de Deus, do universo e do ser humano. Beleza é aquilo que nos toca profundamente, a ponto de nos fazer chorar de emoção: uma cantata de Bach, uma poesia, um corpo belo. Platão afirma que a música e a poesia fortalecem (“virilizam”) o espírito humano (EVDOKIMOV, 1972, 39). O mesmo Platão dá uma definição de beleza que atravessa os séculos: Beleza é o “esplendor da verdade” (EVDOKIMOV, 1972, 11).

Na religião cristã, a fonte da arte é o próprio Cristo, chamado de “a arte do Pai” (“*Ars Patris*”). E o **universo** não é Deus, mas a Sua morada. Ele é feito com uma estrutura musical, como “um hino maravilhosamente composto” (“*pulcherrimum carmen*”). Existe uma tríplice Beleza, que a arte cristã em geral, e a arte de Cardenal em particular, buscam retratar.³

A primeira é a beleza paradisíaca ou sofianica. O Criador-Poeta, quando tirou o mundo do nada, compôs a sinfonia dos seis dias (“*hexaemeron*”), exclamando a cada novo dia: “Como é belo” (e não “bom”, como se traduz “*kalós*”, cf a *Septuaginta* grega). Esta beleza está retratada na pintura de Solentiname, com suas selvas tropicais intocadas; montanhas, vulcões, rios, lagos com barcos superlotados de gente; festas religiosas, o povo alegre, casas sem arame farpado. O artista expressa uma nostalgia profunda do Paraíso, e um mundo que deveria ser, não como é, feito fotografia. A dimensão bíblica da beleza se revela já nas primeiras páginas do Gênesis, narrando a criação: E viu Deus que era “belo”. Filocalia é o amor à beleza.

A segunda beleza é a do Desfigurado e também dos amigos feridos do Esposo: os mártires. “Eles representam os acordes fundamentais do imenso canto de salvação”

³ Olivier Clément desdobra esse tema fundamental nos teólogos ortodoxos orientais, nomeadamente em Paul Evdokimov, o mais renomado de todos.

(EVDOKIMOV, 1972, 11). Não é uma beleza conforme os padrões de glamour, tão a gosto da mídia. É, antes, a beleza da entrega do Crucificado, Humilhado e Sofredor. Morrendo de amor, Ele desceu até à raiz da vergonha. Cardenal O retratou, em cerâmica e cimento, no jardim do noviciado, nas capelas da enfermaria e do noviciado da Abadia de Gethsemani. Um desses crucifixos em cerâmica Merton levou para a capela de seu eremitério (CARDENAL, 2005, 155).

A terceira beleza é a do Transfigurado, que é também o Desfigurado, expressa nos ícones. É a beleza do Emanuel: Deus conosco e também a do Espírito da Beleza: nós em Deus, através do Iconógrafo divino. Aqui se insere a arte dos ícones como teologia da presença. O ícone não é decoração, nem ilustração, mas um meio de conhecer a Deus pela beleza e se unir a Ele. Cardenal pintou muitos ícones, herança da Igreja indivisa. É como a Bíblia em cores e formas. Nele a natureza aparece em seus traços essenciais, revelando a santificação da matéria pela Encarnação (CLÉMENT, 1974, 191).

2.2 A arte de Cardenal: um apaixonado pela beleza

Cardenal cultivava as artes, não como passa tempo, “nem meramente como um apostolado, mas pelo valor que elas têm em si” (CARDENAL, 2005, 141). Já como monge na Abadia de Gethsemani, Merton levava os noviços aos bosques para reflorestar com pinus. Ao fazer as covas, descobriu um barro ideal para fazer peças de *cerâmica*. Levou uma porção ao mosteiro, e modelou uma figura de monge com a cogula (CARDENAL, 2005, 154). Mostrando a peça a Merton, este gostou muito e o animou a continuar fazendo. Mas teve o cuidado de impedir que sua fama de escultor não ultrapassasse os limites da clausura. O noviço aprendeu que “não devemos ter asco do lodo, já que somos barro e em barro vamos nos converter... Como gosto tanto de tocar o barro, no trabalho de escultura!” (CARDENAL, 2005, 131).

Cardenal teve que deixar a Abadia de Gethsemani por motivos de saúde. Foi estudar teologia no único seminário para vocações adultas da América Latina, em preparação ao sacerdócio. O seminário era chamado “Cristo Sacerdote”. Ficava na Cordilheira dos Andes, na Colômbia, em las Cejas, na província de Antioquia, perto de Envigado. Lá também encontrou um barro apropriado para fazer peças de cerâmica. Ensinava aos seminaristas a arte de modelar o barro para *esculpir*, e também dava palestras sobre pintura moderna (CARDENAL, 2002, 17).

Terminados os estudos teológicos, voltou para sua pátria na Nicarágua, e fundou sua querida comunidade contemplativa, num dos lagos vulcânicos da Nicarágua. Ele queria que ela fosse um foco de atração para artistas, desejosos de descansar ou criar. Ali em Solentiname, além da partilha do Evangelho, havia o trabalho manual. Trabalhava-se de manhã até ao meio dia. As tardes eram livres. Cardenal, além de escrever, dedicava-se à pintura, escultura e artesanato, como o fizera na Trapa a pedido de Merton, e depois no Seminário de Las Cejas, animado pelo Reitor. “Eu, além das esculturas, também fazia artesanatos, trabalhando com barro e gesso, e uma preparação de cimento inventada por mim que dava a aparência de pedra”. (CARDENAL, 2002, 201).

Em Solentiname, ele foi descobrindo e incentivando os dons artísticos dos nativos. Primeiro a *pintura*, que mais contribuía para a auto-sustentação dos nativos e deu a fama que perdura até hoje. A pintura era inspirada por temas da teologia da libertação. São cenas em que aparece Jesus como Libertador: a expulsão dos mercadores no templo; a matança dos inocentes, uma alusão ao massacre de crianças e jovens pela guarda de Somoza (CARDENAL, 2004, 369). William, um dos membros da comunidade, além de fazer poesia, produzia *ícones* neo-bizantinos: Cristos, virgens, santas ceias (CARDENAL, 2002, 201).

A *pintura* primitiva era chamada de ‘*naif*’ (CARDENAL, 2002, 190). As crianças e adolescentes que faziam catequese e estudavam na escola funcionando dentro da igreja, ganhavam papel e lápis de cor para desenhar e pintar. Depois eram afixados na parede da capela, rústica, pobre e alegre, as pinturas feitas. Em geral retratavam a natureza ao redor, com seus pássaros, flores, borboletas, pescados, casas, lanchas e algum avião (CARDENAL, 2002, 200).

Enamorados da beleza da natureza, que aprenderam a amar e a observar atentamente, retratavam cada árvore com os detalhes de sua espécie; as folhas verdes e as flores rosadas ou violetas; as plantações como de milho, da mesma forma que o semeador semeando o campo; e o lago, este fonte de vida em todos os sentidos: pesca abundante, comunicação por barcos, água para beber. (CARDENAL, 2002, 242-243).

Quanto à *escultura* em madeira, Cardenal descobriu por acaso que um menino de treze anos era capaz de fazer, com canivete, pequenos barcos em gracioso estilo primitivo, e comprava dele todas as suas criações. Outros camponeses vieram trazer suas esculturas de artesanato primitivo, que também comprava. Foi preciso construir uma oficina com paredes de bambu, para abrigar todo esse material artístico. Assim surgiu a famosa arte de Solentiname (CARDENAL, 2002, 194-195).

Quanto à *cerâmica*, ele descobriu um barro branco, abundante numa pequena ilha do arquipélago, que era ideal para fazer moldar peças artísticas. Os nativos construíram um forno para cozer o barro. Com ele faziam peças como: “tartarugas, iguanas, pescados, como se a antiga tradição indígena tivesse revivido em seus dedos” (CARDENAL, 2002, 240). Não por último, a *tecelagem*. Com as telas indígenas vindas da Guatemala, faziam os paramentos litúrgicos, cujos desenhos eram confeccionados pelo próprio Cardenal.

Finalmente, quando triunfou a Revolução Sandinista em 1979 e Cardenal tornou-se Ministro da Cultura, promoveu a pintura, a cerâmica, o artesanato e a tecelagem, resgatando motivos pré-colombianos. Ao invés de importar material, usava-se aquilo que estava disponível no país, como: corais e vértebras de tubarões. Uma biblioteca ambulante (“*Bibliobus*”) levava cinco mil livros para serem lidos nas fábricas, presídios e praças (CARDENAL, 2004, 362).

Como Ministro, ele também promoveu campanhas de alfabetização para erradicar o analfabetismo (CARDENAL, 2004, 357); a criação de oficinas populares de poesia, teatro, dança, música, balé; reanimou o folclore local, na tradição dos índios misquitos e dos negros caribenhos; valorizou a culinária indígena, com suas comidas e bebidas tropicais, ao mesmo tempo em que descartava sanduiches, coca e pepsi-cola (CARDENAL, 2004, 358). Foi, enfim, o triunfo da poesia e da cultura nativas: O renascimento cultural e artístico de um povo renovado.

2.3 “Criando um mundo de artistas”

O modelo do artista para Cardenal em sua obra mais recente, *Origin of Species and other poems* (CARDENAL, 2011), é o bispo Vasco de Quiroga. Foi ele quem ensinou aos índios do México: a arte de fazer violão e violino; o artesanato com algodão, plumas, madeira, cobre, prata e ouro; a pintura, a escultura, a cerâmica, a agricultura e a música; a agricultura, introduzindo as primeiras espécies de banana. Quase esquecido pelos dominadores, sua memória permanece viva entre os indígenas mexicanos, que o chamam carinhosamente de “Tata Vasco” (CARDENAL, 2011, 64).

Na era somozista, pintar era um ato subversivo, coisa de comunista. Os guardas destruíam os quadros. Tinham que pintar na clandestinidade. Por isso alguns desses artistas acabaram entrando na guerrilha. Foi em Solentiname onde pela primeira vez os nativos fizeram o que Cardenal considera como um tríplice milagre: pintura, poesia e espiritualidade da libertação (CARDENAL, 2002, 242-243). “Encorajados por Cardenal, vários membros da

comunidade de Solentiname desempenharam um papel fundamental na derrubada da ditadura Somoza durante a revolução sandinista de 1979” (CARDENAL, 2011, XXI).

A cultura revolucionária desenvolvida em Solentiname foi como uma experiência de laboratório. Depois foi transplantada para o país inteiro. “Pensei que como tínhamos promovido esta pintura primitiva entre os camponeses em Solentiname, se podia também promover em todo o país. Assim o fizemos, e se produziu massivamente, e se continua produzindo, com todo tipo de temas, estilos e paisagens, em toda a geografia do país” (CARDENAL, 2002, 243).

De lá influenciou o mundo todo até hoje, com sua: poesia revolucionária; artesanato tropical pré-colombiano; escultura em madeira retratando pássaros, peixes, iguanas; pintura primitivista; cerâmica negra, teatro popular deselitizado (“*Cantata a Sandino*”); Orquestra Sinfônica; cine móvel; Escola Nacional de Dança; etc (CARDENAL, 2004, 359ss). Não por último, devemos mencionar a chamada “*Missa Campesina*”. Foi composta por Carlos Mejia Godoy, como um modelo de união entre religião e arte. Ela também é chamada de “*Missa de Solentiname*”, porque foi feita na Ilha.

Cardenal e seu irmão jesuíta padre Fernando foram os acessores teológicos. Atualizaram o sentido de palavras como ‘*kyrie eleison*’, traduzindo por: “*Senhor, solidariza-Te conosco*” (CARDENAL, 2002, 255). Era cantada em outras partes do mundo, como em Nova Iorque, provocando saudades da pátria no poeta da Nicarágua. Esta missa “apresenta Deus na parte do Credo criando o mundo como um pintor primitivista: as casinhas, as lagunas, os barquinhos navegando... e até as sardinhas parecem cantar” (CARDENAL, 2002, 257).

Resumindo: a Revolução Sandinista criou uma cultura que é um anúncio do paraíso, “onde todos os homens serão artistas” (CARDENAL, 2004, 369). Uma espiritualidade libertadora fecundou essa cultura com as sementes do Evangelho, ajudando a criar um outro mundo possível.

3 Literatura: a dimensão literária e artística

3.1 Arte e literatura

À arte e à literatura podemos chamar de cultura. Religião e cultura não podem estar divorciadas, sob pena de levar a fundamentalismos. Cardenal é um dos mais destacados escritores da literatura contemporânea pós moderna. Ele é um cidadão do mundo, mas arraigado em solo e cultura centro americanos. Ele vem de uma nação de escritores e poetas,

como Rubem Dario, que muito o influenciou, José Coronel Urtecho. Também foi influenciado por Pablo Neruda e Garcia Lorca.

Por último, Walt Whitman, - para quem “tudo é milagre na criação de Deus” (CARDENAL, 2002, 49) - e os escritores norte-americanos, ajudaram a libertar sua poesia, tornando-a coloquial. Faz poesia religiosa, didática, humorística, política e científica. Levou 30 anos para fazer sua maior poesia, intitulada *Cântico Cósmico*.

Sua literatura está colocada a serviço de seu país (a Nicarágua), do continente e do mundo, no sentido de humanização. Ele resgata os valores de seu povo, fecundando-os com o Evangelho de Cristo, promovendo o sentido de solidariedade. Ela faz o mundo avançar alguns palmos. Pois para ele a literatura é uma ferramenta de transformar o mundo. Seu olhar capta com atenção os menores detalhes da vida interior e exterior. Medita sobre os mistérios da existência humana, como o amor, a entropia, a morte e ressurreição.

Sua literatura é feita basicamente de poesia e prosa. Nelas une ciência e fé, filosofia e espiritualidade, cristianismo e as grandes religiões da humanidade.

3.2 Poesia: anúncio e denúncia

Cardenal se considera poeta da teologia da libertação, pois esta o influenciou profundamente. “Eu só pude escrever poesia teológica com o marxismo, isto é, com a teologia marxista que foi a Teologia da libertação... Um marxismo com São João da Cruz” (CARDENAL, 2002, 322).

Foi em Cuba, em 1970, que ele experimentou uma segunda conversão, ao marxismo. Sua poesia é livre e simples; não é elitista, destinada apenas a grupos literários seletos. Operários de uma fábrica de Guantânamo em Cuba tiveram um seminário sobre sua poesia, com círculos de estudos (CARDENAL, 2002, 280). Quando Ministro da Cultura, promoveu cerca de 70 oficinas de poesia entre os camponeses e trabalhadores, na Nicarágua, um país de poetas.

Quando lhe perguntaram o que pode fazer a poesia, ele respondeu: “Muito. Pode mudar a mentalidade da humanidade... A primeira linguagem foi a poesia, só depois veio a prosa. A poesia mantém os ideais vivos e anuncia um mundo melhor. Já o disseram os profetas da Bíblia, tão próximos dos poetas. A poesia é anúncio e denúncia”⁴. Os poetas defendem o

⁴ Ernesto Cardenal recebe o premio Rainha Sofia da Poesia Iberoamericana. Disponível em <<http://josesaramago.org/276859.html>>. Acesso em 20/jun/2012.

povo com palavras.

Sua poesia é realista e concreta. É feita como se fala, sem rima nem ritmos, feito um instrumento de serviço para a humanidade. Ele nos dá regras simples para fazer poesia, como estas: não se preocupar com rimas nem com ritmos regulares; usar palavras concretas e não abstratas; incluir nomes de pessoas e lugares; não usar linguagem literária rebuscada, mas a linguagem corrente, coloquial; abreviar o máximo possível a linguagem (CARDENAL, 2004, 354).

Sua poesia é amorosa⁵, contemplativa⁶ e sócio-política⁷. Passou por uma evolução. Primeiro, a poesia da juventude, do amor e enamoramento; depois, dedicada a Deus; finalmente: tratando de temas sociais, políticos e revolucionários: “Maldito seja o sistema que tenta matar no homem a dimensão do Transcendente, e colocar no seu lugar o deus dinheiro, o deus sexo, o deus progresso. Destruir-se-á por dentro, irremissivelmente, porque o coração humano foi bem feito e ninguém pode matar em nós esta sede de infinito que nos queima”⁸.

Sua poesia é um modelo de síntese entre religião, arte, literatura e ciência. Ela é um caminho à mística. Lembrando que em grego, a palavra “poesia” significa “criação”, e Deus Pai é chamado de “Poeta, a poesia de Cardenal também canta a criação do Deus Poeta” (SALEH, 2009).

Ele começa a “poética da contemplação” do cosmos com o Big Bang, para terminar no Ponto Ômega: *Todo o dia é o Big Bang Meu corpo... cosmos com consciência e transcendência, o milagre cosmológico da presença humana no universo...a origem é mistério... a origem é amor* (CARDENAL, 2011, 9); *“Para criar, Deus deixou de ser Deus, criação como kenosis*” (CARDENAL, 2011, 11); *“Se um ressuscitou dos mortos, todos ressuscitam dos mortos”* (CARDENAL, 2011, 12).

⁵ Talvez a mais conhecida, declarada por ele mesmo no youtube, seja esta: “Al perderte yo a ti, tu y yo hemos perdido: Yo porque tú eras lo que yo más amaba, y tú porque era yo el que te amaba más. Pero de nosotros dos tú pierdes más que yo: porque yo podré amar a otras como te amaba a ti, pero a ti, non te amarán como te amaba yo” (CARDENAL, 2005, 31).

⁶ No cemitério da Abadia de Gethsemani, entre mais de mil cruzeiras brancas, Cardenal compõe este belo poema contemplativo: “Agora vocês são fósforo, nitrogênio e potássio. E com a chuva da noite, que desenterra as raízes... alimentais as plantas como comíeis as plantas que antes foram homens... Mas quando o cosmos voltar ao hidrogênio original – porque hidrogênio somos e em hidrogênio haveremos de nos converter – não ressuscitareis sozinhos como fostes enterrados, mas em vosso corpo ressuscitará a terra inteira...” (CARDENAL, 2005, 103-104).

⁷ “Maldito o sistema que tenta matar no homem a dimensão de transcendência” Vide anexo).

⁸ http://www.pensador.uol.com.br/autor/ernesto_cardenal/

3.3 Prosa: memória e Narratividade

A dimensão histórico- literária dos textos de Cardenal revela-se particularmente nos três livros recentes, que trazem como sub-título "*Memórias*" (CARDENAL, 2005; 2002; 2004). Neles usa o método narrativo, próprio das biografias. Revela a vida e obra de pessoas conhecidas e desconhecidas: Thomas Merton, - o grande protagonista - e também os heróis de Solentiname: Laureano, Alexandre, Elbis, Filipe, etc. Exalta os mártires da América Latina: Camilo Torres da Colômbia e Bernardo Lopes, amigos feridos do Esposo, o Desfigurado. Não quer que sua memória seja perdida pelo esquecimento, mas preservar as marcas do percurso feito por eles para a nossa edificação.

Conclusão

Ao final deste artigo podemos concluir que religião, arte e literatura em Cardenal formam um todo indivisível. Para este Poeta da teologia da libertação, a poesia tem o poder imenso de mudar a mentalidade da humanidade, manter vivos os ideais humanizantes e anunciar um mundo melhor. Pois ela é anúncio e denúncia⁹.

Ele nos ensina a arte refinada de viver um Evangelho libertador, o desafio de reinventar a nossa vida à luz da tríplice beleza: de Deus, do ser humano e do universo. Cardenal é um "teodidata", alguém ensinado por Deus, que na espera impaciente aspirou ao impossível. Buscou livrar o mundo da suficiência da autolatria. Compartilhou a angústia apostólica do Cristo por aqueles que vivem no inferno.

Vimos que para Cardenal, o artista é aquele que escreve, declama, pinta, esculpe. Ao longo de sua caminhada por Gethsemani, Las Cejas, Solentiname e o Ministério da Cultura, as *artes* estavam presentes. Ensinava, produzia, fecundando a cultura de seu país e do continente. Sua *literatura* fala de Deus na linguagem sponsal. Ele O ama como à noiva ou como à esposa Não fala a partir da escrivinha ou de livros, mas como o monge teodidata, isângelo, que penetrou na imensidão de Deus e voltou aos humanos.

Sua literatura, portanto, é a narrativa de viagem de um caminhante que fez o caminho. Sua arte revela a atração pela beleza do Ressuscitado, descoberto na distância e proximidade entre o Desfigurado e o Transfigurado (CLÉMENT, 1974, 98-99). Tal conhecimento não degrada, mas potencializa sua humanidade e capacidade artística.

⁹ <http://josesaramago.org/276859.html>.

Agora é o momento de responder às perguntas colocadas na introdução: Uma visão de Deus como sumamente belo, para o qual o ser humano é atraído, e que se expressa na liturgia, e na visão eucarística do universo, é capaz de satisfazer a sede de infinito e de beleza presentes no ser humano. Mas infelizmente nossa cultura perdeu suas raízes. O puro emocionalismo não satisfaz a longo prazo.

Uma hierarquia que apresenta todas as características de uma corte palaciana, com a ostentação de riquezas, ouro, e finanças escusas é um forte fator a afastar da Igreja. Uma Igreja assim é legitimadora da ideologia neoliberal, e tem quase nada a contribuir à preservação do Planeta em ruínas. “As igrejas devem se arrepender amargamente por terem contado durante tantos séculos com a espada do Estado” (CLÉMENT, 1974, 136).

Para a atual hierarquia católica, vale recordar o “*Pacto das Catacumbas*”, feito por aquela geração de santos bispos, liderados por Dom Helder Câmara, durante a realização do Concílio Vaticano II. Eles se comprometeram a despojar-se de todos os signos de poder, pompa e riqueza, a viver a pobreza evangélica, contentando-se com o pão substancial de cada dia. A deixar os palácios, os carros luxuosos, andar como o povo simples e trabalhador.

Dom Pedro Casaldáliga, Dom Clemente Isnard, Dom Ladislau Biernaski foram alguns dos pastores que viveram este pacto. Também Cardenal, no ser e vestir, sempre apresentou-se despojado e liberto. Que nós também, inspirados por este Poeta da Libertação, possamos caminhar em régia pobreza na via da beleza de Deus. Vendo no esplendor da criação suas marcas externas; e na ética da alteridade suas marcas internas, na entrega do Desfigurado. A beleza se encontra em toda parte, desejosa de ser descoberta. Que nossas ações possam refleti-la, pois ela introduz uma nova dimensão, mais plena e feliz à nossa existência.

REFERÊNCIAS

CARDENAL, Ernesto. *Antologia Poética*: Seleção e Tradução de Paulo de Carvalho Neto. Rio de Janeiro: Salamandra, 1977.

CARDENAL, Ernesto. *Cântico Cósmico*. São Paulo: Hucitec, 1996.

CARDENAL, Ernesto. *Correspondencia* (1959-1968): Thomas Merton y Ernesto Cardenal. Edición y traducción de Santiago Daydí-Tolson. Madrid: Trotta, 2003.

CARDENAL, Ernesto. *Epigramas*. Madrid: Trotta, 2001.

CARDENAL, Ernesto. *Este mundo y EL otro*. Madrid: Trotta, 2011.

CARDENAL, Ernesto. *Estrecho dudoso, El*. Madrid: Visor, 1980.

CARDENAL, Ernesto. *Evangelio em Solentiname*. El. Madrid: Trotta, 2006.

CARDENAL, Ernesto. *Homenaje a los Indios Americanos*. 2ª ed. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 1973.

CARDENAL, Ernesto. *Ínsulas Extrañas, Las: Memorias 2*. Madrid: Trotta, 2002.

CARDENAL, Ernesto. *Origin of Species and Other Poems*. Texas: Texas Tech University Press, 2011.

CARDENAL, Ernesto. *Revolucion Perdida, La: Memorias 3*. Madrid: Trotta, 2004.

CARDENAL, Ernesto. *Riquezas Injustas, As: Antologia Poética* (prefácio de Dom Pedro Casaldáliga). São Paulo, Círculo do Livro, 1977.

CARDENAL, Ernesto. *Salmos*: Prólogo de Dorothee Solle. Madrid: Trotta, 1998. (tradução de Thiago de Mello, *Salmos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979).

CARDENAL, Ernesto. *Versos del Pluriverso: La Dicha de Enmudecer*. Madrid: Trotta, 2005.

CARDENAL, Ernesto. *Vida en el Amor*: Prólogo de Thomas Merton, 3ª ed. Madrid: Trotta, 2004. (tradução de Thiago de Mello: *Vida no Amor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979).

CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida: Memorias 1*. Madrid: Trotta, 2005.

CARDENAL, Ernesto. *Vôos de Vitória*. São Paulo: Palinas, 1986 (abreviado VdV).

BIROT, Antoine. *La Dramatique trinitaire de l'amour: Pour une introduction a la théologie trinitaire de Hans urs von Balthasar et Adrienne von Speyer*. Langres. Lethelleux: Parole et Silence, 2009.

CLÉMENT, Olivier. *Fontes. Os Místicos Cristãos dos Primeiros Séculos: Textos e Comentários*. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.

CLÉMENT, Olivier. *Questions sur l'homme*. Paris: Stock, 1974.

COUTIRIER, Marie-Alain. *Art et Liberté Spirituelle*. Paris: Cerf, 1958.

EVDOKIMOV, Paul. *Gogol and Dostoievski ou la descente aux enfers*. Paris: Courlevour, 2011.

EVDOKIMOV, Paul. *L'amour fou de Dieu: Livre de vie*. Paris: Seuil, 1973.

EVDOKIMOV, Paul. *L'art de l'icône: Théologie de La beauté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

EVDOKIMOV, Paul. *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Cerf, 2008.

EVDOKIMOV, Paul. *Le Christ dans La Pensée Russe*. Paris: Cerf, 2011.

- EVDOKIMOV, Paul. *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*. Paris: Cerf, 2012.
- EVDOKIMOV, Paul. *Une vision orthodoxe de la théologie moral*. Paris: Cerf, 2009.
- MAFFEI, Osvaldo. Frades Artistas da Província realizam III Encontro em Petrópolis. Disponível em <[www.franciscanos.org.br n?p=17692](http://www.franciscanos.org.br/n?p=17692)>. Acesso em 4/jul/2012.
- METZ, Johann Baptist. *Fé em História e Sociedade: Estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 103-158.
- METZ, Johann Baptist. *Para Além de Uma Religião Burguesa*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- METZ, Johann Baptist. *Passion for God, A: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Nova Iorque: Paulist Press, 1998.
- PASTRO, Claudio. *O Deus da Beleza: A Educação através da Beleza*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2010.
- ROY, Olivier. *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.
- SALEH, Alberto Garcia. Iglesia Descalza: A voice from the margins of the Catholic Church. Disponível em: <<http://iglesiadescalza.blogspot.com.br/2009/10/int>>. Acesso em 20.mai.2012
- V.V.A.A. Paul Evdokimov (1901-1970): Témoin de La beauté de Dieu. In: *Contacts: Revue française de l'orthodoxie*. Ano LXIII, v. 235-236, julho-dezembro 2011.

ANEXO

"Maldito o sistema que tenta matar no homem a dimensão de transcendência e coloca no seu lugar o "deus dinheiro", o "deus sexo", e o "deus progresso",
Destruir-se-á por dentro irremissivelmente, porque o coração do homem foi bem feito
E ninguém pode matar em nós esta sede de infinito que nos queima."

Ernesto
Cardenal



A RESSIGNIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO TEATRO OFICINA NO CONTEXTO DE OS SERTÕES.

Gisele Nallini*

Resumo

Quando o terceiro sinal tocar, no próximo dia 16 de agosto de 2012, a *Associação Teatro Oficina Uzina Uzona*, dirigida por José Celso Martinez Corrêa, completará 54 anos. Percorrendo a historicidade do *Oficina*, entrelaçamos o processo de sua metamorfose identitária via possibilidades utópicas, sem perder de vista os acontecimentos históricos e os conceitos sobre sincretismo, no que se refere a abordagem das experiências religiosas e culturais, contidas na construção dessa identidade. Ousado e irreverente, Zé Celso, introjetou em seu repertório a experimentação de linguagens que ultrapassaram os limites da criação, buscando relacionar, em constante diálogo, às artes cênicas, a música, a religião, o vídeo e o cinema. Entrelaçamentos que viabilizaram a concepção de diversos DVD's preservando a memória do grupo. Extraímos então a filmografia da encenação de OS SERTÕES, baseado na obra de Euclides da Cunha, adaptada por Zé Celso, dando especial atenção aos DVD's: *O HOMEM I – Do Pré-Homem à Revolta* e *O HOMEM II – Da Revolta ao Trans-Homem*, apontando ressignificações das experiências no campo simbólico religioso, inter-culturalmente constituídos na concepção dos espetáculos.

Palavras-chave: Sincretismo. Identidade. Utopia. Teatro Oficina. Zé Celso.

Introdução

Em toda religião, seita, grupo ou mesmo em família existe um líder. Na *Associação Teatro Oficina Uzyna Uzona*, não poderia ser diferente. Dirigidos por José Celso Matinez Corrêa, os *Oficineiros* construíram em seus 54 anos de existência e resistência uma estética própria, sincretizando às artes cênicas, a música, a religião, o vídeo e o cinema. No percurso de consolidação da historiografia do grupo contaram com a filmagem de diversos DVD's, dentre os quais, extraímos a encenação de OS SERTÕES, baseado na obra de Euclides da Cunha, adaptada por Zé Celso, lançando luzes sobre as experiências religiosas e culturais entrelaçadas inter-culturalmente em seu processo identitário metamorfoseado via possibilidades utópicas.

1 Historiografia Oficineira

O cenário abrange a década de 60, mais precisamente o ano de 1958, permeado de novos movimentos culturais e mudanças políticas. O palco expõe a idealização de alunos da

*Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC / SP; Instituição Financiadora: CNPq.

Escola de Direito do Largo de São Francisco, em São Paulo, na fundação de um grupo de teatro amador, ainda sem nome. Chamados, posteriormente, de *tríade da Oficina*, José Celso Martinez Corrêa¹, Fernando Peixoto² e Renato Borghi³, reuniram outros sonhadores para os primeiros tímidos passos.

A análise da base familiar era a temática do grupo, o que futuramente se tornaria o fio condutor do repertório de Zé Celso. Pela forte capacidade de autotransformação perante as constantes mudanças socioculturais e políticas da época, a *Cia de Teatro Oficina*, um dos primeiros nomes do grupo, conquistou um importante status como centro de vanguarda e de resistência aos anos autoritários do país. Diante de cenário tão peculiar, iniciam a fase *Robin Hood* e novos projetos são alavancados. Para recordar, o grupo conquista, cedido por Jorge Cunha Lima⁴, um local na Rua Santo Antônio nº 1048. Batizado de *Quitanda*, fora considerada a primeira sede do *Oficina*, renovando assim o espírito do grupo.

Os primeiros questionamentos financeiros que rondariam a existência do grupo põem em dúvida a continuidade coerente de seus projetos. Mesmo diante desses impasses, por estar em constante produção, para renovar as energias, o nome *Quitanda* fora trocado para *Oficina* pelo padrinho Roberto Freire⁵. Surgem novos integrantes: Ety Fraser⁶ é uma delas. O *Oficina* atrairia mais prestígio após conquistar três prêmios: melhor atriz, melhor texto e melhor direção. Felicidade que não durou muito tempo.

¹ José Celso Martinez Corrêa, mais conhecido por Zé Celso, nasceu em 30 de março de 1937, em Araraquara. É uma das mais importantes figuras ligadas ao teatro brasileiro, destacando-se como um dos mais importantes diretores, atores, dramaturgos e encenadores do Brasil. Grande parte de seus trabalhos é considerado como orgiástico ou antropófago.

² Fernando Amaral dos Guimarães Peixoto, nascido em Porto Alegre, é autor de diversas obras vinculadas às concepções brechtianas. Ator, jornalista, editor de cultura, dirigiu em televisão e teatro, escreveu roteiros cinematográficos, foi sócio diretor do Teatro Oficina até 1970.

³ Renato de Castro Borghi, é ator, diretor e autor. Revolucionou o teatro brasileiro nos anos 60 com o Tropicalismo, a contracultura e o teatro de resistência. Fundou nos anos 90 o grupo de teatral Teatro Promíscuo, propondo novas pesquisas e linguagens teatrais.

⁴ Jorge da Cunha Lima foi um dos integrantes durante a fundação do Oficina. É jornalista e escritor, é presidente do Conselho Curador da Fundação Padre Anchieta e da Abepec (Associação Brasileira das Emissoras Públicas Educativas e Culturais), e vice-presidente do Itaú Cultural.”

⁵ Joaquim Roberto Corrêa Freire, formado em medicina, trabalhou no Collège de France, em Paris, desenvolvendo projetos na área de endocrinologia experimental. Através de exercícios teatrais, jogos lúdicos e de sensibilização, Roberto Freire criou diversas vivências possibilitando a descoberta sobre o comportamento e suas infinitas e singulares diferenças, percebendo como o corpo reage diante de situações como a agressividade, a comunicação, a sensualidade, os sentimentos e as emoções. Foi diretor de teatro e cinema, autor de teleteatro, escritor de peças, jornalista e redator de medicina e saúde no jornal OESP, na área de educação, foi assessor do prof. Paulo Freire no Plano Nacional de Alfabetização de Adultos, professor na Escola de Artes Dramáticas da USP.

⁶ Ety Fraser Martins de Souza, é mais conhecida por Ety Fraser. É considerada importante na fundação do Teatro Oficina, participando ativamente de suas atividades. Além do teatro, também fez papéis importantes e marcantes em novelas. Na década de 80 foi apresentadora do programa À Moda da Casa por oito anos.

O ano de 1960 começa com uma intensa pesquisa que favorece os intérpretes, resultando em laboratórios e exercícios fundamentados pelo método de Stanislavski.⁷ Já em 16 de agosto de 1961, ocorre a inauguração oficial do prédio, contando com corte de fita simbólico. Em noite de festa contam com a visita da madrinha Maria de Lourdes Prestes Maia e com a estreia de *A Vida Impressa em Dólar*, de Clifford Odetts. No dia seguinte, após a publicação de fotos do Estado de São Paulo, onde os fotógrafos rodeavam o palco como uma cena de crime, a repercussão é tamanha. O teatro é interditado, pois a censura aponta cortes não feitos e contesta o título da peça.

Para aproveitar o momento, fazendo auto-promoção, o *Oficina* até mesmo em período de demolições, consideradas simbólicas, convida personalidades demarcando o início das obras no prédio do *Teatro Novos Comediantes*. As mudanças foram drásticas, sobrando apenas às paredes do prédio anterior. Com ousadia equivalente ao *Oficina*, o arquiteto Joaquim Guedes, apresenta um projeto inovador: o *Teatro Sanduíche*, onde haveria uma semi-arena no centro e duas galerias para a plateia ao redor. Um grande desafio assimilando a criatividade e o talento de encenadores, cenógrafos e intérpretes.

Arte tão engajada e transformadora que não podemos esquecer de que em 1962, o grupo já mostrava interesse pelo cinema, incorporando aos espetáculos alguns elementos marcantes em seu modo de encenar. Decorrido alguns anos, e em 1964, começa a ditadura. Os espetáculos são suspensos, já demarcando como a situação política vigente era difícil, sem segurança no teatro e para os atores. Recuar seria a melhor das estratégias. Forçosamente, os *manda-chuva* do *Oficina*, resolvem se retirar para o litoral. Quando retornam, pagam em dinheiro, sua liberdade às forças armadas.

Permeado pelas experiências dos anos anteriores, o ano de 1967 começa agitado pelos episódios político-culturais. Essa interação serviu para que os integrantes absorvessem a experiência cênica internacional a época e *regurgitassem* o movimento cultural do Tropicalismo⁸ como produto da estética ligada ao movimento

⁷ O método de Stanislavski consiste em compreender a ação física, enfatizando os aspectos interiores e inconscientes para o treinamento do ator durante os ensaios.

⁸ O Movimento Cultural do Tropicalismo foi liderado por Gilberto Gil e Caetano Veloso, na tentativa de incorporar à MPB elementos da música pop, sem deixar cair no esquecimento aqueles que tiveram um importante papel no desenvolvimento da música brasileira. A palavra liberdade era peça fundamental do movimento. Apesar disso, o tropicalismo não fora criado apenas para atender a movimentos puramente musicais, como também foi adotado por diferentes gêneros artísticos.

antropofágico⁹ de Oswald Andrade. A peça, *O Rei da Vela* possibilitou a aproximação de uma descoberta crítica do Brasil, focando a revisão de valores, os quais acabavam por agredir a todos, no desprendimento de preconceitos e na formação cultural colonizada. Não pouparam os mitos e os estereótipos que afetavam diretamente a elite intelectual e política pela irreverência e o deboche. Oswald Andrade, através de seu texto possibilitou uma postura livre e anárquica presente nessa década. Adentraram no questionamento político e teatral movimentando a inércia do pensamento das massas, revelando a podridão do país e o conformismo que pairava com o silêncio. Evidências claras do que seria futuramente a *mistura identitária* do *Teatro Oficina*.

1970, ano decisivo. Descontrole administrativo, muito trabalho, procura por novos espaços, aumentavam as dívidas, diminuía as concordâncias internas, discussões e posicionamentos inconciliáveis, presença conturbada e frustrada de dois grupos estrangeiros de teatro, equipe renovada que se esfacelava pela ânsia da transformação que esbarrava em vínculos passados. Muitas incertezas que criavam um vulcão em erupção, mas circunstancialmente adormecido.

Zé Celso se aventura pelo cinema, mesmo sendo apenas diretor de atores, compreende a ingenuidade do desenvolvimento dramático. Há um produtivo desentendimento generalizado na equipe. A língua portuguesa era a menos falada nos corredores do *Oficina*. *Os Lobos*¹⁰ era um dos grupos que residia no *Oficina* e trazia consigo a experiência argentina e limitada dos espetáculos sem palavras, utilizando apenas do corpo e das possibilidades de um ritual cênico. De tais experiências o *Oficina* buscava um novo projeto, mas as incertezas rondavam os planejamentos. Havia a necessidade de dissolver a estrutura empresarial, formando uma comunidade de trabalho para realizar as viagens pelo país e pela América Latina. Saldo que seria positivo, dada a importância do próximo projeto tão ansiado, que ficaria na gaveta até o ano de 2000: *OS SERTÕES*. Esse rompimento não seria fácil, pois precisavam reformular a equipe e os pensamentos, adquirir capital, e tempo, equilibrando as dívidas e as dúvidas.

⁹ Escrito por Oswald de Andrade, o Manifesto Antropófago foi publicado em maio de 1928 no primeiro número da Revista de Antropofagia. No Manifesto pode-se identificar diversas influências teóricas, como: o pensamento revolucionário de Karl Marx (1818 - 1883); a descoberta do inconsciente pela psicanálise e o estudo Totem e Tabu, de Sigmund Freud (1856 - 1939); questões em torno do selvagem discutidas pelos filósofos Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) e Michel de Montaigne (1533 - 1592); a ideia de barbárie técnica de Hermann Keyserling (1880 - 1946), gerando o que chamamos hoje de sincretismo cultural, com o qual surge o conceito de antropofagia ou canibalismo.

¹⁰ Los Lobos é um grupo de teatro experimental da Argentina.

Ainda no Rio, o ano de 1971 representa um marco do que consideraram em 1979 como “o ano do silêncio”, onde os pensamentos introspectivos delimitavam “este refletir para não se esclerosar num caminho institucional, ou então não resistir como apenas a contestação do outro.” Com o nome modificado para *Oficina Brasil*, empreendem um projeto na ideologia de pesquisar não a realidade dos livros, mas a realidade ao vivo, paralelamente ao desenvolverem um relacionamento interno pautado em um modelo de fraternidade, revalorizando o pessoal e a divisão de bens – a *Utropia*, Utopia dos Trópicos.

O ano de 1972 começa tumultuado, com Zé Celso declarando que “o teatro está morto. Está morto porque a cultura brasileira está morta por asfixia”, em uma entrevista sobre a crise da cultura nacional. Com a identificação de *Grupo Oficina Brasil em Re-Volição*, investiga os próprios passos, propondo a interação que conhecemos atualmente com o público. Mesmo diante de forte imposição autoritária, apresentando a plateia seu próprio cérebro como matéria prima desse banquete antropofágico. O espetáculo se transforma em assembléia dado o ritual proposto. A resposta vista em cena, depende invariavelmente, do “nível social ou do lúdico”, que “são imprevisíveis e dependem da adesão ou recusa da plateia”, formada por aquilo que o grupo define agora como os “filhos prediletos”. (PEIXOTO, 1982, p. 99).

Pensando em um novo projeto que inserisse um processo musical, formam o *Brasilian Antropofagic Sound*, passando a apresentar as debochadas *Coristas do Inferno*, em uma tentativa de integração no local geográfico do teatro: o bairro do Bexiga. As apresentações contam com muita comida. Pratos típicos que são considerados o elixir da criatividade, da produção e da libertação das energias. Interessante analisar que, tanto a experiência da *Casa de Transas*¹¹, quanto os *fartos banquetes* são reconhecidos nas obras atuais do grupo. Há aqui e agora mais uma repetição. Insistência enfadonha, mas necessária: As experiências, ao longo dos anos podem chegar, transformar, ir embora ou serem transformadas.

Em 21 de abril de 1979, o *Oficina* reabre suas portas com a encenação de *Vinte e Cinco*, rebatizado com o nome de *Oficina Quinto Tempo* ou *Movimento 0*. Dias depois seguem com a exibição de *O Parto*, e uma dispersiva apresentação do *Ensaio Geral do Carnaval do Povo*. Sentiram-se sós durante cinco anos, mas não recuaram. Lutaram e nessa atualidade não se sentiam mais sós. De S.O.S – Socorro e Sós para *Somos*.

Os dois anos seguintes, 1981 e 1982 foram de paralisação, censura e utopia. O *Oficina* avança um ato antropofágico crítico com seu passado, com o desejo de sepultar sua história, na tentativa da reconstrução de sua trajetória a partir de suas cinzas do *ultrapassado*. Dá-se

¹¹ Momento em que qualquer integrante poderia realizar diferentes tarefas das quais já estava habituado, os próprios integrantes se disponibilizavam para ensinar uns aos outros os novos ofícios.

início ao *Ritual Antropofágico de Passagem*, que propõe uma recuperação crítica de momentos importantes da trajetória do grupo, contando com a participação de ex-integrantes. O que culmina na destruição das paredes do prédio com o princípio de construção de um novo espaço cênico e cultural. Um *Rito de Celebração e Autodestruição*. O happening é pensado como acontecimento de uma longa noite de memória e festa. Utilizam de todos os meios de expressão disponíveis, inclusive com a participação de um coro de bacantes/amazonas em um choque entre o espírito dionisíaco com a repressão. Muitos contatos foram feitos, mas a realização não sai do papel, ou pelo menos, é adiado.

Sem novas realizações, a crise paralisa ainda em 1982. Mesmo que inutilmente, continuam lutando pela liberação do filme *O Rei da Vela*, que continua censurado. Em novembro do mesmo ano, o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico do Estado, aprova o tombamento do prédio-sede do *Oficina*, o que encerra definitivamente a batalha com o proprietário.

Como podemos perceber ao longo das pesquisas, a história do *Teatro Oficina* é rica em detalhes, os quais não foram todos mencionados durante este artigo, mas que serão publicados posteriormente após a defesa da dissertação de mestrado. Fica aqui o desejo de que o terceiro sinal toque e que tal história seja vista em horário nobre. Por hora, entendamos o processo de formação da identidade via possibilidades utópicas, permeada pelo sincretismo religioso e cultural ao qual os integrantes do *Oficina* estiveram expostos.

2 Explorando o Sincretismo

O presente artigo expõe o sincretismo não apenas como dado observável, mas como um Processo Sócio-cultural, o qual podemos analisar, em nosso objeto de estudo, o *Teatro Oficina*. Experimentemos então, um pouco do que o termo sincretismo pode nos oferecer, compreendendo estratégias de sobrevivência, rejeições e a preservação de práticas que são importantes para a ampliação do pensamento sincrético. O que desse contato com diferentes culturas, diferentes pensamentos e diferentes ações, deixam aflorar como estratégias específicas de *acomodação*, *resistência*, *acordo* e até mesmo *adaptação* frente a outras características desconhecidas. Estratégias que serão apresentadas com maior profundidade posteriormente.

Debrucemo-nos então sobre importantes pesquisas de conceituados autores para ampliar nossa visão do termo sincretismo. Sergio Ferretti em *Repensando o Sincretismo*, nos forneceu a base para essas pesquisas. Nos estudos de Roger Bastide encontramos seu

pensamento pautado em analogias e correspondências, reforçando o termo sincretismo como uma *cisão*, ao analisar que para o negro, o candomblé e o catolicismo funcionariam como compartimentos, que não se misturariam, mas sofreriam um corte, havendo uma separação entre eles. O que poderia significar uma estratégia de sobrevivência do negro dominado perante a sociedade branca católica hegemônica.

Já em Roberto da Matta (1987), estudando a sociedade brasileira constatamos que relacionar, sincretizar, conviver com estilos diferenciados, faz parte da facilidade e da capacidade de *inventar relações*, criando *pontes* entre esses espaços, *unindo* tendências separadas por diferentes tradições. “Ser todos e não ser ninguém.” (FERRETTI, 1995, p.17). Podemos afirmar então que, unindo essas duas visões, o sincretismo se apresenta com essa característica bem brasileira de relacionar coisas que aparentemente são distintas.

Esse contato entre culturas diferenciadas sai da esfera mental, para gerar *conflitos*, *tendências* e *resoluções* na vida cotidiana. Pensando no fenômeno religioso, “segundo Durkheim [...], a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, [...], mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver.” (FERRETTI, 1995, p. 18). Temos então, como consequência, o sincretismo afro-brasileiro considerado como uma adaptação do negro diante da sociedade católica dominante. Forma pela qual sobreviveram, suportando as dificuldades cotidianas, sem se preocupar com uma coerência para esse sincretismo. A nosso ver *sobreviver ultrapassa qualquer compreensão de significados*.

Quando o assunto é sincretismo não podemos deixar de fora alguns autores que se tornaram chave de leitura nas interpretações dessas experiências culturais e dos momentos aos quais se inseriam com suas teorias. Abriremos então um leque de possibilidades de estudos sobre o sincretismo mediante esses autores e suas escolas teóricas. Cabe a nós ressaltar a importância do uso dos termos explicitados aqui, com fidelidade para a exatidão da compreensão e a comparação com os demais autores.

Ao iniciarmos com Nina Rodrigues, tendo como fonte o evolucionismo, Ferretti (1995) verifica a ausência da palavra sincretismo em seus estudos, embora o mesmo utilize termos muito similares como: “fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de ideias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão da catequese e outras.” (FERRETTI, 1995, p. 41). Para Nina, essa adaptação vista no candomblé e na umbanda se faz presente do fetichismo ao catolicismo.

Ferretti, também nos aproxima da teoria culturalista, através dos estudos de Arthur Ramos (1942). Para Ramos, o que Nina considerou *justaposição* ou *fusão* são apenas *etapas do processo de aculturação*, considerando graus de sincretismo, maiores ou menores,

dependendo do percentual de aceitação por grupos religiosos, pautados nas características de outro grupo. “Prefere chamar de sincretismo o que Nina Rodrigues chamou de *ilusão da catequese* e Fernando Ortiz de *aparente catolização dos negros*.” (FERRETTI, 1995, p. 44).

Assim ao revisitarmos Ramos, que prefere o uso de sincretismo ao que chamariam de adaptação, resultado harmonioso, mosaico cultural sem conflito, participação igual de duas ou mais culturas em contato, observamos que ele estende o termo não só estudado anteriormente para culturas religiosas, como também a todos os casos de contato harmonioso entre culturas.

Destacamos aqui que mesmo quando falamos em contato, não podemos esquecer de que nem sempre ele será harmonioso, pois em situação hipotética, usando termos que ele mesmo desaprovava, quando há uma adaptação, pois duas culturas estão se relacionando, não há como haver uma harmonia geral, pois para resolverem impasses, criarem suas leis, delimitarem a amplitude dessa cultura, é necessário um acordo e geralmente eles não são harmoniosos. Dependem muito de votações e passam por processos de acordo entre o grupo. Já subentendendo que alguns concordam e outros discordam, e que, sempre a opinião da maioria é aplicada no grupo. O que me faz entender que Ramos apropriou-se do termo para ressignificar um contato sem questões, pautado no evolucionismo ao qual estava inserido. Mas nos fica a questão: Como evoluir sem atrito? Como obter respostas sem perguntas? Como chamar de sincretismo a *participação igual* entre duas ou mais culturas em contato?

Posteriormente Ramos admite que esse processo de contato nem sempre é tão harmonioso, como havia previsto a teoria culturalista, principalmente, diz Ferretti: “nos casos de colonização, de dominação e de escravização.” Ramos admite portanto que sincretismo é um “resultado do processo de aculturação” e “não distingue sincretismo de aculturação como forma de resistência cultural.” (FERRETTI, 1995, p. 45).

Ainda dentro da teoria culturalista, Ferretti (1995) nos apresenta Waldemar Valente, que define sincretismo como “um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural”. Para Valente, o sincretismo é distinto do processo de aculturação, como também de “assimilação e de amalgamação”, tendo como característica a “intermistura de elementos culturais, uma inter fusão, uma simbiose entre componentes de culturas em contato.” (FERRETTI, 1995, p. 47). Considerando ainda dentro da visão culturalista, Herskovits apresenta o sincretismo “como forma de reinterpretação dos elementos de uma cultura.” Para ele tanto o sincretismo como a reinterpretação compõe a dialógica entre “o velho e o novo”. (FERRETTI, 1995, p. 48).

Embora o termo sincretismo seja utilizado em diferentes religiões, Tullio Seppilli, destaca a importância de que é na religião católica, principalmente na liturgia, que

verificamos com maior propriedade “a presença africana nos cânticos, nos instrumentos, nas danças, nas comidas sagradas, e que o altar dos santos católicos são englobados como influências secundárias pela liturgia afro-brasileira.” (FERRETTI, 1995, p. 50). Portanto, para uma melhor compreensão do termo sincretismo, é necessário estudar a liturgia católica. Diríamos nós que mesmo se estudássemos a religião católica bem como as demais religiões, haveria ainda dificuldade para explicitar de qual dos lados o sincretismo teve início.

Ao contrário de Nina Rodrigues, Roger Bastide se refere diversas vezes ao sincretismo em seus livros. Seu conteúdo se refere a várias religiões afro-brasileiras e não apenas a uma. Ele até se utiliza do termo ilusão da catequese a que se refere Nina, mencionando que o catolicismo é um meio de disfarce, no entendimento de sincretismo dos orixás com os santos como uma interpretação sociológica. Em segunda vertente, um tanto psicanalítica, projeta através da religião do branco, parte de uma cultura tida como superior, dado o complexo de inferioridade imposto ao negro pela escravidão.

Bastide se apropria do termo *princípio de cisão*, encontrados em Durkheim, Mauss e Lévy-Bruhl para compreender o sincretismo afro-brasileiro, pois percebe que o pensamento do negro tendia a uma dinâmica análoga, experimentada no plano das participações, ou seja, na experiência vivida. Em um artigo de 1955, Bastide baseado nessas ideias, formaliza o uso do termo princípio de cisão ou de corte, se espelhando no termo *coupure*, que em francês, significa ato de cortar. Em português, Ferretti julga se tratar de cisão, o que é constatado diversas vezes com a tradução de corte.

Entretanto, ao estudar a arte africana e o sincretismo no Brasil, Kabengele Munanga (1989, p. 99-128), revela que os pesquisadores das religiões afro-brasileiras estão separados em dois grupos: os que crêem no sincretismo entre as religiões católicas e afro-brasileiras e se apropriam do conceito, e os que negam e repudiam o termo de sincretismo. Munanga afirma de que ambos estão equivocados, pois partem do conceito para a realidade, sem alisar adequadamente o conceito e a realidade. Como nossa realidade *Oficineira* nos parece complexa demais para analisar, adentremos um pouco mais nos conceitos.

Outros preferem ver o sincretismo com fundo antagônico, sempre em pares, como mistura versus pureza, ou fusão versus separação, assim visualizado como oposto a uma situação apriori de pureza e até mesmo de separação. O sincretismo por diversas vezes é desprezado evidentemente pelo caráter de mistura, baseando-se que a pureza seria superior a esse processo.

Junção	União	Confluência Associação	Aglutinação Simbiose Mescla
Fusão	Ligação	Fusão Social	(mistura) (junção)
Mistura	Amálgama	Caldeamento Cruzamento	Hibridação (junção)
Paralelismo	Semelhança	Equivalência Lado a lado	Correspondência
Justaposição	Sobreposição	Aproximação	Contigüidade (junção)
Convergência	Reunião	Concentração	Confluência
Adaptação	Acordo	Acomodação	Concordância Harmoniosa

E que fusão e mistura, baseados nas teorias e no quadro, são os mais recorrentes.

Leonardo Boff conceitua:

Sincretismo significa fazer como os cretenses, que, entre si divididos, se uniam para combater o inimigo comum (Plutarco, *De Fraternali Amore*). Na Reforma o termo foi usado por Erasmo para significar a união dos reformadores protestantes com os humanistas [...] No século XVII se tentou derivar a palavra “sincretismo” de *syn-ker-annymi*, palavra do grego arcaico para designar mescla, mistura, harmonizando (doutrinas, filosofias, etc.). (FERRETTI, 1995, p. 90).

Isso nos leva a entender, que, baseado nos pensamentos de Boff, há uma busca para entender essa recuperação da legitimidade do sincretismo, considerando-o como um fenômeno que constitui toda premissa religiosa. Ferretti afirma que:

O sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte, e pode ser de tipos muito diversificados. Nas religiões afro-brasileiras podemos localizar vários tipos, conforme o aspecto que se esteja estudando ou a ênfase do estudo. Para evitar mal-entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo que está sendo utilizado. (FERRETTI, 1995, p. 91).

Então, onde se encontra esse sincretismo cultural no Teatro Oficina? Foram em vários momentos, e com diferentes pessoas entrando e saindo do grupo, que Zé Celso foi moldando, pautado em suas experiências, *a cara do Oficina*. O próprio nome nos ajuda a entender esse *forjamento*, essa mistura de elementos na fabricação dessa atual *Uzina* de pensamentos. *Unir* pessoas, *entrelaçar* os fatos históricos, *sobrepor* ideias, *acomodar* diferenças, *concentrar* capital, *fundir* posicionamentos, tudo *utopicamente* em pró da *concordância harmoniosa*.

Sobre essa esperança no futuro, essa utopia como fonte de escolhas exploraremos mais nos próximos tópicos.

Durante as pesquisas realizadas, observou-se no diretor Zé Celso, como também nos integrantes de seu grupo, *estratégias de adaptação* mediante a sociedade preconceituosa ou até mesmo conflitantes com seu modo de agir. A presença de elementos sincréticos, seja no âmbito cultural ou religioso, não descaracterizou as opções que podemos definir como tradições do *Oficina. Uniram* ao seu repertório, mesmo com antipatia de muitos, a platéia durante o espetáculo, em momentos considerados carnavalesco e até mesmo dionisíacos. *Convergiram* os olhares artísticos com os desejos da platéia. Escolhas momentâneas perpetuando desejos que podem ser ou não realizados. É da “capacidade do brasileiro unir tendências separadas por tradições distintas.” (FERRETTI, 1995, p. 219).

Conflitos, adaptações, abandono ou mudança? Como se constitui essa mescla sincrética nesse processo cultural e religioso? Só há um jeito de observá-lo. Compreendendo a dinâmica na construção da identidade, pois é através dela que conseguimos enxergar as frestas obtidas no decorrer dessa construção. Processo lento e gradativo pautado na história pessoal em relação à dinâmica histórica. Esse processo de identidade metamorfoseada nas escolhas é o que veremos a seguir.

3 O processo da identidade via metamorfose

Ao pensarmos na dinâmica histórica do *Teatro Oficina* queremos estabelecer um elo com o modo de ser de nossa personagem. A atuação da sua história na história em processo de metamorfose identitária. Para tanto, buscamos as características individuais sendo coletivizadas na construção dessa identidade. Demonstrando que o que era singular, portanto, individual, passa por uma metamorfose e se torna universal ao ser coletivizado. Em via de processo sincrético, a identidade é forjada na objetividade do indivíduo, pautando-se na subjetividade de suas escolhas, tornando-se objetivo ao se concretizar. Há, portanto, uma troca, tanto do que era individual, quanto do que era coletivo. A história pessoal modificando a história coletiva como via de mão dupla. O sincretismo da identidade metamorfoseada pelas escolhas.

Permeado pelo que rodeia nossa personagem - assim a chamaremos daqui em diante, sempre se lembrando do indivíduo e do coletivo - o *Teatro Oficina*, podemos então enfatizar que, os cenários pelos quais encenou, encena e que pretende encenar, seja com alegria, amizade, beleza, força, maturidade, entusiasmo, ou até mesmo nos opostos, tristeza,

desolação, ódio, imaturidade, morte, há diferentes significantes, mas é o que constitui significado, e é na reação que desempenha essa personagem que se encontra essa transformação identitária. “É o sentido da atividade social que metamorfoseia o real e cada uma das pessoas.” (CIAMPA, 2007, p. 34).

Consideremos que o *modo de ser* de nossa personagem é algo constante e dinâmico dentro da dinâmica histórica, não havendo paralelos com a mesma, mas um entrelaçamento entre ambas. Os projetos, sejam em conjunto ou individuais, dão a personagem uma identidade, que trás sentido a sua vida. Tudo está intimamente ligado e relacionado ao seu estado de metamorfose. Parece bastante razoável admitirmos que, tanto a historicidade quanto o papel de nossa personagem em sua *metamorfose identitária*, também estão intimamente ligadas e influenciam uma na outra. Há sim aqui certa preocupação em evidenciar que independentemente de um grupo se formar, as características individuais passam a ser coletivizadas, havendo um acordo interno de como estruturá-las de maneira a uma boa convivência, ou então, de maneira a organizá-las melhor, para a melhor existência do grupo. Isso também gera a identidade, que nesse momento, também passa por uma metamorfose: de quem já fez parte, de quem entrou no grupo no momento, dos futuros estudos, das peças que sonham em encenar e claro, dos acontecimentos que fazem parte também do passado, enquanto estudo para a encenação, do presente, enquanto acontecimento histórico e do futuro, utópico no sentido das escolhas. Termo também mais explorado futuramente.

Para atingir tal maturidade, no caso aqui, entenda como saber se apropriar do que é do outro, e se desapegar do que é seu, nos momentos de decisão, nossa personagem, agora mesmo que nesse emaranhado coletivo, sente necessidade de sentido, de significados e sua permanência no grupo está intimamente relacionada com o suporte desse significado.

Descobre-se no outro, um *outro* seu. Contudo, isso não significa que essa maturidade, essa metamorfose, se agregou a identidade do grupo. Assim como uma personagem é encenada por um ator, nos bastidores ele pode continuar o mesmo, representando apenas sem assumi-la, sem identificar-se ou misturar-se com ela. O fato é que, para um grupo se identificar, se metamorfosear, criando suas raízes, as personagens precisam não só interpretar no palco e voltarem a ser elas mesmas, criando o que chamo de *entre*, um espaço para o que se é e o que será durante o espetáculo.

Essa materialidade de relações individuais, associadas às relações sociais, se transformam, no campo da coletividade, na nova identidade do grupo. Encontra-se o status de ser um alguém no coletivo. “A metamorfose é a expressão da vida. Como tal é um processo

inexorável, tenhamos ou não consciência dela.” Tal processo sempre vem associado, pois “ninguém muda apenas interiormente, nem sozinho” (CIAMPA, 2007, p. 113).

“Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida.” Julguemos aqui esse indivíduo, como o grupo do *Teatro Oficina*, que se relaciona com o social a todo o momento, mesmo quando não está nos palcos, vide o exemplo do projeto com os moradores do Bixiga, e que também fortalece essa metamorfose identitária. “(...) identidade é metamorfose. E metamorfose é vida.” (Ciampa, 2007, p.127) Podemos também associá-la inversamente, pois a vida que se inscreve na trajetória do *Teatro Oficina* é metamorfose. E a metamorfose propicia a identidade. Uma *metamorfose identitária*.

Se pensarmos na palavra oficina, podemos mergulhar em um leque de possibilidades, como: casa ou local de trabalho; laboratório; casa de arrecadação; estabelecimento comercial que se dedica a manutenção e reparação de veículos; aula ou curso prático sobre uma atividade ou um assunto específico (ex.: oficina de escrita, oficina de fotografia). = Ateliê.

O nome os identifica, e os integrantes do grupo se identificam com ele. O que pode ser reforçado pela dinâmica social a qual o *Teatro Oficina* passou e ainda passa, em constante transformação. Até mesmo o símbolo encontrado na frente do *Oficina* nos mostra essa transformação. Uma bigorna representa essa construção, essa metamorfose. Pensado sob prisma do forjar qualquer instrumento em sua superfície, o mesmo passa por muitas marteladas, o que o transforma da maneira que se precisa ou que se deseja. O instrumento passa por uma pressão necessária, a qual constrói sua identidade. O *Teatro Oficina* passou, passa e ainda passará por diversas pressões. Essa relação com o social imprimiu essa característica tão peculiar de se autoforjar, no início por coação e, que agora é característica do grupo, se metamorfosear mediante as necessidades.

O símbolo da bigorna é a representação identitária do *Teatro Oficina*. “O nome nada mais é que um rótulo ou etiqueta: serve como uma espécie de sinete ou chancela, que confirma e autentica nossa identidade. É o símbolo de nós mesmos.” Ganha força e se autentica isoladamente, mas se expande no coletivo, pois (...) “interiorizamos aquilo que os outros nos atribuem de tal forma que se torna algo nosso.” (CIAMPA, 2007, p. 131).

No caso do *Teatro Oficina*, várias foram as negações, pois a idealização do mesmo é forjada na destruição de fronteiras, na derrubada de obstáculos, no deixar a cabeça aberta, nas escolhas apresentadas pela utopia, no querer, fazer e conseguir. Independentemente se aquilo está ou não correto aos olhos do mundo. Tanto para Zé Celso, quanto para os integrantes do

grupo, o importante é encontrar essas escolhas e baseado nelas, acreditar e realizar o que o desejo pede.

Embora estejamos aqui a trabalhar com um grupo, o *Teatro Oficina*, não podemos deixar de mencionar que, cada indivíduo indica o particular, como unidade do singular e que ao se unirem a família *Oficineira*, constituem o geral, coletivizando. Percebemos a partir daí que, a identidade é uma articulação da diferença e da igualdade. Identificar, nas palavras de CIAMPA, “também é confundir, unir, assimilar. Ora distingue, diferencia; ora confunde, une, assimila.” (2007, p. 137). Apropriemo-nos de um termo aqui, de forma a fundir-se nele, o sincretismo, explicitado anteriormente, aqui exposto não somente no sentido religioso, como também na ideia de que identificar é *fundir-se, compenetrar-se do sentimento ou pensamento alheio, absorver em si*. Tornar-se idêntico apesar de não perder suas características. Sincretizar-se. Essa transformação é realidade em movimento. Metamorfose.

Objetivamente, são construtores dessa identidade, subjetivamente, baseam-se em escolhas, sincretizando experiências na história e de sua história. Aprendem a ser o outro, sem deixar de ser, tornando-se outro, exteriorizado na realidade, nas relações sociais. O subjetivo torna-se objetivo, pois se concretiza. “Sem essa unidade, a subjetividade é desejo que não se concretiza, e a objetividade é finalidade sem realização.” (CIAMPA, 2007, p. 145).

Identidade é história. Afirmção que nos ajuda a entender que não há personagens fora de uma história, portanto, não há história sem personagens. O que clareia também a ideia de que essas personagens vividas por esses atores, atuadores em sua história, se transformam à medida que vivem suas personagens.

Portanto, para que possamos entender a formação da identidade, precisamos entender o processo de produção da mesma. Isso porque esses dois processos estão intimamente ligados. É a estrutura social, em sua relação com o outro, que oferece padrões fertilizantes para a concepção produtiva da identidade. O que resulta de um processo onde dois objetos são relacionados, considerando-se que um deles é *padrão* e serve para identificar o outro.

A idealização aqui exposta é trabalhar com a identidade no âmbito da concretude, pois o mais importante é verificar como as distinções dessas fases contribuem para a metamorfose identitária. Ao ficar no ontem é tão absurdo quanto negá-lo. O que pode ser espelhado para o hoje e para o amanhã. Então ao pensarmos a questão do futuro, sabendo que empiricamente é acessível acontecendo, cámos no real, pois se tornou presente. Portanto aquilo que mencionamos empiricamente como desejos, projetos, tendências, possibilidades, é projeção da identidade que se estabelece no real. Estar aberto aos devires pode torná-los realidade ou não. Nos deparamos, mais uma vez, com a utopia tida como leque de possibilidades, tanto de

condições objetivas quanto subjetivas. O desenvolvimento da identidade depende não só da subjetividade – dos desejos, das possibilidades – como também da objetividade – do trabalho, da concretização. Pois o homem é desejo de realização. “Na práxis, que é a unidade da subjetividade e da objetividade, o homem se produz a si mesmo. Concretiza sua identidade. O devir humano é o homem, ao se concretizar.” (CIAMPA, 2007, P. 201).

Sintetizando, o estar aberto munido da historicidade com o conceito das relações sociais, emaranhado ao passado, ao futuro e ao presente, nos entrega ao encontro de sua concretude no real, possibilitando a metamorfose identitária, onde somente a personagem pode interpretar o que merece ser vivido sob as condições existenciais, ou seja, dependendo das estruturas desse pensar e agir enquanto ser construtor de sua história na história, mediante o leque de possibilidades. Aproveitemos essa transformação e alcemos vôo nessas possibilidades utópicas.

4 O leque de possibilidades da utopia

"Nosso ritual diário de comunhão com o público ainda vai ser percebido como ouro,
uma coisa rara e um luxo, pois o nosso teatro é apontado para o futuro,
com ambição utópica de que a arte como o futebol,
seja o esporte das multidões."
José Celso Martínez Corrêa

Durante o período de forjamento da identidade de nossa personagem, o *Teatro Oficina*, e da investigação sobre o que permeia essa construção através do sincretismo religioso-cultural, não podemos deixar fora de cena um aspecto peculiar e que produz diferentes entendimentos, mas que aqui, traçamos uma vertente, a utopia como fonte de escolhas. Nesse percurso de troca, de transferência de saberes, de modos de ser do *Oficina*, percebemos que, com os pés no chão e os pensamentos ao vento, a construção de sua identidade encontra terreno fértil para se fixar, estabelecer sua metamorfose, criar asas e voar com o leque de possibilidades, de maneira a favorecer a construção de sua história na história. Portanto, durante essa inter-relação, passado construído, presente de inquietude ou até mesmo insatisfação, pode-se projetar um futuro realizável mediante as possibilidades sonhadas.

Para entendermos o termo utopia, podemos desmembrá-lo em dois: *ouk* + *topos*: não lugar e, *eu* + *topos*: bom lugar. Na *ouktopos* nos deparamos com a dimensão do caráter irreal da utopia. O desejo de realizar o inalcançável, o lugar que não existiria em lugar algum. A nostalgia, a alteridade sem pressupostos de identificação, regidos unicamente pela lógica do fantástico. Já na *eutopos* que se traduz por ser uma realidade melhor, mostra a capacidade que

tem o pensamento humano de se antecipar criando o ambiente propício para que esse algo se realize. Apesar de se distanciarem em significados, ambas as configurações ao serem aproximadas podem tornar o sentido mais completo. Assim, a utopia seria o lugar ideal ao qual ainda não tem lugar.

Ao introduzirmos as lutas pela posse e a conquista de espaço a qual Zé Celso e o *Teatro Oficina* passaram ao longo de sua trajetória, fica mais evidente que, a projeção dos desejos que esse grupo dinamizaria, seria o lugar ideal para a ampliação do que ainda estaria por vir, e que ainda não havia se desmembrado em realidade. Um futuro, que a escatologia se referiria como permitido por Deus, portanto com a certeza do realizável. Obra de Deus que fundamentalmente implicaria na resposta do homem. Se assim pensarmos, a utopia teria suas concretizações limitadas, pois necessitaria de mais um quesito indispensável ao ser humano, a fé. No entanto, o que para a escatologia é Deus na história, para a utopia o homem é o único ator principal dentro dessa história. Portanto, os desejos pautados no leque de opções aos quais a utopia poderia oferecer, seriam plenamente realizáveis, desde que a dinâmica para realizá-los fosse respeitada. Seria estar com *os sonhos na cabeça, os pés no chão e as mãos na obra*.

Sabemos então, que muitos são os sonhos, portanto, grandes serão as realizações. E que projetos escritos ganham pó na gaveta, mas também ganham força quando são relidos em outro momento. Um exemplo simples é o dissabor vivenciado pelo *Teatro Oficina*, no momento em que o teatro fora destruído quase que totalmente por um incêndio, o que nos mostra, o quanto sonharam na reconstrução, e o quanto obtiveram nessa realização. Contudo, com isso, obtiveram muito mais do que esperavam. Possibilidades e impossibilidades de mãos dadas gerando realizações. Mas também não podemos nos esquecer do quanto sofreram e esperaram até que esse momento pudesse se concretizar.

A utopia plasma o contraste entre o que é proposto como possibilidade, e a realidade. De certo modo, os utopistas não aceitam o mundo apenas como ele existe, não se satisfazendo com as possibilidades preexistentes. Demonstram através de sua fala e de suas ações o desacordo com o real obtido. Instaura dúvida nas certezas institucionalizadas. Cria conflito. Não pensemos aqui a utopia como pano de fundo para o anarquismo, não seria justo, nem pertinente para esses estudos. O fato aqui, é que, a utopia surge como contraste, um protesto ao que poderíamos chamar de ordem estabelecida. Portanto, seria a negação da legitimidade a uma sociedade que se auto-intitula como legítima. Oposição a aceitação passiva do presente. Questionamentos derivados do choque com o real que tem a intenção de se fechar para os desejos, para as aspirações.

Recordando as bases da identidade via metamorfose podemos espelhar a possibilidade da utopia como realidade se entendermos o homem como sujeito criador de sua história na história. A própria utopia traz esse tipo de compreensão, que, quando apoiada na realidade por falta ou menor apoio, cria terreno fértil às reformas ou revoluções que a utopia ganhou como espaço. Tal relação com o mundo permite ser possível pensar em uma realidade diferente, com os limites da historicidade humana. E “a história sendo humana, os homens não conseguem resignar-se a uma existência sem sentido.” Não se prendem no presente. Portanto, sempre haverá o surgimento de novos grupos, de novas pessoas criadoras, com a capacidade para se projetar pautados nas realidades utópicas, que transcendem o momento presente. Então, o que difere a visão dessas pessoas? Geralmente elas se predispõem a perceber “a insustentabilidade da situação presente e a viabilidade de outra.” (LIBÂNIO, 1989, p. 33).

Sem esse estado de consciência e liberdade frente às possibilidades não há como a utopia se estabelecer. Esse ambiente só pode ser pensado quando há a ruptura entre o que é e o que poderia ser, amparado sempre pela liberdade e pela escolha. Se obtermos apenas uma única possibilidade, a utopia minguará, pois em via de mão dupla, uma realidade fechada aos devires, resiste à utopia. Isso sendo reducionistas, se pensarmos pela Teoria Geral do Sistema: Todo sistema fechado, tende a morrer.

Por mais abstrato que pareça, a utopia, tem caráter histórico. Sua origem é sempre na história. As mudanças que ocorrem no meio social, que formam a história, carregam a substituição de antigas utopias e possibilitam novas. Lembremos que o percurso é mais importante do que o ponto de chegada, porque é durante o caminho que as possibilidades podem aparecer, mesmo que seja, um outro caminho.

O que é fonte para o crescimento da utopia? Um terreno fértil e propício para o crescimento desse tipo de utopia são os exercícios que alguns intelectuais fazem na tentativa de compreender os fenômenos sociais e reordená-los de forma a torná-los mais compreensíveis. Em outro momento, surge pelo desejo humano na busca de maior clareza moral. Recordando, não são as respostas que movem o mundo, mas sim, as perguntas. Há também a origem da utopia pela vontade de criticar questionando a sociedade, algumas ordens burocráticas, instituições, deixando aflorar o sentimento de intolerância, muitas vezes caracterizado pela aversão a realidade que se apresenta nesse momento. Brota desse terreno arenoso uma força racional de enxergar a situação presente, incentivando o espírito renovador e revolucionário, no sentido positivo, para obter a tão sonhada transformação.

Observemos alguns movimentos, de inspiração religiosa, que possuíam esse caráter utópico, e que, explicitamente se desenvolveram no meio popular: o episódio de Canudos,

com Antonio Conselheiro, o movimento protestante Mucker, com o Cristo *Feminino*, Jacobina Maurer e Padre Cícero, com seu desejo de ter uma congregação pensada na educação integral da juventude. Ao pensarmos na constituição da história como sociedade, são utópicos, enquanto realidade transcendente, são milenares e quando compartilham a espera de um personagem sagrado, são messiânicos:

Naturalmente o movimento de Canudos constituiu-se o mais famoso desses movimentos. Antônio Conselheiro tinha um ideal igualitário, que não ficava na fantasia e em meras palavras, mas buscou realizá-lo na terra. Tinha a dupla dimensão da utopia. De um lado, opunha-se à ordem social vigente, baseada no latifúndio e na exploração do homem no campo. E, de outro, propunha uma outra ordem, fundada na igualdade, no trabalho sem privilégios, na regeneração dos insociáveis, na defesa dos interesses dos pobres. (LIBÂNIO, 1989, p. 48).

Por se tratar de um movimento mais amplo, vivenciado na esfera social, Antonio Conselheiro ganhou destaque encorajando seus séquitos a sonhar um futuro sem humilhações e sofrimentos. De certo modo, a comunidade de Belo Monte bebeu um pouco da fonte utópica a qual nos referimos.

Concluimos então que, a história é terreno propício para dispersão da utopia e que ambas se entrelaçam. [...] A história é o lugar da divisão. [...] A utopia é lugar da unidade imaginária, com seu projeto de ação em resposta à divisão vivida. [...] “Na história, os homens são determinados pelos mecanismos indiferentes dos desejos humanos. Na utopia, os mecanismos sociais têm um sentido como instrumento de realização de valores.” A história favorece o choque entre valores, a moral é posta em jogo, até mesmo nas fontes utópicas. A utopia harmoniza os valores. A história é amalgama dos opostos em conflito. A utopia unifica e dá sentido ao todo. (LIBÂNIO, 1989, p. 51).

A utopia traz dinâmica a história. Pressupõe coerência, mudando o itinerário. A utopia tem princípios históricos, mas é rejeitada pela mesma, pois tem uma dinâmica muito peculiar, perturbando a dinâmica rotineira da história.

O impulso que gera a dinâmica interna da utopia em direção às realizações advém do princípio de que toda utopia pode se realizar. Mas, o mais importante não é a realização, e sim, fomentar a dúvida, destinando a efetividade do processo. Quando se busca a ponte que liga a vida e o sonho, deve-se levar em consideração as possibilidades históricas para a realização em meio as utopias concretas.

Metaforicamente podemos extrair a imagem de uma lagarta a qual não consegue se movimentar com tanta facilidade, mas que se alimenta, causa *danos* às plantas que estão ao seu redor, mas não oferece nenhum tipo de retorno ao meio ao qual vive. Conforme o tempo passa, tal lagarta já não cabe mais em si e necessita de mudanças. Seja de ambiente, de dinâmica, de alimentos. Então começa o processo de *questionamento*. Ela se fecha de tal maneira a ponto de ficar certo tempo em repouso para só então, diante de muito esforço,

romper o casulo e se transformar em uma linda borboleta. A partir desse momento ela muda. De local, de status, sai do chão para voar, tem novas possibilidades. Essa relação do passado e do presente gera forças, segurança e esperança frente a essas opções.

A própria utopia é reforçada pelo aspecto de crítica ao presente, com a intenção de gerar uma nova situação. Nesse sentido, algumas utopias são progressivas, assumindo a responsabilidade, em troca de transformação. Invariavelmente, toda utopia olha para o futuro. Seja enquanto ação, concretizando através das realizações, seja concretizando na dinâmica diária da história, sem causar tensões. Ambas têm em vista o seu lugar ideal.

No sentido religioso, o pensamento utópico gera o exorcismo do presente com seus temores apocalípticos ao descobrir nele fontes positivas, que podem desenvolvê-lo pautados na força da imaginação em nova realidade. Nesse quesito, a realidade se revela como fonte que não se esgota no imediato, mas exige mais do que está presente. A partir do rompimento, ao implantar as probabilidades, contrariando o pensamento científico “de que só tem realidade aquilo que existe no momento.” A utopia não pressupõe só essas probabilidades, como permite a exploração dessa concretude no real. “O pensamento utópico não é analítico do presente, mas prospectivo para o futuro.” (LIBÂNIO, 1989, p. 68).

O pensamento utópico não se encontra no nível lógico, racional, nem tampouco no nível discursivo. Antes porém, reflete o discurso do desejo, da aspiração. Articula-se no universo simbólico, pois é no nível das experiências mais profundas, que a utopia se encontra. Traduz aspirações íntimas, onde a racionalidade científica não toca, mas afetivamente, é tocado pela tensão que habita no desejo.

Estaria então a razão utópica negando o real existente, gerando o real utópico? Redutivamente podemos concluir que, a utopia tem essa capacidade de sintetizar o desejo e a realidade. Estabelecendo um elo entre a vida e o sonho.

Elo que se estabelece entre o que é objetivo e o que é subjetivo, propondo uma realidade historicamente possível, a partir da capacidade de desejo que o homem pode gerar. A utopia não possui o caráter da previsibilidade, nada a domina. Por isso muitos indivíduos não conseguem ser utópicos, pois não conseguem sobreviver em terreno arenoso, diante do que a imprevisibilidade pode conter. Por esse terreno também passeiam os pensamentos científicos, que caracteriza o pensamento utópico como algo irreal, ilusório.

Não é intenção da utopia, analisar a sociedade a qual está presente, mas dar voz aos desejos, as fantasias, usando a imaginação como ferramenta para construir as ações transformadoras. Na maioria das vezes, a utopia se torna inteligível no contexto social em que floresce e se apresenta. Não há um limite para situar sua inserção, mas o onde e o quando são

fundamentais para compreender seu significado. Pode-se por conclusão (a)final presumir que a utopia rompe com alguns tipos de pensamentos que pretendiam impor a todos.

Apesar de ser uma realidade que se encontra em todas as culturas, e em todos os processos históricos, a utopia, insere no indivíduo ou no coletivo, experiências com base no desconforto e no desejo em relação a si, dentro de uma situação que eles podem julgar de injusta, mas que pelas possibilidades se encontra no campo das mudanças. Pode trafegar pelo campo da memória, com as recordações do passado, como também, pelo desejo, se conduzir ao futuro.

Retomemos a memória e o desejo, pois ambos podem identificar o limite desse presente, tanto recordando um passado, quanto como promessa de futuro, para romper tal conflito. A memória pode se apresentar sob dois aspectos: como força conservadora ou como força criadora. No âmbito do conservadorismo, a memória trabalha com a tentativa de reconstrução da imitação de costumes, categorias e da vida enquanto processo passado. Pensemos aqui, nesse momento, como conservar bases positivas do passado, que podem alicerçar o futuro, sem plasmar o que há de negativo na experiência passada. Já como predicado de criação, a memória se joga em processo de produzir alternativas, orientando-se para o futuro.

Expondo a insatisfação do homem em relação ao seu presente, jorra a fonte do desejo, que o projeta a um futuro inexistente, mas criado em prol de satisfazê-lo. Ao projetar o que está no seu íntimo como realidade que deseja criar, os anseios jorram não como racionalidade, mas como tensão do terreno do desejo, como expressão da autenticidade do homem e de sua construção.

Quando traçamos esses parâmetros com a memória e o desejo, explicitamos que o ser humano é dotado de imaginação, de fantasias, que pode criar algo com o pensamento, imaginando um futuro completamente diferente de seu presente. Dentro dessa imaginação criadora, funde-se sua capacidade de gerar utopias. Transcendentalmente, ele é capaz de se imaginar em um futuro ainda maior e melhor. Até mesmo os artistas sentem essa necessidade de criar algo novo, a partir do que já conceberam, pois sentem a incompletude que a obra apresenta. Com a concretização dessa utopia, aspira uma nova. A cada meta alcançada, gera uma nova. Círculo de inquietude que originam-se antropologicamente de sua capacidade utópica.

Questionando-se sobre as construções históricas, revela-se autotranscendente, transcendendo, pode imaginar situações superiores, utópicas. Existência que é experimentada como dom recebido, sempre aberto aos devires. “Precisamente essa capacidade de captar o

sentido já dado no passado e presente e atribuir novos sentidos para o futuro permite ao homem criar utopias. As utopias são novos sentidos que tentam superar os sentidos já dados até o presente.” (LIBÂNIO, 1989, p. 97).

Autotranscender-se é ir além, a partir da liberdade humana, é ser utópico. Perceber-se livre, chamado a responder com algo original ao momento presente. Essa liberdade produz o relacionar-se, comprometer-se com outros na história com decisões concretas.

Analisando os estudos de João Batista Libânio (1989), observamos por entre as frestas as relações feitas por Ernest Bloch, que tanto fascinaram Libânio, ao relacionar a estrutura do fenômeno da fome, com a estrutura da utopia. Ao pensarmos por este prisma, conseguimos estruturar a base pela afirmação de que o *ser humano não sobrevive sem alimento*. Portanto, como sobreviver sem sonhos, sem ideais, sem esperança.

E. Bloch analisa a fome de forma universal, que pode ser vista amplamente por programas televisivos. A fome existe desde os primórdios das antigas civilizações, demonstrando seu caráter revelador diante da condição humana. O que torna mais evidente, traços de humanidade, de solidariedade, em via de solucionar a questão. Muitos são os questionamentos, na busca de respostas que sanem o problema da fome, e é pelo viés da utopia que elas são respondidas. A elaboração construída pelo homem para solucionar a questão se constrói a partir do imaginário, viabilizando soluções, minimizando problemas, solucionando as necessidades. Necessidades biológicas da fome. Necessidade que se estabelece pela urgência, projetando assim o homem na busca por satisfazer-se, encontrando os meios para que isso ocorra. O homem quando está em seu limite, revelando sua fome, se mostra um ser carente, insatisfeito, portanto gera a dinâmica do nutrir-se, agir diante as adversidades para saciar ou até mesmo prevenir-se da fome. Dinâmica que favorece a explicitação do desejo, da possibilidade projetada, do pensar para o agir, porque a utopia pelo prisma que apresentamos favorece o pensar transformando-o em agir. Essa é a transparência da estrutura utópica.

Não podemos deixar de mencionar que existe um mecanismo na fome que pode dinamizar a utopia, para além da fome física, que são os desejos encontrados no campo da afetividade: o desejo sentimental, o erótico, o intelectual, que se torna propulsor na criação das utopias. Ao sairmos da esfera universal da fome, encontramos outros aparatos que podem suscitar as utopias, são as situações limites onde se encontra a fragilidade humana, como o sofrimento, a angústia perante a morte, entre outros. Limites que expõem a consciência de ausência, da perda, rompendo com o real, embutindo o impulso pelo desejo. Carência que é

terreno fértil para a utopia, que pressentem os fragmentos desse desejo, existente nessas experiências humanas.

Anteriormente, ao analisar antropológicamente a utopia, mencionamos seu caráter transcendente, mas deixamos de mostrar seu duplo sentido. O primeiro deles nos remete a transcendência como possível dentro da imanência. Nesse momento a utopia revela o homem como transcendente no momento presente, estando ele aberto ao futuro, mas sem mostrar as propriedades qualificativas desse futuro. Porém pode ser pensado dentro da própria imanência, o que nesse caso ressalta a experiência que se obtêm a cada momento. Já o segundo é pensar a transcendência pelo viés da dimensão escatológica. Por esse prisma as utopias não são realidades transcendentais, são apenas mediações provisórias históricas a espera de serem superadas pelas transcendências. O pensamento utópico, nesse caso, seria uma mediação para o pensar escatológico, mostrando a insuficiência da realidade, cuja realização não se encontra no campo das possibilidades humanas.

O ser humano criador de utopias é como o horizonte. De um lado, é todo da terra. Limitado, frágil, situado no mundo, lançado para dentro dele, vivendo dele e construindo-o em relação com os demais. Cada construção carrega a marca dessa imperfeição e limite. Ao terminar sua obra, nunca se sente totalmente feliz. Fica-lhe o gosto amargo da frustração de projetos irrealizados. Sendo do céu, habitam-lhe o coração desejos de eternidade, de perfeição absoluta, de felicidade interminada e ilimitada. Vê que a própria realidade deixa-se também ilimitadamente ser moldada pelo império de sua vontade. Do encontro dessas duas linhas, surge a utopia. Só possível num homem imperfeito e da terra, mas com o coração no céu, com desejos maiores. Por isso, enquanto esse homem estiver na terra e conservar ainda o coração de céu haverá utopias. Morre a utopia de modo definitivo, quando o limite humano for transportado para dentro da escatologia final ou o espírito humano for afogado totalmente na satisfação vegetativa dos bens imediatos e presentes. Saindo da terra, ou estiolando-lhe o céu do coração, morre-lhe também toda utopia. (LIBANIO, 1989, p.107).

A utopia, a nosso ver, assume o papel de eixo central pós-escolha. Transforma-se no cabide para as opções que virão a seguir. Por isso, consideramos essas experiências utópicas, motor constante à práxis histórica. Para tanto, estudaremos a seguir, a dinâmica histórica do *Teatro Oficina* viabilizado pelo leque de possibilidades utópicas, sincretizando sua identidade histórica na história.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Flávio. “O anacoreta sombrio. Estudo sobre as máscaras literárias atribuídas a Antonio Conselheiro”. Mimeo, 5p. s/d
- ANDRADE, Olímpio de Souza. *História e interpretação de Os sertões*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERNUCCI, Leopoldo M. *Os sertões – Campanha de Canudos*. 4ª ed. Ateliê São Paulo: Editorial, 2009.
- BLOCH, Ernest. *O princípio da esperança*. Contraponto. Sobre a utopia
- CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- COHN, Sergio; LOPES, Karina. *Zé Celso Martinez Corrêa*. Azougue, São Paulo, 2008.
- CORRÊA, José Celso Martinez. *Primeiro Ato: Cadernos, depoimentos, Entrevistas*. (1958-1974). Ed. 34, São Paulo, 1998.
- COSTA, José da. *Teatro Contemporâneo no Brasil*. 7 letras, São Paulo, 2009.
- DA MATTA, Roberto. *Conta de Mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. EDUSP, 1995.
- GARCIA, Silvia. *Odisséia do Teatro Brasileiro*. Senac, São Paulo, 2002.
- LABAKI, Aimar. *José Celso Martinez Corrêa*. In: Folha Explica, São Paulo, 2002.
- LIBANIO, João Batista. *Utopia e Esperança Cristã*. São Paulo: Editora Loyola, 1989.
- LINS, Daniel Soares. *Antonin Artauld – O artesão do corpo sem órgãos*. Relume Dumara, Rio de Janeiro, 1999.
- MAGALDI, Sabato. *Cem anos de teatro em São Paulo*. Senac, São Paulo, 2001.
- NANDI, Ítala. *Teatro Oficina: Onde a arte não dormia*. Faculdade da Cidade, Rio de Janeiro, 1998.
- OTTEN, Alexandre. “Só Deus é grande”. *A mensagem religiosa de Antônio Conselheiro*. Loyola, São Paulo, 1990.
- PAVIS, Patrice. *Análise dos espetáculos*. Perspectiva, s.d.

PEIXOTO, Fernando. *DIONYSOS: Teatro Oficina*. Em parceria com o Ministério da Educação e da Cultura. SEC – Serviço Nacional de Teatro. Janeiro de 1982, nº 26.

PEIXOTO, Fernando. *Teatro Oficina (1959-1982): Trajetória de uma Rebeldia Cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PIRES, Ericson. *Zé Celso e o Oficina-Uzyna de Corpos*. Annablume, São Paulo, 2005.

RIVIERE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1997.

SILVA, Armando Sergio da. *OFICINA: Do teatro ao te-ato*. São Paulo, Perspectiva, 1981.

STEWART, Charles. *Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture*. Published by The Johns Hopkins University Press. *Diacritics*, Volume 29, Number 3, 1999, pp.40-62.

TAVARES, Renan. *Teatro Oficina de São Paulo: Seus dez primeiros anos (1958-1968)*, Yendis, São Paulo, 2006.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Abrindo as portas do céu: Apontamentos para a Salvação*, subscritos por Antônio Vicente Mendes Maciel. Tese de livre docência, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Do Belo Monte das Promessas à Canudos destruída: O drama bíblico na Jerusalém do sertão*. Catavento, Maceió, 2010.

VERSANI, Marçal. Atualidade do Pensamento Utópico. In: *Revista de Cultura Vozes*, ano 67, n. 1, jan – fev, 1973, p.5-11.

A “COMPADECIDA” DA OBRA DE ARIANO SUASSUNA ‘AUTO DA COMPADECIDA’ E SUAS RAÍZES TEOLÓGICAS

*Jonas Nogueira da Costa**

Resumo

Ariano Suassuna, no *Auto da Compadecida*, apresenta a Virgem Maria como a “Compadecida”. A presente proposta de comunicação pretende mostrar como essa figura se insere na obra suassuniana em destaque e como ela está ligada à teologia desde o século X, com santo Odo, aos dias de hoje. Também pretende situar essa questão em relação com a escatologia medieval, que via em Jesus um terrível juiz onde as pessoas precisavam da misericórdia e intercessão de sua mãe, com a figura de um Cristo mais humanizado e atento à dimensão social.

Palavras-chave: Ariano Suassuna. Auto da Compadecida. Mariologia. Escatologia. Feminino.

Introdução

Teologia e literatura se encontram de forma belíssima na obra de Ariano Suassuna, *Auto da Compadecida*. O texto, lido sob a perspectiva teológica, revela-nos o triunfo da misericórdia divina, da qual Cristo é a expressão máxima.

Sobre o autor e sua obra em questão gostaríamos brevemente de destacar algumas notas. Ariano Vilar Suassuna nasceu em 16 de junho de 1927, em Paraíba (atual cidade de João Pessoa). Escreveu o *Auto da Compadecida* em 1955, sendo no ano seguinte montado pela primeira vez em Recife, no Teatro Santa Isabel. A peça foi publicada em 1957 pela editora AGIR. Em 1999 o *Auto* foi exibido pela televisão em quatro capítulos, com a adaptação de Guel Arraes, se convertendo em filme no ano seguinte.

1 A Compadecida: raízes teológicas e devocionais dessa imagem mariana

Ariano Suassuna apresenta a Virgem Maria com um título novo, a “Compadecida”. Esse título está relacionado com a ação de Maria no momento do julgamento final dos personagens do *Auto da Compadecida*, mas também pelo seu olhar materno e feminino sobre a vida das pessoas e sua identificação com as mesmas. Maria se compadece das pessoas porque viveu uma vida concreta, marcada por luta, alegria e sofrimento.

* Mestrando em teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia Jesuíta e bolsista da CAPES. E-mail: jonasnog@yahoo.com.br

Suassuna nos fala de Nossa Senhora, a Compadecida, como o emblema feminino no sertão, assim como o Cristo esfarrapado é o emblema masculino da luta do nosso grande povo, pois diz que

Para mim, o emblema brasileiro e feminino, o núcleo fundamental de toda a minha visão de mundo, era aquela Senhora a quem eu celebrara com o nome popular de “A Compadecida” e que, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida é a Padroeira incontestável de nosso país e do nosso povo (NOGUEIRA, 2002, p. 103).

Mesmo sendo este título algo novo para a devoção mariana encontramos outro que muito se aproxima dele, que é “Mãe de Misericórdia”. Maria, enquanto mãe de misericórdia, é aquela que se compadece dos seus irmãos assumidos como filhos. Esta misericórdia é primeiramente é um atributo do próprio Deus, como vemos nas Escrituras, mas também da Filha de Sião que é ícone e transparência da misericórdia divina (Cf. DOMENICO, 2003, p. 131).

E são muitos os que rezam e contemplam essa dimensão do mistério divino na vida de Maria. Entre os mais antigos podemos citar Tiago de Sarug (padre oriental do século VI), Romano Melode, João Kyriotis (século X), São Bernardo, Santo Afonso Maria de Liguori etc (cf. DOMENICO, 2003, p.31-32).

O registro mais antigo que temos da relação entre Maria e a misericórdia se deve a Tiago de Sarug (+ 521), que lhe dá o título de “Mãe da misericórdia” (cf. DOMENICO, 2003, p. 307).

Contudo a expressão mais antiga como “Mãe de misericórdia” encontramos foi Santo Odo, abade de Cluny (Cf. PL 133,72), referindo-se a Maria como mãe espiritual dos fiéis, plena de graça e de misericórdia, mas sobretudo porque gerou Cristo, “misericórdia visível do invisível Deus misericordioso” (Cf. DOMENICO, 2003, p. 33; AMATO, 2011, p. 16).

Também a iconografia nos apresenta a Virgem como “misericordiosa”, “compadecida”. Tomemos por exemplo o ícone da Virgem de Vladimir, ou como popularmente no Brasil é reconhecida, Virgem da Ternura ou da Compaixão. Abraçada ternamente a seu filho ela dirige os olhos aos que se colocam diante dela. Outra representação, agora ocidental, que retrata bem essa atitude misericordiosa de Maria, é uma de suas imagens onde ela traz sob seu manto um grupo de pessoas.

Lembramos ainda a oração da Salve Rainha. Sua composição é atribuída a Ermano, o Contrato (+ 1054), mas há outros possíveis autores, como Pedro de Mezonzo (+1000), bispo de Compostela e Ademaro de Monteil (+1098), bispo de Le Puy-en-Velay. A piedade

medieval acrescentou o termo “*Mater*” no primeiro verso da oração, como “*Virgo*” no último (cf. MAGGIONI, 2000, p. 134). Em 1135 já encontramos estabelecido o costume de se cantar a *Salve Regina* como hino processional em Cluny (cf. AMATO, 2011, p. 17). Esta oração é uma expressão de confiança filial à “mãe de misericórdia” que é também nossa advogada

Deste modo, podemos dizer que o título de “Mãe de Misericórdia”, o qual apresentamos como aquele que justifica teologicamente o de “Compadecida”, se dá pelo fato de ser Maria um fiel reflexo da misericórdia do Pai (cf. DOMENICO, 2003, p. 238) e que na tradição católica se conservou e celebrou de difentes maneiras este traço de Maria, sendo atualizado por Ariano Suassuna.

2 A Compadecida como advogada

“Não confia mais na sua advogada?” (SUASSUNA, 2005, p.157). Com essa pergunta que a Compadecida faz a João Grilo, a Virgem nos mostra um traço de seu compadecimento da humanidade que é assumir sua defesa contra todos os perigos e males como nossa advogada.

Para compreendermos esse serviço de Maria ao povo de Deus devemos partir de sua vida, desde a anunciação do Senhor até sua assunção, em que encontramos a peregrinação de uma mulher na fé, que viveu alegrias e sofrimentos da vida. Agora, glorificada no céu, o povo de Deus, reconhecendo o único mediador, Jesus Cristo, se volta a Maria em busca de esperança e de alívio nos sofrimentos em prece, reconhecendo-a como “advogada”.

E é comum o povo, em suas expressões populares de medo, susto, consternação, clamarem por Maria, usando breves invocações marianas. João Grilo está inserido nesta tradição popular (SUASSUNA, 2005, p. 144), como também se lembra da *Ave Maria* logo após a chegada da Compadecida (SUASSUNA, 2005, p.147). Mas antes mesmo do julgamento já encontramos na obra o pedido de intercessão a Maria expressando susto e medo, pois quando Severino de Aracajú e um dos seus bandoleiros, chamado de “cabra”, entram na igreja para saqueá-la tanto o padre quanto o bispo exclamam: “Ave Maria! Valha-me Nossa Senhora!”

Também quando tudo parecia estar perdido no momento do julgamento dos personagens do *Auto* João Grilo tem uma ideia, ou como ele diz, um trunfo (SUASSUNA, 2005, p. 143). O próprio Cristo o questiona se ele vai “se pegar” a algum santo, mas nosso “amarelo” invoca, com um poema divertido, de Canário Pardo (SUASSUNA, 2005, p. 144), a Compadecida, mãe da justiça. E o julgamento toma um outro rumo.

A intervenção da Compadecida parece mudar o destino final dos personagens, livrando-os da condenação, contudo em momento algum, antes da intervenção da Virgem, Manuel tinha decretado a condenação dos mesmos. A contribuição da Virgem é elucidar os fatos utilizando o mais profundo dos sentimentos de cada pessoa julgada. Maria com sua intercessão não altera o lugar de Cristo, apenas faz o papel de advogada, mesmo que não despreze os laços de sangue que a unem a Manuel. Uma frase expressa bem essa atitude da Virgem na obra: “Intercedo por esses pobres que não têm ninguém por eles, meu filho. Não os condene.” (suassuna, 2005, 148). Dizer que aquelas pessoas não têm ninguém pode ser teologicamente incorreto se pensarmos que o mesmo Cristo que julga é o que ama e que não abandona os que redimiou com seu sangue, mas devemos compreender a plasticidade da obra voltada para o teatro, sem fins teológicos, que quer ressaltar, nesse ponto, a intercessão de Maria.

Por ser Compadecida, Mãe de Misericórdia, Maria volta seu olhar amoroso a todos os seus irmãos, assumidos como filhos. E constantemente a piedade mariana pede que ela não deixe de interceder por estes, sobretudo nos momentos de dificuldades e na hora da morte.

De fato, depois de elevada aos Céus, não abandonou esta missão salutar; ao invés, pela sua múltipla intercessão, continua a obter-nos os dons da salvação eterna. Com o seu amor de Mãe, cuida dos irmãos de seu Filho, que ainda peregrinam e se debatem entre perigos e angústias, até que sejam conduzidos à Pátria feliz. Por isso, a santíssima Virgem é invocada, na Igreja, com os títulos de advogada, auxiliadora, amparo e medianeira (LG 62).

Deste modo, a Compadecida é advogada por ser solidária à humanidade da qual participa. E assunta ao céu, em sua humanidade, em seu corpo de mulher glorificado, é sinal de nossa realidade última, constituindo-se nossa defesa ante tudo o que nos desumaniza e, conseqüentemente, nos afasta da salvação.

Contudo, gostaríamos de deixar claro que este título mariano de “advogada” é de ordem pneumatológica (Jo 16, 5-14) e que nosso defensor junto a Deus, por causa dos nossos pecados, é Jesus Cristo, o Justo (1Jo 2,1). Maria só pode ser invocada como “advogada” dando a primazia devida ao Espírito Santo e enquanto mulher solidária aos sofrimentos humanos.

3 A Compadecida e escatologia

Como sabemos no *Auto* o “lugar” onde a Compadecida se destaca como advogada é no julgamento dos personagens que acontece “na morte”. Acentuamos o termo “na morte” porque enquanto realidade escatológica não falamos de lugar, mas de situação em que a pessoa se encontra ao término da vida biológica. E é neste momento da morte, em que nossos personagens e que todas as pessoas se encontram pela primeira vez com Deus (cf. BLANK, 2009, 73).

Esse encontro com Deus na pessoa do Filho, juiz da humanidade na obra de Suassuna em questão traz elementos tradicionais e rupturas. Uma novidade marcante é Cristo se mostrar como um homem negro, “um preto retinto, com uma bondade simples e digna nos gestos e nos modos” (SUASSUNA, 2005, p. 124). Esta aparição é uma crítica ao preconceito que existe não apenas em relação à cor de pele, mas étnico, pois Manuel diz a João Grilo: “Você pensa que eu sou americano para ter preconceito de raça?” (SUASSUNA, 2005, p. 127).

Sentado no trono Manuel diz: “Levantem-se todos, pois vão ser julgados” (SUASSUNA, 2005, p. 125). Assim começa o julgamento de nossos personagens, quando na morte se encontram com Jesus. A cena nos lembra o Evangelho de Mateus (25, 31-32), pois

Quando o Filho do Homem vier em sua glória, acompanhado de todos os seus anjos, ele se assentará em seu trono glorioso. Todas as nações da terra serão reunidas diante dele, e ele separará uns dos outros, assim como o pastor separa as ovelhas dos cabritos.

Na Idade Média reinava uma imagem de Cristo como um severo juiz, sentado em seu trono, implacável em seu julgamento e, não raramente, com traços tirânicos. E em contraposição estava a Virgem, símbolo de misericórdia e refúgio dos pecadores, que intercedia em favor da humanidade (cf. DOMENICO, 2003, p. 16; MIEGGE, 2008, p. 12).

Assim como a manifestação do Cristo negro é uma novidade que encontramos no *Auto*, também o é essa nova apresentação do Cristo. De fato, Ele se apresenta como justo juiz, mas sem nenhum traço tirânico, mas como já lembramos acima, como um homem cheio de bondade e dignidade e que se permite, inclusive, ser bem humorado, fazendo brincadeiras, pois o inferno, “Lá, sim, é um lugar sério. Aqui pode-se brincar.” (SUASSUNA, 2005, p. 132).

Também o papel da Virgem é outro. Se mantém sua função de intercessora na “hora da morte”, mas não como aquela que é bondosa em contrastes com seu Filho, mas como

alguém que ajuda a compreender a história concreta de cada personagem. Ela, diferente do Demônio / Encourado, não se preocupa com a lista de pecados, mas com o contexto vital de cada personagem. Sua intervenção de forma alguma é salvífica na obra, mas é uma ação que tem origem em sua compaixão pelas pessoas, uma vez que ela mesma, como mulher e mãe, conhece a realidade em que toda a humanidade vive. Não que Cristo ignore a vida das pessoas e seus desafios, na obra esta ideia nunca aparece. Mas junto a Ele e nele a história de cada pessoa alcança uma forma elevada de compreensão.

Se na concepção medieval Maria era a misericordiosa no juízo final frente à severidade de Jesus, no *Auto* ambos são misericordiosos e, por isso, concordes em tudo.

4 O feminino

Diante de tal concordância de Cristo e Maria no julgamento poderíamos dizer que o ser humano só pode se compreender, sob os olhos do masculino e do feminino harmonizados. A obra nos chama a atenção a esta dimensão humana no julgamento, em que Cristo e Maria interpretam a vida numa perspectiva mais profunda.

Duas outras personagens se destacam no texto suassuniano que nos ajudam a refletir sobre a questão do feminino, que são a mulher do padeiro e a do Encourado.

A mulher do padeiro, acusada de adultério, na hora do julgamento, ela mesma toma a palavra em defesa própria, alegando sua condição de moça pobre, casada com homem rico que a maltratava e também adúltero (SUASSUNA, 2005, p. 151). A *Compadecida* mostra sua solidariedade com a mulher neste personagem feminino, cujo sofrimento é uma realidade de muitas mulheres em nossos dias.

Quanto ao Encourado, poderíamos chamá-lo de machista? Não diretamente, apesar de que trazer traços misóginos, mas por considerar a mulher como aquela que se mete em tudo (cf. SUASSUNA, 2005, p. 145) ou por não conhecer a grandeza da maternidade como filho, uma vez que desdenha do afeto entre Jesus e Maria, logo sendo reprimido pelo cangaceiro Severino dizendo a ele que “Você só fala assim porque nunca teve mãe” e por João Grilo que o chama de “filho de chocadeira” (SUASSUNA, 2005, p. 146). De fato, todo o machismo pode ser classificado como algo demoníaco em nossa sociedade, totalmente oposto à revelação de Deus em Jesus Cristo, em seu carinho e cuidado para com as mulheres, como podemos ver, por exemplo, em Mt 9, 18-26.

Conclusão

Gostaríamos de encerrar esta breve reflexão destacando duas contribuições à teologia fornecidas pelo *Auto da Compadecida*.

A primeira delas é o humor. Podemos falar de Deus de uma maneira alegre, sem perder a reverência pelo mistério divino. Também pensar a figura de Cristo bem humorada é pensar Cristo em sua face amorosa para a humanidade.

Outra contribuição é a constatação de superação da mentalidade medieval que entendia o julgamento como uma prestação de contas, distante da bondade e da misericórdia de Jesus. Na obra em questão Jesus não é permissivo ou superficial diante das misérias humanas ou pecados. Mas é aquele que compreende o ser humano no nível mais profundo e busca dele, na morte, uma resposta de amor.

Claro que existem pontos de vista em que a teologia se posiciona de modo diverso, como o primado da única mediação salvífica de Cristo, que não tem na Virgem Maria uma condição de necessidade para a salvação. Mas a obra nos ajuda a entender como as pessoas compreendem a intercessão mariana e provoca os teólogos a refletirem cada vez mais com o povo as questões mariológicas.

O *Auto da Compadecida* é um texto que não quer fazer do palco um púlpito, mas encanta, emociona e nos aproxima de Deus, pois encontramos um pouco (ou muito) de nossas histórias pessoais nos personagens envolvidos no julgamento. E nos alegramos, porque na morte nos encontraremos com Deus, em seu Filho Jesus Cristo, que é a misericórdia.

REFERÊNCIAS

AMATO, Angelo. *Maria la Theotokos*. Conoscenza ed esperienza. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

BÍBLIA Sagrada. Tradução da CNBB. 9ed. Brasília / São Paulo: Edições CNBB / Editora Canção Nova, 2009.

BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa*. Vida, morte e ressurreição (escatologia I). 7ed. São Paulo: Paulus, 2009.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *LUMEN GENTIUM*, n. 62.

DOMENICO, Piergiorgio Di (org.). *Maria Madre di Misericordia. Monstra te esse Matrem*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2003.

MAGGIONI, Corrado. *Benedetto il frutto del tuo grembo*. Due millenni di pietà mariana. Casale Monferrato: Portalupi Editore s.r.l., 2000.

MIEGGE, Giovanni. *La Vergine Maria*. Saggio di storia del dogma. Torino: Claudiana, 2008.

NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes. *O cabreiro tresmalhado*. Ariano Suassuna e a Universalidade da Cultura. São Paulo: Palas Athena, 2002.

ODONIS, SANCTI. *Opera omnia*. Paris: J. P. Migne, 1881.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

JOSÉ SARAMAGO E A CULTURA RELIGIOSA CONTEMPORÂNEA

*José Geraldo da Silva Marques**

Resumo

O escritor português José Saramago, premiado e reconhecido mundialmente deixou-nos uma vasta obra onde se pode dizer que algumas das suas principais inquietações estão escritas. Em relação a estas inquietações, podemos destacar o seu posicionamento sobre a religião e a experiência religiosa. Este posicionamento de Saramago em relação ao papel da religião, o caracteriza como um pensador crítico do lugar da religião e da cultura contemporânea. Desta constatação, é importante ressaltar que a presença do religioso na obra de Saramago, merece ser mais bem estudada. Por isso, a presente comunicação tem como objetivo principal apresentar uma breve síntese sobre a temática religiosa presente na literatura de José Saramago, com intuito de mostrar a relevância destas suas inquietações em relação à religião dentro da cultura contemporânea. Em suma esta síntese procura mostrar um pouco como o escritor português trata da relação do ser humano com a religião, e defende a seguinte questão: A reação literária de Saramago é prova de que ele é um autor que reflete o seu tempo.

Palavras-chave: Cultura, contemporaneidade, religião, José Saramago.

Introdução

José Saramago viveu, quase boa parte de sua vida em Portugal, e depois se mudou para as ilhas de Lanzarote, na Espanha. Ao longo da sua vida, Saramago não somente como escritor, mas como cidadão, esteve atento aos principais acontecimentos que surgiram não apenas em Portugal, mas em todo o mundo.

Como um homem atento aos principais acontecimentos, principalmente em relação à presença da religião em seu país, acredita-se que Saramago trilha o mesmo caminho de outros autores portugueses da geração de 70, que se posicionaram também em relação à religião. Mas cabe ressaltar que a temática religiosa presente em algumas obras de Saramago alcançaram maior repercussão não somente em Portugal, mas em outros países também.

Bueno (1997, p.15), diz que Saramago participa de forma intensa do debate sobre o religioso em Portugal, pois abrange em sua obra a relação entre a ortodoxia e a heterodoxia e mantém o diálogo e a reflexão existentes sobre esse tema na cultura de seu país.

* Especialista em Ciências da Religião pela PUC- Minas. jgmarques.ofm@ig.com.br.

1 José Saramago e a temática religiosa em suas obras

Este item aborda a relação de José Saramago com a religião. É importante salientar que a religião tem uma presença bem marcante em algumas obras de Saramago, tais como *Terra do pecado* (1947), *Levantado do chão* (1980), *Memorial do convento* (1982), *O ano da morte de Ricardo Reis* (1984), *Segunda vida de São Francisco de Assis* (1987), *História do cerco de Lisboa* (1989), *O evangelho segundo Jesus Cristo* (1991), *In nomine dei* (1993), *Caim* (2009). Acredita-se que Saramago, reconhecido como um crítico do seu tempo, e inconformado com a influência da religião católica em Portugal e em toda sociedade, se posiciona em sua literatura, procurando mostrar o quanto a religião aliena as pessoas. Por isso, nosso estudo neste item tem como objetivo principal apresentar uma visão panorâmica da temática religiosa na obra de Saramago, ou seja, será apresentada uma breve síntese da temática religiosa presente nestas obras.

A investigação se dará apresentando e contextualizando José Saramago a partir da sua realidade de vida em Portugal. Sendo que este homem contemporâneo sempre esteve atento e acompanhou os principais acontecimentos na história do seu país, onde a influência da religião católica sempre foi marcante e nem sempre benéfica para todos.

Para ajudar na reflexão deste item, o trabalho busca dialogar com autores renomados que abordam a questão do religioso em José Saramago, estes autores são, por exemplo, Salma Ferraz, Teresa Cristina Cerdeira da Silva, Aparecida de Fátima Bueno, Geraldo Magela Teixeira e Jaime dos Reis Sant'Anna. Esses autores têm trabalhos relevantes sobre a temática religiosa na obra de Saramago, bem como os dados históricos abordados por ele também nestas obras.

Primeiramente, é importante abordar sobre o ateísmo de José Saramago. Por isso, começemos apresentando uma declaração importante do próprio Saramago sobre o seu ateísmo:

O verdadeiro ateu seria aquele que tivesse nascido num país, numa cultura, numa civilização e numa sociedade onde a palavra ateu não existisse. Então, quando digo sou ateu é com esta grande ressalva e dizendo sempre que tenho, evidentemente, uma mentalidade cristã, que não posso ter outra mentalidade senão essa, não posso ser nem muçulmano, nem budista, nem confucionista, nem taoísta. (SARAMAGO apud REIS, 1998, p. 142).

Por esse comentário de Saramago, percebe-se que o autor português sempre acompanhou as influências da religião em seu país, e como escritor buscou em sua literatura

apresentar estas influencias, daí que o religioso está presente em algumas de suas obras, e sobre a importância da temática religiosa em suas obras Saramago diz

De resto, é até interessante verificar que há uma temática muito recorrente nos meus livros, que é a religião. O cristianismo mais concretamente, o catolicismo. Apesar de eu ser ateu, há o São Francisco de Assis e o Memorial do convento. Eu às vezes respondo, sou ateu, mas não sou cego. Eu vivo num meio, quer em mentalidade, quer em moral, quer numa infinidade de coisas que resulta da presença e ação da Igreja Católica, como posso como escritor, fazer de conta que isso não existe? Existe, e se eu olhar para a história do meu país, eu vejo até que ponto existiu e continua a existir. (SARAMAGO, 1988, p. 100).

É importante salientar que nas obras em que aparece a temática religiosa, há também um resgate da história, pois Saramago descreve fatos históricos com precisão. Mas o essencial deste comentário de Saramago é a sua declaração de ser ateu, por isso vamos comentar um pouco sobre o ateísmo de Saramago.

Em relação ao ateísmo de Saramago, Geraldo Magela Teixeira traz um comentário que merece ser destacado

Mesmo se José Saramago, em momento algum de sua obra, deixasse dúvida sobre sua confissão explícita de ateísmo, a humanidade do seu trabalho, a luta de sua vida pela justiça e pela solidariedade humana, sua indignação com a atual arrumação do mundo seria uma prova de seu profundo espírito cristão. (TEIXEIRA, 1999, p. 10-11).

Podemos dizer que Saramago não somente acompanhou as influencias da religião em seu país, não como um ateu radical, mas sempre esteve ao lado dos injustiçados. E toda esta sua preocupação com as pessoas, seu espírito solidário, na visão de Geraldo Magela Teixeira é algo próprio de um cristão. Ainda comentando um pouco mais sobre o ateísmo de Saramago, de acordo com Sant'Anna (2005), o ateísmo do escritor português, é um ateísmo atrelado com a imanência e com a espiritualidade, comprometido com a integridade ética do homem em sociedade.

Em relação a esta integridade ética do homem em sociedade vale dizer que o ateu Saramago sempre respeitou os cristãos. Segundo Ferraz (2003), Saramago é um ateu que respeita os cristãos, mas descrê completamente de todo e qualquer dogma, de qualquer instituição religiosa.

Ainda sobre o ateísmo de Saramago, Sant'Anna diz

Que o pensamento e a indignação de José Saramago eclodem de um forte desejo de justiça e como resposta á avaliação da experiência religiosa ocidental. Ao mesmo tempo em que nega a existência do Deus cristão, Saramago rechaça veementemente toda a sorte de injustiças que, antagonicamente tem sido protagonizadas por uma sociedade que se intitula paradoxalmente cristã. (SANT'ANNA, 2005, p. 42-43).

Ateu radical ou não, Saramago procurou mostrar as suas convicções, mas realmente a sua busca incansável foi para mostrar aos homens o seu próprio valor, pois em muitos momentos a religião tirou dos homens o seu valor, apresentando-lhes apenas Deus como o único a ser valorizado e reconhecido.

Depois de apresentadas estas considerações sobre o ateísmo de Saramago, nosso estudo segue apresentando uma breve síntese da temática religiosa presente em algumas obras de Saramago. É importante salientar que quando dizemos temática religiosa estamos nos referindo não somente a religião, mas a Deus também.

2 Obras de Saramago onde a temática religiosa tem grande destaque

José Saramago começa a escrever sobre Deus, sobre a religião católica já no seu primeiro romance intitulado *terra do pecado*. Comentaremos a temática religiosa nesta obra com as importantes considerações de Salma Ferraz.

Para Salma Ferraz (2003, p.53), o título do romance *Terra do pecado* é uma alusão ao Gênesis, ao Éden, à criação, à concupiscência da carne, ou seja, ao pecado original de Adão e Eva. Os principais personagens deste romance são: uma senhora viúva, o padre Cristiano que representa o cristianismo, Viegas que além de médico, é ateu.

No romance também é tratada a questão do conflito moral entre o desejo e o moralismo religioso, onde Saramago através de duas personagens Leonor e Benedita explicita como o moralismo católico domina a sociedade.

Merece ser destacado aqui as considerações de Salma Ferraz sobre o Padre Cristiano

O padre, ao contrário dos padres de *Memorial do Convento*, que simbolizam a corrupção da igreja católica, representa aqui o lado puro do cristianismo, aliás, o nome bem o traduz- Cristiano é ele quem defenderá os inexoráveis caminhos da vontade divina, inalcançáveis aos pobres seres humanos, aos quais cabe o papel de espectadores conformados. (FERRAZ, 2003, p. 44).

Percebe-se aí a crítica que Saramago faz à forma como a igreja católica procura defender os seus interesses privilegiando poucos e os mais humildes sempre estão de fora e devem se conformar com os ensinamentos da religião.

Sobre o médico Viegas, Salma Ferraz traz um importante comentário. Ela diz que Viegas em seu racionalismo e ateísmo afirma que os homens das cavernas é que eram realmente felizes; tudo se resolvia sem a presença dos deuses e na base da machadinha, tudo muito simples.

Em *Levantado do chão*, Saramago procura desmascarar a aliança entre latifúndio, Igreja e Estado, na qual um personagem tem um destaque importante, o padre Agamedes, pois o seu discurso é a favor dos interesses das autoridades civis e militares. Uma vez que o discurso da Igreja é a favor do Estado, então o Estado continua garantindo os privilégios a Igreja.

Teresa Cristina Cerdeira da Silva comenta a crítica de Saramago ao discurso religioso

A irreverência com o discurso religioso é também uma das tônicas do narrador. É a sua forma de acusar a falência de uma verdade que sempre foi fundamentalmente utilitária, atenta a seus próprios privilégios e á defesa dos privilegiados. (SILVA, 1989, p. 206).

Ao longo de todo o romance, Saramago procura criticar e ironizar o discurso religioso e o medo da Igreja Católica de perder o seu poder e sua aliança com o latifúndio, mais uma vez em relação a esse discurso Cerdeira têm importantes considerações

Não apenas a Igreja, enquanto instituição, mas o próprio discurso religioso são alvos constantes da ironia do narrador que, através da paródia, dessacraliza a palavra sagrada, profana-a na medida em que a despe da aura que a tornara diversa das demais, imbuída de poderes divinos. A paródia opera sempre uma inversão, relê a linguagem antiga invertendo o seu sentido e desnudando a ideologia ali contida. (SILVA, 1989, p. 211).

Saramago também acusa a injustiça divina, pois, segundo o autor, se Deus realmente existisse, ele teria dado ao homem condições mais dignas de sobreviver entre os homens.

Considerações finais

A comunicação apresentada procurou explicitar a forma como Saramago, embora sendo ateu, escreveu romances onde a presença do religioso aponta para inquietações em relação à forma como o ser humano vê a religião. Não se tratam de simples críticas, merecendo ser mais bem avaliadas e analisadas, levando-se em consideração que Saramago viveu numa época onde a manifestação de experiências religiosas secularizadas estava no

auge. Saramago, com suas inquietações sobre a presença do religioso, também reflete o sentimento de crítica religiosa existente nesta época.

REFERÊNCIAS

BUENO, Aparecida de Fátima. *Deus é o mau da fita. algumas reflexões acerca do papel do religioso na obra de José Saramago*. Letras & Letras. Uberlândia v.13, n. 2, 1997.p.7-16.

FERRAZ, Salma. *O quinto evangelista o (dês) evangelho segundo José Saramago*. Brasília: editora universidade de Brasília, 1998.

FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu- José Saramago*. Blumenau: Edifurb, 2003.

SANT'ANNA, Jaime dos Reis. *O sagrado em José Saramago*. 2005.353f. Tese (Doutorado em literatura portuguesa) –FFLCH/USP,São Paulo,2005.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da. *José Saramago:entre a historia e a ficção:uma saga de portugueses*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

A FENOMENOLOGIA DAS PAIXÕES E DOS SENTIDOS: A LINGUAGEM TEOLÓGICA DOS SERMÕES DO SÉCULO XVII

Márcio Luiz Fernandes*

Resumo

O objetivo do presente trabalho é apresentar os elementos essenciais que caracterizam a teologia da pregação, no período da Escolástica Barroca a partir do sermão das chagas de São Francisco. Neste sermão o padre Antonio Vieira reconhece em Francisco de Assis a segunda estampa de Cristo crucificado. Além disso, discute as questões das paixões da alma na sua relação com os sentidos humanos e apresenta a *unio mystica* e a categoria de abandono de si para afirmar que as chagas abertas de São Francisco são cinco bocas ou línguas e, desse modo, estrutura o sermão com a apresentação dos instrumentos com as quais a voz de Cristo ressoa por meio de testemunhas que, como Francisco de Assis, mantém viva a possibilidade da imitação de Cristo.

Palavras-chave: Teologia e literatura, Vieira, literatura de espiritualidade, linguagem teológica

Introdução

A teoria das paixões e dos sentidos reflete-se na formulação que faz o teólogo e pregador jesuíta Antonio Vieira (1608-1697) a partir do sermão das chagas de São Francisco, pregado em Roma, na Igreja da Arqui-Irmandade das mesmas chagas em 1672. Na sua reflexão sobre a natureza e os movimentos da alma humana – Vieira seguiu – como é fácil perceber no conjunto de seus escritos – um percurso complexo, não linearmente identificável, tentando manter a conexão entre a experiência vivida e a síntese teórica oferecida pela tradição clássica – seja esta pagã ou cristã. O saber dos jesuítas, por sua vez, acerca da teoria das paixões estava fundamentada nesta rica tradição, documentada e citada em textos clássicos e por teólogos medievais. Massimi (2001) aponta a teoria psicossomática aristotélico-tomista sobre as paixões como o fundamento principal da visão dos jesuítas nos séculos XVI e XVII. No âmbito de uma espiritualidade que, como aquela dos inicianos, valoriza profundamente o conhecimento de si mesmo, existem diversas possibilidades de perceber a forma como se articulam no discurso o elemento psicológico e cognitivo, os aspectos da memória, dos sentidos, da imaginação, dos afetos, da inteligência e da relação intrínseca entre as paixões e os sentidos humanos. Tais temas marcam a elaboração e a linguagem teológica do modelo de teologia da Escolástica barroca (FERNANDES, 2010). Nosso trabalho tem três pólos específicos de aprofundamento: 1) a discussão sobre o princípio de unidade na elaboração dos sermões; 2) a importância dos sentidos humanos e do uso da

* Doutor, Professor do Programa de Mestrado em Teologia da PUCPR, email: marciovisconde@yahoo.com.br

imaginação, 3) o caminho da *unio mystica* no sermão sobre as chagas de São Francisco. O objetivo é o de individuar na pregação de Vieira os elementos nos quais transparece uma descrição essencial da subjetividade humana em sua estratificada estrutura e apresentar os temas que caracterizam a teologia da pregação segundo o modelo da Escolástica barroca (BUZZI, 2000).

1 O Princípio da Encarnação e o modelo sacramental

O princípio sobre o qual – teologicamente – Vieira funda e estrutura a sua argumentação, seja no anúncio da Palavra, passando pela defesa do ser humano, às questões do Estado, e sua visão profética, estão em função da encarnação do Verbo. O motivo pelo qual o Verbo – a segunda Pessoa da Santíssima Trindade – fez-se carne foi para socorrer a debilidade e enfermidade dos homens: “O sacrificio da morte de Cristo uma vez padecido não bastava para preço da redenção, para remédio do mundo?” (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p.299). Na pessoa de Cristo se realiza ontologicamente o encontro do divino e do humano, por isto, caberá ao pregador indicar o valor da palavra - ação de Cristo como exemplar e convidar os homens a imitação. A palavra que caracteriza o cristianismo, com a qual fenomenologicamente somos introduzidos no mundo sacramental, é o texto de João 1,14: “E o Verbo se fez carne”. Por isso nos sermões aparecerá constantemente a dinâmica e a lógica da encarnação – com todos os seus paradoxos (visível – invisível; presente – ausente; luz – trevas; humano – divino), pois se o Verbo se revela, e a encarnação significa que o Verbo assume a condição humana, então, a carne torna-se lugar dessa manifestação.

No sermão das chagas, por exemplo, Vieira comparando Cristo e Francisco afirma: “A humanidade de Cristo, como diz S. Bernardo, foi a cruz de barro, em que se crucificou a divindade; e o corpo de Francisco foi a cruz também de barro, em que se tornou a crucificar a humanidade de Cristo” (VIEIRA, 1959, Tomo VIII, p. 307). Desse ponto de vista para Vieira é necessário mostrar as tensões próprias de uma antropologia cristã: a constante relação entre o ser eterno e o ser finito, entre Deus e o homem, revelando a desproporção do amor de Cristo e do amor humano. Apenas à luz destes pressupostos pode-se entender o sentido com o qual Vieira procurará penetrar, através da pregação, na interioridade do ser humano e mostrará como o Verbo, a Palavra feita carne, continua a se fazer presente por meio dos seus sinais na história – sobretudo – pelo sinal sacramental. Assim o critério nuclear torna-se o sacramento, pelo seu caráter analógico e unitivo, como modelo da transição do Invisível ao visível, que se funda no revelar-se, manifestar-se, no doar-se Eterno de Deus em Cristo. Deste modo, Vieira

utiliza do caráter sacramental para indicar o mundo ordenado, por elegantes cadeias, nas quais se evidencia a participação do ser humano em caminho rumo ao Ser. A Eucaristia – como sinal visível do corpo e sangue de Cristo – constitui para nosso autor em uma segunda Encarnação, através da qual o Ser Vivente, a vida Absoluta se doa a nós. O sacramento da Eucaristia ritualiza esse gesto de sacrifício, no qual o Ser se identifica com o sinal do pão e vinho, tornando-se Pão da Vida. De modo tal que na comunhão se realiza a união e a transformação do ser humano que participa e recebe esse fármaco, identificando-se com o Verbo da vida. Por sua vez tal união é o ponto de partida para o estabelecimento da comunhão entre os homens, torna-se o fundamento ontológico para o estabelecimento do Corpo Místico de Cristo que é a Igreja, bem como para a busca da união e paz nos Reinos Cristãos e, a partir deles, de todo o mundo. Justifica-se, neste sentido, a preocupação em acentuar as relações entre a Encarnação e o Sacramento – e a vantagem do primeiro sobre o segundo – para evidenciar que a divindade que na Encarnação foi comunicada à uma humanidade particular, no Sacramento se estende a toda a humanidade, manifestando assim a presença cotidiana da divindade na vida humana. No sermão das chagas quem, por sua vez, se torna sacramento é o próprio Francisco:

O mesmo estilo guardou Cristo na segunda impressão das suas chagas. Assim como lá reiterou a sua Paixão, e a passou ao Sacramento; assim cá reiterou as suas chagas, e as sacramentou em Francisco, e assim como no Sacramento foi Ele e o seu amor o ministro, assim na impressão das chagas foi Ele e seu amor o artífice: para que aquelas cinco brechas da Divindade, que abertas no corpo do mesmo Cristo, por parte dos executores delas, foram assombradas da fealdade e horror; purificada esta circunstância no corpo de Francisco, ficassem nele por outras tantas partes formosas, e, vistas a todas as luzes, amáveis (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p. 301).

Importa notar, entretanto, que para ler os sermões de Vieira é necessário considerar tanto os princípios de unidade teológico-retórico-política quanto perceber que para ele a liturgia e, sobretudo, a proposta do desenvolvimento da pregação no âmbito do ano litúrgico, é um *locus* privilegiado para a elaboração do sermão (PECORA, 2009).

2 Os sentidos humanos e a imaginação nos sermões do século XVII

Santo Tomás de Aquino no comentário ao livro *De Sensu et sensato* – de Aristóteles – explica que todas as operações sensíveis mantêm estreita ligação com o corpo – dirá, entre outras coisas, que todo o sentir convém à alma por meio do corpo. A experiência, de fato, demonstra que quando os órgãos vitais são perturbados imediatamente atingem as operações

sensíveis que resultam impedidas ou alteradas, acrescenta Santo Tomás, indicando que o aparato sensitivo nos torna débeis e frágeis. No horizonte de reflexão de Vieira os elementos de antropologia filosófica da tradição convergirão com os elementos teológicos próprios da literatura espiritual, fazendo emergir grandes temas como os canais da revelação, a salvação, o sacrifício, o caminho para o discernimento e a união com Deus.

O certo é que, em Antonio Vieira, os sentidos ganham nova significação, enquanto sua preocupação é a de descrever e distinguir todas as operações que dizem respeito à sensação passando do nível corpóreo ao espiritual. Tal como o médico, artífice de saúde, deve procurar os princípios particulares para o seu intento, buscando apropriar-se de sua arte, do mesmo modo o pregador, procura descrever e individuar todos os elementos e princípios com os quais atingir a profundidade do ser humano, consciente de que tal tarefa compreende atingir e tocar o “mundo” espiritual, intelectual e volitivo da pessoa (MASSIMI, 2001). Assim, Vieira leva em consideração a estrutura material do corpo humano, por meio da descrição dos seus órgãos nas suas respectivas funções. Para o pregador jesuíta o esquema da pregação parece seguir a mesma idéia inaciana dos exercícios, no qual, o ouvinte ou, no caso, o que realiza os exercícios deve dispor-se diante do Criador com todas as próprias forças interiores para poder reviver, sentir, imaginar os mesmos eventos narrados nas cenas do Evangelho. Nos sermões de Vieira encontramos um arsenal inesgotável do uso da imaginação sensorial como suporte para a meditação. Para Inácio a aplicação dos sentidos contribui, na perspectiva de uma espiritualidade da encarnação, a transformar a imaginação – situada na fronteira dos sentidos e do pensamento - em sentimentos dirigidos a Cristo (KOLVENBACH, 1999). E neste caso, os sentidos antes de conspirar contra as verdades e mistérios da fé, apresentam-se como canais de acesso à contemplação. O pregador, por sua vez, explora de forma bastante evidente esta função criativa e procura gerar nos ouvintes esta capacidade de ultrapassar, por meio da imaginação, os espaços já conhecidos e ir além. Uma das categorias mais utilizadas é a do teatro para expressar a dramaticidade com a qual o pregador deve levar os ouvintes à contemplar e reviver os eventos da história salvífica e também da vida exemplar dos santos. O convite do pregador na abertura do sermão é de que todos possam ouvir não as suas palavras, mas como as próprias chagas de Francisco se tornam vozes:

Olhai, senhores, para aquelas chagas. Oh que silêncio! Oh que vozes! Oh que clamores! Aquelas chagas abertas são cinco bocas: aquele sangue ardentemente gelado nelas, são cinco línguas, que ferindo os olhos mais cegos, penetram os ouvidos mais surdos. Ou as vejais como chagas de Cristo impressas em Francisco ou como chagas de Francisco transformado em Cristo, de todo o modo são bocas, são línguas, são vozes (VIEIRA, 1959, tomo III, p.295).

Desse modo, o próprio Francisco por suas chagas é que se torna o pregador. Por outro lado, se o mundo que está diante de nós vem percebido mediante os sentidos, será necessário, segundo Vieira, voltar atrás, e perguntar por aquilo que move o eu e o mundo. Da mesma forma que a morte se produz quando a alma se afasta do corpo, o mesmo se dá quando o Ser se afasta da criatura, de modo que os sentidos ficam privados: “... tem olhos e não vê, tem ouvidos e não ouve, tem língua e não fala, tem coração e não vive; e isto mesmo é o que acontece ao homem de que se aparta Deus, que é a alma da nossa alma” (VIEIRA, 1959, tomo VII, p. 450). Esta perspectiva, marcadamente tomista, mostra que o ser e o agir do humano dependem do ser Eterno. Conforme a estética e a retórica do período barroco vemos, por outro lado, o uso constante das metáforas a fim de pôr em evidência o engenho humano do pregador (SARAIVA, 1980; CANTEL, 1959), bem como facilitar por meio das palavras e imagens o deslocamento do ouvinte de seu lugar exterior e histórico para o espaço interior onde cada um dos fiéis pode imaginar-se presente no cenário descrito pelo pregador. Para este espaço interior – da alma – é que o pregador dirige seu convite: “Passemos do monte Sinai ao monte Alverne, que vai o amor de monte a monte” (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p. 296) pois toda a estrutura do sermão constrói-se na passagem por três lugares montanhosos – símbolos do encontro com Deus – desde o Monte Sinai onde Deus aparece como escultor imprimindo as letras nas tábuas da lei, passando pelo Calvário onde Cristo recebe a “impressão defeituosa” das chagas chegando ao monte Alverne onde Cristo renova suas chagas em Francisco para motivar e acender o fogo do amor no coração dos homens.

No discurso dos inicianos e, por conseguinte, na linguagem teológica dos sermões é freqüente a consideração sobre a ordenação dos afetos, pois se compreende que é no uso livre das potências naturais que o homem poderá realizar e dispor-se melhor para o serviço de Deus. A ordenação consiste no equilíbrio ou meio-termo ideal, o que implica a harmonização da vida interior com a vida corporal. A preocupação com a desordem na experiência afetiva, que consiste na perda da consciência do bem real, levou os inicianos a considerar a necessidade do discernimento e fazer as paixões depender do domínio do entendimento e da vontade. Nos sermões de Vieira aparece sempre a consideração deste lugar vulnerável que são os desejos do ser humano e os enganos das paixões que o levam a agir não tendo em conta a totalidade dos fatores: “... a falta real, que mede a distância humana na participação plena do Ser de Deus, facilmente se degenera no pecado que obscurece a via de sua semelhança com o Criador” (PECORA, 1994, p. 118). Por isso, a necessidade da justa medida e equilíbrio.

Devido a eficácia particular de que se reveste a palavra de eloquência, no intento de mover os corações, nutrir a alma e revestir as verdades de fé de certa sensibilidade, a questão

que imediatamente se coloca é relativo ao projeto educativo, religioso do nosso pregador jesuíta. No caso que ora se discute, é preciso não perder a oportunidade de notar que, nos escritos de Antonio Vieira, percorrendo sobretudo os seus sermões vê-se o empenho na formação do ser humano, na educação de cada uma das suas principais forças: os sentidos, a memória, a imaginação, os sentimentos e a vontade. O assunto do sermão das chagas, segundo Vieira, é a imagem de Cristo segunda vez estampada no corpo de Francisco ou se quisermos “Cristo fora de Si transformado em Francisco e Francisco fora de si transformado em Cristo” (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p. 296). As chagas indicam, então, que estas transformações ocorrem no corpo. Os sentidos estão sujeitos ao engano e, por isso, precisam ser educados e são os primeiros a serem tocados pela transformação:

saiam logo também fora de si os sentidos, e transformando-se os ouvidos em olhos, os olhos não ouçam, e os ouvidos vejam. Os ouvidos, já que não têm que ouvir nas minhas palavras, vejam; e os olhos, já que têm tanto que ver nas chagas de Francisco, ouçam (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p.296).

Os dois sentidos principais mencionados nos sermões de Vieira são o ouvido e o olhar. No sermão que ora analisamos Vieira aproveita para convidar aos seus ouvintes a perceber nas ações de Deus no Monte Sinai e no arrebatamento de Francisco no monte Alverne as diferentes formas com as quais os sentidos são transformados de tal forma que no primeiro monte “viam os homens com os ouvidos, e ouviam com os olhos” e no monte Alverne serão os olhos que terão que ouvir. Segundo o pensamento de Aristóteles e de Tomás estes dois sentidos nos permitem conhecer diferenças sutis e distinguir as coisas que se devem contemplar e as coisas necessárias de se fazer (AQUINO, 1997, p. 50). Vieira privilegia estes dois sentidos como possíveis canais de acesso à fé, de comunicação da verdade. Estas funções revestem-se de particular significado como a plataforma para a penetração no mundo espiritual. Os ouvidos “são a porta da alma” pois servem diretamente à atividade intelectual, tendo como qualidade específica a de conhecer os diferentes sons e vozes. Tal qualidade é fundamental quando se trata de distinguir a voz de Cristo da dos inimigos que soam à porta da alma. Para elucidar melhor o uso feito por Vieira do conhecimento da teoria das paixões a fim de intervir no plano da subjetividade para persuadir e transformar as disposições dos seus ouvintes seria necessário observar os dois níveis em que são utilizados na oratória. O primeiro nível seria aquele do *ethos* do pregador. A maior enfermidade é ter ouvidos para não ouvir. Contudo, o pregador não pode contentar-se que sua voz chegue aos ouvidos dos ouvintes, um sermão só pode mover se o pregador pregar também aos olhos. Como se faz para pregar aos

olhos? Os efeitos do sermão se obscurecem se das palavras não se seguir imediatamente as obras, e se a vida do pregador não for uma apologia do que ensina, e isto é pregar aos olhos. Desse modo, o pregador tem um compromisso ético com a palavra proferida cujo reflexo são perceptíveis, em primeiro lugar, pelo seu próprio testemunho. O segundo nível é aquele dos destinatários do discurso por meio do *pathos* provocado pela representação dramática das paixões humanas. Por isso, Vieira convida seus ouvintes a perceber que as chagas de São Francisco são vozes que anunciam a forma com a qual o ser humano pode se unir a Deus e, tal como na Aliança do Sinai onde Deus imprime suas palavras nas pedras, no Monte Alverne é Cristo quem estampa em Francisco sua própria imagem:

A estas vozes, convido hoje, Senhores, não os vossos ouvidos, senão os vossos olhos. Quando Deus dava a Lei a Moisés no monte Sinai, diz o texto sagrado que o povo todo estava vendo as vozes: *Populus autem videbat voces*. Notável dizer! O ver é ação dos olhos: as vozes são objeto dos ouvidos; pois como se viam as vozes? Estava o monte Sinai ardendo em chamas: estava Moisés transportado em Deus, *facie ad faciem*: estava o mesmo Deus feito escultor imprimindo caracteres nas tábuas da Lei: e à vista de uma visão tão estupenda, saíram os sentidos humanos fora de sua esfera; e viam os homens com os ouvidos, e ouviam com os olhos: *Populus autem videbat voces*. (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p.296).

Os olhos possuem uma importância maior com relação aos ouvidos, pois este órgão da vista é aberto imediatamente ao conhecimento e, por meio dele, todos os corpos (inferiores e superiores) participam da luminosidade e das cores (AQUINO, 1997, p.51). A força deste órgão está na capacidade revelativa imediata: vêem-se os objetos deste mundo, os corpos, as diferenças de cores e tamanhos, os espaços, etc. Os olhos para Vieira são os mais privilegiados dos membros sensíveis, pois é o único que possui duas específicas funções: a de ver e a de chorar. Interessante observar que atribuindo a função de chorar aos olhos Vieira reconhece, como já fazia os filósofos antigos, a ligação entre o elemento água com o órgão da vista. Além disso, considera que a percepção sensível compõe-se de estratos e graus diversos de atividade e afirma que assim como o homem é corporal e espiritual juntamente Deus nos brinda com dois instrumentos para ver: os olhos e o entendimento, bem como nos dá um duplo instrumento para falar: a língua para comunicar com os homens e o coração para falar com Deus. Ora, falar de olhos e entendimento como instrumentos do ver significa afirmar a atividade perceptiva do sujeito para receber o mundo e as realidades circunstantes e, ao mesmo tempo, a capacidade de refletir sobre os dados percebidos; isto faz jus a uma concepção na qual a razão natural participa das leis inscritas por Deus em todo o criado (PECORA, 1994). É necessário, portanto, não apenas a revelação das maravilhas por parte de Deus, mas uma “revelação nos olhos” (VIEIRA, 1959, tomo VI, p. 109), realizada com o

auxílio da razão, para que a vista não contradiga as maravilhas que o homem é convidado a reconhecer como obra do Ser Infinito.

3 O caminho da união mística

Vieira compara o pregador a um médico de almas (CARVALHO DA SILVA, 2000). Ele cuida das feridas através do discurso, sua palavra tem uma força mágica e curativa. Tal concepção, segundo diz Mendes (1989), não é algo original de Vieira, pois, a concepção do discurso como *energeia* que atua, vence e corta os males está presente na tradição e é utilizado por diversos pregadores. Contudo, para o caso do nosso jesuíta, semear a palavra de Deus, através da pregação evangélica, faz parte de uma luta contra as forças que nos querem causar o mal e nos distanciar do Ser eterno, por isso, o médico de almas tem de aplicar a terapia adequada por meio do ensino, da prática da persuasão para mover os sentimentos na tentativa de obter o deleite do ouvinte. Segundo Massimi (2005, p. 260) “no Brasil da época colonial, onde a maioria da população é iletrada, o recurso à palavra oral como veículo transmissor de idéias e como meio terapêutico é prioritário”.

Deve-se notar, nessa direção, a forma com a qual o padre Vieira, no sermão das chagas, chega a encontrar na figura de dois santos italianos – Francisco e Catarina de Sena – o modelo daqueles que fizeram um caminho por meio do qual seria possível que o amor de Cristo pudesse se espalhar e inflamar de novo o mundo inteiro. Este plano da pregação universal da salvação tem um centro que, na concepção vieiriana, parte de Roma para inflamar todo o mundo: “arda pois Itália neste divino fogo, e arda Roma; que se a cabeça do mundo arder, todo o mundo, por mais frio que esteja, se inflamará (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p. 313).

Já em outro sermão sobre as chagas, pregado em Lisboa, em 1646 Vieira procura empregar o conceito de *deificatio* para afirmar a correspondência entre o homem e Deus, em um processo no qual Francisco aparece transformado no próprio Cristo. O comentário feito pelo pregador aponta para o centro do discurso que, partindo da negação de si, faz emergir o paradoxo do eu e do não-eu:

Que quer dizer que nos neguemos a nós mesmos? Quer dizer que nos hajamos conosco como se não fôramos nós. Eu, que me haja comigo como se não fora eu; vós, que vos hajais convosco como se não fôreis vós. Oh! que documento tão divino para o bem e o mal! Se as nossas prosperidades nos vieram como se foram de outrem, que pouco nos haviam de desvanecer! E se as nossas adversidades as tomáramos como se não foram nossas, que pouco nos haviam de molestar! O

verdadeiro amigo dizem que é outro eu; o verdadeiro cristão diz Cristo há de ser um não-eu: *Abneget semetipsum*. O verdadeiro amigo é outro eu, porque se há de haver nas coisas do amigo como se foram próprias; o verdadeiro cristão é um não-eu, porque se há de haver nas coisas próprias como se foram alheias. Ao próximo diz Cristo que tratemos como a nós mesmos, e a nós que nos tratemos como se não fôramos nós. Nestes dois pontos se encerra toda a perfeição evangélica: aos outros, como se fora eu, a mim como se eu fora outro” (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p. 274).

Conclusão

O sermão era considerado meio privilegiado de transmissão cultural (MASSIMI, 2005). Os jesuítas, portanto, não só consideram a pregação para o uso da transmissão e defesa da fé, mas como um verdadeiro laboratório para o exercício da arte retórica fazendo despontar o poder da palavra. A tentativa de persuadir os ouvintes aparece como a finalidade principal do sermão. A tese de historiadores como Majorana (1996) e Châtellier (1995) – especializados na área da oratória sagrada medieval e moderna – consideram que o significado da persuasão por parte dos pregadores não era a de simplesmente utilizar da técnica da oratória sagrada para domesticar as populações e teatralizar a prática oratória como foi interpretado e sustentado por historiadores da cultura, mas pretendia-se com o uso da palavra atingir os sentimentos, a inteligência e mover a vontade dos ouvintes. Dessa forma, vê-se que a ordem e coerência exigida na fala e nos gestos do pregador estavam determinados por um percurso próprio da gnoseologia aristotélico-tomista.

As imagens dos místicos estão também subordinadas à prática do convencimento e da persuasão, contudo, por meio deles Vieira indica que para o cristão o centro é Cristo e, portanto, no centro da vida cotidiana do cristão está, então, o seguimento. Ora, é se tornando discípulos e acolhendo a Palavra que haverá a transformação em homens novos e, a partir daí, será possível a união íntima com as realidades divinas. Para Vieira o mundo só poderá se inflamar no amor de Cristo quando, por sua vez, puder imitar homens e mulheres concretos pois tais testemunhas viveram um nível de contemporaneidade com o mistério resultando, conforme o assunto central do sermão das chagas, em um caminho de transformação de si, ou seja, “Cristo fora de si transformado em Francisco: Francisco fora de si transformado em Cristo” (VIEIRA, 1959, tomo VIII, p. 296).

REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. *La conoscenza sensibile: commenti ai libri di Aristotele De Sensu et sensato, De Memoria et reminiscentia*. Bologna: Edizione Studio Dominicano, 1997.
- BUZZI, F. *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*. Genova: Marietti, 2000.
- CANTEL, R. *Les Sermons de Vieira – Étude du style*. Paris: Hispano-Americanas, 1959.
- CARVALHO DA SILVA, P. J. *A tristeza na cultura luso-brasileira: os sermões do padre Antonio Vieira*. São Paulo: Educ, 2000.
- CHATELLIER, L. *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno, século XVI-XIX*. Lisboa: Estampa, 1995.
- FERNANDES, M. L. O padre Antonio Vieira e o método da pregação. *Pistis e Práxis*, Curitiba, v. (2), n. (1), p. (211-230), (janeiro\junho) 2010.
- KOLVENBACH, P. H. *Foli per Cristo: la sapienza di Maestro Ignazio*. Roma: Borla, 1999.
- MAJORANA, B. Il pulpito e l'attrice: il teatro nella predicazione di Paolo Segneri. In: *Fantasmî femminili nel castello dell'incoscio maschile*. Atti del Convegno Internazionale, Torino: Genova, 1996.
- MASSIMI, M. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MASSIMI, M (Org.). *Os olhos vêem pelo coração: conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. Ribeirão Preto-SP: Holos, 2001.
- MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.
- PÉCORA, A. B. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas: Editora da Universidade de Campinas; São Paulo: Edusp, 1994.
- PÉCORA, A. B. Para ler os sermões de Vieira. In: DUARTE, L. P.; ALVES, M. A. (orgs.). *Padre Antonio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009, p. 22-29.
- SARAIVA, A. J. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- VIEIRA A. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 15 tomos, 5 vols., 1959.

SINAIS DA PRESENÇA PARA ALÉM DA MORTE

*Maria das Graças Ferreira de Araújo**

“Os seus túmulos tornavam-se os sinais da sua presença para além da morte”.

Philippe Ariès

Resumo

Sinais da Presença para além da Morte Desde os tempos primitivos, os homens deram sepulturas aos seus mortos. Suas construções podem ser interpretadas como prova de humanização. O túmulo perpetua a memória do morto e evoca uma resposta aos vivos diante da dor e perda dos seus entes. De acordo com Áries, os túmulos tornam-se assim, os “sinais da presença para além da morte” (Philippe Ariès, 1977). Uma presença entendida como uma resposta à afeição dos que ficam e à sua inexorabilidade diante da morte dos que partem. Neste sentido, em conformidade e sintonia com a temática do Congresso da Soter 2012, e tendo como pano de fundo a proposta do GT da reflexão sobre o tema central “Mobilidade religiosa: linguagens - juventude - política” a partir das novas linguagens e racionalidades possíveis do mundo da arte e da literatura, religiosa ou não, a comunicação pretende mostrar, a importância das construções e existência dos túmulos para a sociedade, em especial no dia 02 de novembro, como local ritual de manifestação da saudade, piedade e memória aos antepassados.

Palavras-chave: Escatologia, Arte tumular, Memória.

Desde tempos primitivos, os homens dão sepulturas aos seus mortos. De acordo com Morin, a sepultura é a preocupação pelos mortos, isto é, a preocupação pela morte. As construções de sepulturas são assim interpretadas, como prova de humanização. Podendo ser entendidas ainda como uma forma de crença na imortalidade, como um mundo para a sobrevivência dos mortos. Para Morin, a sepultura é o dado primeiro, fundamental e universal da morte humana. (MORIN, 1970).

Na história mundial do trato com a morte, o comportamento humano de sepulturar seus mortos com características ritualísticas é bastante antigo e significativo. Na morte primitiva, por exemplo, objetos e demais utensílios eram enterrados no túmulo, junto ao corpo, indicando que os mortos à imagem dos vivos teriam necessidade dessas coisas.

O humano através de rituais, devoções e crenças buscou superar a questão do momento da morte e sua preocupação com o destino final das almas pós-morte.

* Teóloga e Mestranda em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Os rituais mortuários presentes nas diferentes culturas servem para auxiliar o ser humano a lidar com a questão da morte e representam uma forma especial de interpretá-la, a partir, do desenvolvimento coletivo de credos, imaginários e superstições pessoais na sociedade.

Os diversos rituais fúnebres traduzem as atitudes humanas frente o morrer e possuem características específicas, de acordo com as crenças de cada povo.

Na tentativa de ajudar o homem em seu confronto com a morte, e conseqüentemente com a separação, foram criadas centenas de manifestações culturais, como rituais, celebrações, cultos, rezas, danças, cânticos e expressões dramáticas. O fato de a morte marcar um fim físico requer um ritual ou uma atitude de respeito. (CALLIA, 2005, p. 09).

No geral servem, tanto para fazer a separação (ou) integração entre vivos e mortos, quanto para a proteção contra os possíveis perigos relativos à morte e ainda para indicar a despedida e passagem do cadáver desse mundo.

Honravam as sepulturas: os nossos conhecimentos das antigas civilizações pré-cristãs provêm em grande parte da arqueologia funerária, dos objetos encontrados nos túmulos. Mas um dos objetivos dos cultos funerários era impedir os defuntos de regressar e perturbar os vivos. (ARIÉS, 1975, p. 25).

Neste sentido, os ritos fúnebres têm por finalidade proporcionar a conscientização dos vivos sobre a morte e ajudar o morto para que o mesmo não perturbe os vivos. “Um ‘morto feliz’ poderá interceder pelos vivos para vencer as dificuldades aqui da terra, uma vez que sua alma habita a morada dos espíritos e das divindades.” (CALLIA, 2005, p. 11).

Há inclusive uma crença de que os mortos mal mortos e mal cuidados, são aqueles que foram privados de suas sepulturas. O cuidado humano no trato com os mortos tem nos cemitérios, a cidade dos mortos, a localização do túmulo ou mausoléu, que é a casa apropriada dos mortos. As construções dos túmulos servem de suporte à presença do morto, e simultaneamente ao culto que lhe é votado.

Mas, na Idade Média havia pouca preocupação com o local da sepultura dos mortos. Sendo os mesmo confiados às igrejas. Os enterramentos eram feitos nas igrejas ou junto a elas¹. Objetivando a proximidade com os mártires e (ou) santos, lá também sepultados. De

¹ Os antigos enterravam seus mortos, junto dos corpos dos mártires, no desejo de serem salvos por eles. Sendo que a palavra igreja em tempos medievais designava além do seu edifício, também todo o espaço ao redor, onde se localizava o campo, o cemitério.

forma que sendo enterrado junto deles, o morto absorveria a virtude dos mesmos e a purificação de sua alma.

Assim, com a prática das inumações confiada à igreja e aos santos, deu-se pouca importância ao exato lugar das sepulturas. É apenas a partir da segunda metade do século XVIII, com a transferência dos cemitérios para fora das cidades, por motivos de salubridade, que se inicia um maior interesse na localização das sepulturas. Sejam através de inscrições, fotografias, monumentos etc. e posteriormente, em visitá-las.

Assim, depois de compreendida que a acumulação dos mortos nas igrejas e arredores ameaçava a saúde pública e que a exibição dos famosos ossários agia contra a dignidade dos mortos, a atitude humana frente à morte passa a ser um verdadeiro testemunho de veneração aos túmulos dos falecidos.

As mudanças e transformações na concepção humana sobre a morte, ocorridas desde a alta idade média até meados do século XIX, nas sociedades Ocidentais, fez surgir à prática contemporânea de visitação dos túmulos dos mortos.

O culto moderno dos túmulos e dos cemitérios de acordo com Ariès, 1975, trata-se de um fenômeno de caráter religioso, próprio da época contemporânea. O pensamento dos vivos em alojar o morto numa sepultura própria, uma espécie de residência perpétua, em local conhecido pela família, veio da modernidade.

De início, com o deslocamento dos enterramentos da igreja, muitas pessoas conservavam os túmulos dos seus mortos em sua propriedade ou inumavam-nos em cemitérios públicos, para assim poderem visitá-los. O que antes não podia acontecer quando se tinha a tradicional prática de inumações na igreja. “Pretendia-se agora ter acesso ao lugar exato onde o corpo havia sido depositado, e que esse lugar pertencesse de pleno direito ao defunto e à família.” (ARIÉS, 1975, p. 50).

Dessa forma, a sepultura sai do anonimato, e torna-se como um tipo de propriedade familiar, sem fins lucrativos, mas marcadamente perene. O ato de visitação aos túmulos assemelha-se a uma visita feita à casa de um familiar, um parente, ou mesmo a sua própria casa.

A localização do túmulo ganha assim uma posição, física e moral de fundamental importância. Tanto que na primeira metade do séc. XIX, o túmulo tornar-se-á com o pós-

morte, a verdadeira casa da família, sendo comum a prática de construção das capelas funerárias, antigas e famosos jazigos de família², os chamados túmulos coletivos.

Havia também, capelas particulares, de famílias e de confrarias, localizadas nas capelas laterais das igrejas destinadas para o uso funerário. Pertenciam às famílias de grandes posses e serviram de modelo aos túmulos da época romântica. “Assim, durante a primeira metade do século XIX, tornou-se comum o uso do túmulo da família, que tomou a forma da capela.” (ARIÈS, 1975, P.122).

Com isso, desde os fins do séc. XVIII, até os nossos dias, o culto nos cemitérios de visita aos túmulos dos parentes, ganhou grande impacto e proporção nas sociedades ocidentais. Principalmente devido, à adoção de um dia específico para a sua visitação.

Sabe-se que os cristãos já desde o primeiro século tinham o costume de visitar os túmulos dos seus mártires, nas catacumbas, para homenageá-los. Mas, a visita em 2 de novembro é uma prática contemporânea que leva em um único dia, milhões de peregrinos aos cemitérios.

No Brasil, o costume de rezar pelos mortos em dia de finados foi trazido pelos portugueses. Os cemitérios são visitados, os túmulos decorados com flores e milhares de velas são acesas, em favor das almas dos que partiram.

Esse ritual consiste na forma de recordação, da qual apresenta a manifestação de piedade dos vivos pelos mortos, através da visita à sepultura dos seus falecidos. É um momento de homenagear àqueles que se foram, ofertando-lhes flores, acendendo velas e fazendo orações.

A visita ao túmulo tem esse aspecto simbólico de remeter a presença do falecido. Presença esta, que para muitos é vista como reprodução da personalidade que o morto tinha em vida. Por exemplo, muitos visitantes após fazerem suas orações, depositam no túmulo não apenas flores ou velas, como também outros objetos³ que em vida ou na hora da morte lhe faltou: água, pão e no caso de crianças, brinquedos, doces e chocolates.

O túmulo proporciona um visível sinal da presença dos entes falecidos. Alguns visitantes inclusive conversam com os seus entes diante da sua sepultura. Esse tempo para a

² Capelas voltadas para o uso funerário, onde eram celebrados cultos por padres ou capelães, mantidos para tais serviços. Normalmente era especificada nos testamentos da época. Os primeiros jazigos de família surgiram no final da Idade Média. Era uma espécie de túmulo coletivo, familiar. Como uma capela funerária, onde em um mesmo local são enterradas várias gerações.

³ Esse tipo de oferta se observa mais comumente em túmulos de mortos com características de santo popular, que sofreram algum tipo de privação no momento da morte. Inclusive, pode mesmo ser de um morto bandido que posteriormente se torna santo. Como no caso de Baracho (bandido perseguido pela polícia que em fuga, antes de morrer pede água, mas morre com sede. E hoje, considerado santo, seus devotos ofertam garrafas de água em sua sepultura como gesto de gratidão pelas graças alcançadas).

oração que pode ser de agradecimento, súplica ou pedido é importante. Visitar o túmulo em finados torna-se assim, um momento de encontro entre vivos e mortos.

Como vimos, a função evocativa dos túmulos veio da busca pela exata localização das sepulturas a partir da proibição de se enterrar nas igrejas. Há vários tipos de túmulos. Muitos foram construídos com hábitos barrocos, num período de extravagância nos cemitérios e nas artes tumulares. Hoje, suas construções são bem mais simples. Composta pelas inscrições tanto biográficas quanto elegíaca.

São inúmeras as inscrições funerárias. Elas significam o desejo de conservar a identidade do túmulo e a memória do morto. Traduzem a vontade de individualizar o local da sepultura e de perpetuar nesse local a lembrança do defunto. Os antigos túmulos de pedra traziam além dos nomes dos defuntos, os seus retratos. As antigas inscrições procuravam reproduzir os traços da personagem. Em Roma antiga, até os escravos possuíam um local de sepultura e este era muitas vezes assinalado por uma inscrição.

O costume de inscrever nos túmulos vem desde a antiguidade, e por volta do séc. V este costume vai desaparecendo. Porém, a partir do século XII recomeça a prática das inscrições funerárias e com ela surge também à efígie. Mas, mesmo diante dos diferentes e vários tipos de construções e inscrições de túmulos existentes, todos evocam a mesma idéia da presença. Dessa forma, os sinais da presença para além da morte que os túmulos evocam de acordo com Ariès não querem indicar a questão da imortalidade, mas representa uma resposta aos vivos diante da saudade e da dor ao mesmo tempo experimentada pela morte dos seus entes queridos. Essa recordação na visita ao túmulo do morto lhe confere uma espécie de imortalidade. O monumento é bem um túmulo, vazio, sem dúvida, mas que perpetua a memória. Para a sociedade, a importância das construções dos túmulos é que eles representam os sinais visíveis da perenidade da cidade. Pois:

Pensa-se, e sente-se mesmo, que a sociedade se compõe simultaneamente dos mortos e dos vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários como os vivos. A cidade dos mortos é o inverso da sociedade dos vivos, ou, mais propriamente que o inverso, a sua imagem, e a sua imagem intemporal. (ARIÈS, 1975, p. 51).

Assim, o cemitério onde se localizam os túmulos, torna-se hoje, o lugar onde as pessoas podem se recolher e pensar nos seus mortos, prolongando-os na lembrança. Na hora da visita, a reação das pessoas demonstra que elas querem está na companhia dos seus entes. Elas estão matando a saudade, não só do cadáver ali enterrado, mas da lembrança, da

memória, da amizade, do amor e da relação. Nesse momento é como se o falecido estivesse ali presente, ouvindo o que o vivo tem a dizer.

Visitar o túmulo de um ente querido significa fazer um tipo de visita familiar, por isso, cheia de recordações. É justamente no ritual de recordação frente ao túmulo, que se confere essa espécie de imortalidade, uma *presença-ausência* do morto, que continua perto, embora estando longe. Vai-se ao cemitério no intuito de evocar o morto e cultivar sua recordação, sua presença.

Nesse sentido, percebe-se a importância das construções e existência dos túmulos para a sociedade, em especial no 2 de novembro, dia propício para manter vivo o vínculo dessa presença. Em finados, nos cemitérios, local ritual de manifestação da saudade, piedade e memória aos antepassados, se consegue conciliar igualmente a proximidade dos mortos com os vivos. Nesse sentido, o ato de sepultar é um importante ato de misericórdia humana. Além do que, no Ocidente marcado pela forte tradição cristã, sepultar os corpos e rezar pelos mortos, é também um ato bíblico⁴.

A inumação do corpo dá a idéia de que se faz questão de visitar o túmulo. De manter esse contato. Nos países onde não se faz questão dessa visita, optam-se pela incineração dos corpos. Aliás, a incineração tornou-se hoje o modo dominante de sepultura. Mas, mesmo assim, quase não se visitam as urnas, ao passo que os túmulos de inumação continuam a ser visitados. Por isso, é como diz Ariès (1975), a incineração exclui a peregrinação.

Portanto, o túmulo perpetua a memória do morto e evoca uma resposta aos vivos diante da dor e perda dos seus entes queridos. De acordo com Ariès (1975,50), os túmulos tornam-se assim, os sinais da presença para além da morte. Uma presença entendida como uma resposta à afeição dos que ficam e à sua inexorabilidade diante da morte dos que partem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. Memórias, Lembranças, Imagens: o Cemitério. *Estudos Ibero-americanos*, Porto Alegre, v. 30, p. 105 – 122, Junho 2004.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. O Cemitério do Bonfim: a morte na capital mineira. *Locus Revista de História*, Juiz de Fora, v. 4, p. 131-142, Julh. 1998.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. *O homem diante da morte*. 2ªed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989-1990. 2v. 670p.

⁴ A fundamentação bíblico-cristã de cuidado com os mortos, encontra-se no segundo livro de Macabeus 12,39-46.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. *Sobre a história da morte no ocidente: desde a idade média*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Teorema Ltda, 1975.

ARIÈS, Philippe. *Historia da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. 180p.

ASSUMPÇÃO, Evaldo Alves d'. *Os que partem e os que ficam*. Belo Horizonte: O Lutador, 1987.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus, 1996.

BOWER, J. *Os sentidos da morte*. São Paulo: Paulus, 1995.

BRAVO, Dario. De olho vivo na morte: funerárias disputam mercado da morte. *Caderno de reportagens Malditas*, Belo Horizonte, n. 3 p. 10-12, Agosto 1993.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Fantasma falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.

LELOUP, Jean-Yves; HENNEZEL, Marie de. *A arte de morrer: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade*. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

OLIVEIRA, Marcos Fleury de; CALLIA, Marcos H. P. *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2005.

PIERRE, Clarice. *A arte de viver e morrer*. São Paulo: Ateliê, 1998.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do séc. XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SARAMAGO, José. *Intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MOTIVAÇÕES BÍBLICAS EM *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS*

Paulo Sérgio de Proença*

Resumo

Desde que foi publicado o romance provocou inquietações diversas, dos críticos e do público em geral. Aspectos relativos à forma, ao conteúdo (enredo) e à filiação literária começaram a emergir. Dentre esses aspectos, a utilização de fontes para a composição do romance assume importância singular, porque, praticamente, toda a tradição literária e cultural do ocidente comparece nos escritos machadianos, sobretudo no romance aqui indicado. Uma dessas fontes é a Bíblia, que inspira nomes de personagens, *plots* dramáticos, sequências linguísticas para paródia e truncamentos diversos. A fortuna crítica de Machado, embora não desconheça a importância das fontes bíblicas, não deu a elas, ainda, a importância que merecem. Neste trabalho serão apontadas algumas ocorrências da presença da Bíblia em *Memórias Póstumas*, com a intenção de verificar a importância que têm para a economia do romance. A Bíblia não serve de adorno estilístico nem de erudição inconsequente; ao contrário, sustenta aspectos ideológicos do projeto literário do autor.

Palavras-chave: Bíblia. Machado de Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

Introdução

Memórias póstumas de Brás Cubas é obra que sempre intrigou os críticos; para uns, é o divisor de águas na ficção machadiana, inaugurando a fase madura de sua produção; para outros, é a objetivação de uma maturação de que já se podia colher indícios em escritos anteriores. Em todo caso, a obra inova por seus elementos formais.

Dentre outras características sobressalentes, deve-se destacar a intertextualidade soberba que a obra incorpora. Autores, obras e áreas de pensamento são evocados à farta pela pena do narrador. Praticamente toda tradição cultural do Ocidente está representada. Uma interessante incorporação textual se dá com a Bíblia, em *plots* significativos para o contexto em que aparecem e para a economia geral da obra.

A partir dessa percepção, nosso objetivo principal é a analisar as motivações bíblicas para a composição do romance, a partir de levantamento das ocorrências mais expressivas e da hipótese de que os vínculos bíblicos foram apropriados de forma particular e intencional e cooperam para o suporte ideológico dos temas e das intenções que o romance apresenta.

Personagens, eventos e trechos bíblicos são evocados quase sempre de forma inusitada, pelo narrador, o que ocorre com outras fontes também, de acordo com a

* Doutor, Professor da FATIPI - Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

“desfaçatez” (Schwartz) própria do protagonista, representante da classe dominante e de sua forma de agir no panorama histórico da época.

A combinação desses elementos faz supor que, de fato, há inspiração bíblica para a composição do enredo do romance.

1 O começo do livro

A presença motivadora de conexões bíblicas aparece logo no primeiro parágrafo do livro. O começo da obra relaciona-se a importante elemento da técnica narrativa romanesca: o *incipit*, que indica as palavras inaugurais de um texto. O termo deriva de manuscritos medievais, cuja função era apontar o começo de um novo texto, apresentar o nome do autor, seu lugar de proveniência e outros elementos paratextuais. Mas a crítica atribui ao termo novos valores¹.

O começo de um romance pode ser considerado uma tomada de posição, um momento decisivo, a explicitude primeira de um ato criador; ele serve para “orientar e legitimar o texto, [...] construir um universo ficcional, fornecer informações sobre o enredo; ou seja, dirigir a leitura” (Del Lungo, 2003, p. 14).

O *incipit* envolve uma “estratégia de abertura” que procura justificar o direito à palavra e, ao mesmo tempo, realizar a passagem à ficção. Pode ser considerado estratégia para seduzir o leitor. Uma de suas funções é funcionar como orientação de leitura. Como tal, remete a um “fora do texto”, a um saber comum partilhado pelo autor e pelo leitor, numa projeção intertextual e interdiscursiva. Torna-se indispensável à estratégia de composição ficcional, justamente por seu valor de orientação e de guia de leitura que regula as expectativas do leitor. Ao discorrer sobre o poder de orientação do *incipit*, Del Lungo (2003, p. 50) destaca que ele “orienta um percurso narrativo, um eixo de interesse romanesco (pela criação e resolução de enigmas), uma disposição de espera (pela exposição de índices e de sinais do desenlace)”. Nesse sentido, o *incipit* concentra, em forma cifrada e sintética, lances e desdobramentos narrativos e deve ser considerado “não somente um lugar de orientação, mas também uma referência constante na sequência, como um primeiro acorde ao qual deve se reportar uma sinfonia inteira” (Del Lungo, 2003, p. 55).

¹ A delimitação em uma obra de arte é importante porque constitui um argumento de reflexão sobre ela mesma, sobre sua estruturação formal ou temática. Daí a importância de se analisarem esses elementos. O começo e o fim, como limites do romance, constituem lugares privilegiados, por serem estratégicos.

Essas considerações projetam sobre o começo do livro grande importância, inclusive porque as evocações da Bíblia são significativas:

ALGUM TEMPO hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que eu não sou propriamente um autor defunto mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria assim mais galante e mais novo. Moisés, que também contou a sua morte, não a pôs no intróito, mas no cabo: diferença radical entre este livro e o Pentateuco. Dito isto, expirei às duas horas da tarde de uma sexta-feira [...] possuía cerca de trezentos contos e fui acompanhado ao cemitério por onze amigos. Onze amigos! [...] Este ar sombrio, estas gotas do céu, aquelas nuvens escuras que cobrem o azul como um crepe funéreo, tudo isso é a dor crua e má que lhe rói à natureza as mais íntimas entranhas; tudo isso é um sublime louvor ao nosso ilustre finado [...] Viram-me ir umas nove ou dez pessoas, entre elas três senhoras.

Maria (2008) observa algumas sutilezas do autor-defunto das *Memórias póstumas* que dizem respeito à livre incorporação de trechos bíblicos; logo no primeiro capítulo, intitulado “Óbito do autor”, alguns detalhes são notados em suas relações com o calvário de Jesus. Brás Cubas morreu numa sexta-feira (dia aziago), às duas horas da tarde, quando chovia. Segundo a narrativa da paixão, em Jerusalém espessas trevas cobriram o céu (Mc 14.33; Lc 23.44-45). Outro detalhe: onze amigos acompanhavam o enterro de Brás Cubas. Sabe-se que, igualmente, quando Jesus morreu, havia onze discípulos, pois Judas havia se suicidado. Assistiram ao enterro três mulheres: a irmã Sabina, a filha dela e uma sobrinha de Virgília. Nova coincidência, pois havia exatamente três mulheres no enterro de Jesus (Jo 19.25): Maria (a mãe de Jesus), a irmã de sua mãe (Maria, mulher de Clopas) e Maria Madalena.

Mais, ainda: Brás tem traços que, de alguma forma, aproximam-no de Cristo: ele tem a sua ressurreição simbólica na narração que empreende. Podemos ver nesse jogo fantástico *post mortem*, um índice de reforço da condição assumida pelo narrador. Como, depois da morte, continua ainda a falar, Brás é dotado de características divinas, o que o torna mais parecido ainda com Jesus.

Brás Cubas sente-se mais engenhoso do que Moisés, por narrar a morte no começo do livro; em todo caso, a Bíblia autoriza alguém a contar a própria morte. Schwarz (2000) vê nisso a manifestação de arbitrariedade e de desfaçatez; comparar-se a Moisés é, no contexto, isso mesmo, ainda mais porque há a diferença, propositalmente marcada pelo narrador, de pô-

la no começo. Brás Cubas eleva-se, ao igualar-se ao prestígio canônico de Moisés².

2 O delírio

O capítulo VII, “O delírio”, é pródigo em citações: asna de Balaão, Éden, Abraão, Jó, cativo dos hebreus. A asna de Balaão é mencionada porque a um animal é concedida a fala (Nm 22-24). Quando o animal que conduz Brás Cubas pede para pararem na tenda de Abraão, porque já tinham passado o Éden, o narrador menciona Jó, o personagem bíblico que amaldiçoou o dia de seu nascimento, pois já tinha ele experimentado tanto sofrimento: a tenda de Abraão é o sofrimento de Jó. Na superposição de gerações e de eventos históricos, o cativo dos hebreus é considerado um evento triste; em todo caso, tristes ou alegres, as gerações foram pontuais na sepultura.

Augusto Meyer (2008) subdivide o capítulo machadiano em quatro episódios: 1) a transição, com raios lucidez; 2) viagem à origem dos séculos, no lombo do hipopótamo, em que se sente muito frio; 3) figura monstruosa da Natureza ou Pandora e diálogo; 4) alto da montanha, de donde se descortina a passagem dos séculos, em que se penetra na ordem histórica.

Além dessa estruturação, o autor aponta possíveis fontes utilizadas: o poema “Lenda dos séculos”, de Victor Hugo; o desfile de mitos, monstros e deuses de *Tentação de Santo Antonio*, de Flaubert, que dá um sentido filosófico à sequência; Leopardi (*Operette Morali*), com o “Diálogo da natureza e de um islandês”, em que uma figura desmesurada de mulher é a encarnação da natureza. Provavelmente Machado tenha amalgamado e combinado essas fontes de forma livre, conforme admite Meyer (2008, p. 154):

Na verdade, a Natureza, sob a forma de figura gigantesca, ao mesmo tempo jovem e velha, pertence à esfera espiritual da mítica e parece corresponder aos sonhos de rejuvenescimento, provocados pelo desejo de regeneração da personalidade [...] na literatura visionária da Idade Média, e na literatura alegórica, aparece com frequência a ‘velha jovem’ de estatura gigantesca³.

² A condição do defunto-autor não é tão simples. A dedicatória do livro é um epitáfio, o livro é um sepulcro. Com efeito, nos primeiros capítulos já há doença, agonia, morte, enterro, decomposição. Por que Brás é um defunto-autor? Trata-se de narrador muito sincero, coisa que o próprio Brás diz, mas, pode-se acreditar nele? Quando ele se critica, não estaria se vangloriando? De qualquer modo, o defunto-autor asseguraria a universalidade, por meio de uma esfera filosófico-metafísica assegurada pela presença da morte, de Deus etc. Trata-se, contudo, de metafísica apalçada (Pasta Jr, 2003). Schwarz (2000) vê nisso a indicação de uma referência principal, o enraizamento histórico do Brasil. Para esse crítico, o defunto-autor é uma provocação. Deve-se considerar que esse ar fúnebre está no incipit, que delinea o ponto de vista do narrador.

³ Essa figurativização simbólica é frequente em Rabelais, conforme indica Bakhtin (1987, p. 23), por exemplo.

Brás Cubas reconhece, a certa altura, na figurativização da natureza, o contraste entre o rosto de expressão glacial e certo ar de juventude. Meyer aponta o *tópos* do rejuvenescimento, incorporado pelo narrador machadiano. Além disso, reconhece os muitos contrastes: bens e males, mãe e inimiga, começo (natureza) e fim (história), flagelos e delícias, voluptuosidade do nada.

Entretanto, a Bíblia não é reconhecida pelo crítico na enumeração que faz das fontes machadianas para o capítulo. “O delírio” aborda temas e figuras bíblicas como Balaão, Abraão, Éden, pão (da dor), vinho (da miséria), Jó e o cativo dos Hebreus. Isso não é desprezível. Além desses eloquentes vínculos bíblicos, interessa-nos verificar a curiosidade que tomou Brás Cubas em saber onde ficava a “a origem dos séculos”.

Apesar de ser a última experiência em vida, o delírio é relatado no início do livro. Assinala a passagem de Brás Cubas vivo/ personagem ao defunto/ autor. Maia Neto (2008, p. 101) reconhece no episódio um nó narrativo central, sobretudo para a passagem a uma visão cética do mundo:

Ao longo do delírio, Brás Cubas perde as últimas ilusões (perspectiva ingênua) e as expectativas de sucesso na vida (perspectiva estratégica) e adota finalmente a perspectiva cética, que é, a partir de então, a do autor da autobiografia. Além de assinalar esta passagem, “o delírio” resume, intensifica, e universaliza a dimensão reflexiva do livro.

O narrador ouve de Pandora o seguinte: “[...] Não receies perder o andrajo que é teu orgulho; provarás ainda, por algumas horas, o pão da dor e o vinho da miséria. Vives: agora mesmo que ensandeceste, vives; e se a tua consciência reouver um instante de sagacidade, tu dirás que queres viver”. Nesse trecho, laços intertextuais com a narrativa evangélica da eucaristia, que, por sua vez, evoca a páscoa dos hebreus do *Êxodo*, modelo seguido. Pão e vinho, na narrativa bíblica, vinculam-se à libertação da escravidão, no *Êxodo*; do pecado e da morte, nos evangelhos. A narrativa machadiana projeta novos e inesperados sentidos às figuras bíblicas evocadas, ressignificando-as⁴.

3 Truncamentos

⁴ Alguns aspectos céticos da dimensão reflexiva apontados por Maia Neto (2008, p. 101-105), reconhecíveis no capítulo machadiano, são: 1) a razão é impotente nas questões metafísicas, é incapaz de compreender o significado último da condição humana: no delírio, a razão cede seu lugar à sandice; o limite da razão humana é tema caro na tradição cética⁴; 2) o objeto cético expressa-se numa personagem feminina. “Estabelece-se entre Brás Cubas e Pandora uma relação cognitiva cética”; 3) Brás Cubas tem consciência de sua própria fragilidade e da condição humana; há um significado epistemológico no delírio: “Os olhos do delírio são os olhos com que Brás Cubas reinterpreta a sua vida [...] Brás Cubas identifica em si próprio todos estes flagelos que agitam a humanidade”.

Sá Rego registra o exemplo característico de Luciano, que duvidou de tudo, não aderiu a nenhuma opinião, desdenhando delas, usando-as quando serviam a um propósito, rejeitando-as em seguida (Griffin, 1994, p. 55). Isso tudo se aplica integralmente a Machado, que, de fato, usou ideias, citações e pensamentos para finalidades específicas, ao sabor das circunstâncias, do que o narrador de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* é exemplo. A não adesão a ideias e programas de qualquer espécie é marca machadiana, pelo que, aliás, não foi entendido por muitos e severamente censurado por outros⁵. O seu ceticismo, como já se notou, foi uma de suas características literárias⁶. Hansen (2006, p. 61) observa que “Machado de Assis é um mestre insuperado na sátira e na paródia que caracterizava a tradição luciânica”.

O romance *Memórias póstumas de Brás Cubas* contém rico repertório de trechos truncados, em virtude não só das características inovadoras do livro, mas também da liberdade de composição, que incorporou elementos expressivos da tradição da sátira menipeia.

No capítulo XXXIII, “Bem-aventurados os que não descem”, não somente a forma é livre, mas também a aplicação ao contexto do narrador:

Não descí, e acrescentei um versículo ao Evangelho: -- Bem-aventurados os que não descem, porque deles é o primeiro beijo das moças [...] Pobre Eugênia! Se tu soubesses que idéias me vagavam pela mente fora naquela ocasião! Tu, trêmula de comoção, com os braços nos meus ombros, a contemplar em mim o teu bem-vindo esposo, e eu com os olhos de 1814, na moita, no Vilaça, e a suspeitar que não podias mentir ao teu sangue, à tua origem [...].

Brás Cubas é, de fato, um bem-aventurado, porque recebe o primeiro beijo de Eugênia. Mas o beijo custa caro a ela, que se entrega *candidamente*. Brás a engana. Em seu ar de superioridade, vê-se como o esposo ideal esperado por ela. Ele, do alto de seu pedestal, somente pensava “que não podias mentir ao teu sangue, à tua origem”. À bem-aventurança dele, corresponde a infelicidade da moça. A relação com Eugênia continua nos capítulos seguintes do livro e o XXXV, intitulado “O caminho de Damasco”, que tem, também, inspiração bíblica (Assis, 2008, vol. 1, p. 668).

Ora aconteceu que, oito dias depois, como eu estivesse no caminho de Damasco, ouvi uma voz misteriosa, que me sussurrou as palavras da Escritura (At. IX, 7):

⁵ Para parte da crítica, Machado seria um escritor que, de forma servil, apenas copiou modelos e tradições literárias estrangeiras. É o caso de Sílvio Romero (1992, p. 14), para quem “Machado de Assis se fez o mais perfeito exemplo de ‘arianização’ e de civilização da nossa gente. Na língua. No estilo. E na sua concepção estético-filosófica escolhendo o tipo literário inglês, que às vezes rasteou por demais, principalmente [...] Sterne. Nisto, aliás, escapou a Machado de Assis que, de alguma forma, ele estava ‘mulatizando’”.

⁶ Maia Neto (2007) estuda o ceticismo como visão de mundo filosófica de Machado.

"Levanta-te, e entra na cidade." Essa voz saía de mim mesmo, e tinha duas origens a piedade, que me desarmava ante a candura da pequena, e o terror de vir a amar de veras, e desposá-la. Uma mulher coxa!

O começo do capítulo é uma estilização da técnica da narrativa bíblica⁷. Como em dois capítulos anteriores Brás Cubas tinha narrado o beijo que recebera de Eugênia, encontra-se (ou melhor, encontrava-se, até então) indeciso. "Levanta-te e entra na cidade" é a ordem dada a Saulo (depois Paulo) por ocasião de sua conversão, no caminho de Damasco, aonde ia e onde deveria prender cristãos; então, subitamente, uma luz do céu o cegou; ele ouviu uma voz, convertendo-se. O versículo a que Machado se refere é: "E ele, tremendo e atônito, disse: Senhor, que queres que faça? E disse-lhe o Senhor: Levanta-te e entra na cidade, e lá te será dito o que te convém fazer" (At 9.6)⁸. No caso de Paulo, o trecho marca uma conversão, uma mudança. Aplicada a Brás Cubas, pode significar a mesma coisa: voltar à cidade é romper com a situação (Eugênia) e tornar-se novo homem, com carreira de deputado e noiva. Brás Cubas é o apóstolo de uma nova vida, que exclui a piedade (que ele alegava ter) e a candura (que ele reconhecia) de uma mulher coxa. Aqui, a Bíblia autentica um procedimento. Contudo, entrar na cidade não é mudança para Brás Cubas; ao contrário, é assunção do que ele sempre tinha sido; daí o temor de amar uma mulher coxa, de origem não nobre. Os "defeitos" físico e social, se aceitos por Brás Cubas, seriam a conversão verdadeira.

Ronaldes de Melo e Souza (1998), em trabalho de fina argúcia crítica⁹, alega que identificar a filiação de Machado à tradição menipeia é um reducionismo. Considerando particularmente as *Memórias póstumas*, avalia que (Souza, 1998, p. 77):

A multiestratificação estilística das *Memórias póstumas* é o efeito artístico do narrador multiperspectivado. E toda tentativa de filiar tal dispositivo literário a um determinado gênero, à sátira menipeia, por exemplo, como pretendem José Guilherme Merquior e Enilton de Sá Rego, resulta, ao fim e ao cabo, numa redução, e não numa explicação da complexidade da ficção machadiana.

⁷ O tipo de construção é frequente nas narrativas bíblicas, tanto da conjunção 'ora' quanto do verbo 'aconteceu' (talvez por influência da Bíblia Hebraica), como se pode ver em Lc 9.28 "E aconteceu que, passados quase oito dias depois que disse estas palavras [...]".

⁸ Há uma divergência textual entre as edições usadas por Machado e a de Almeida, usada neste trabalho. Ao versículo sétimo citado por Machado corresponde o sexto, conforme indicado. Isso se deve a fontes manuscritas diferentes. Há inserção de material na tradução mais antiga, utilizada por Machado - final do versículo quinto e o versículo sexto - que não está presente em manuscritos mais antigos e apreciados pela crítica textual, que muito evoluiu nos últimos séculos e descobriu manuscritos então desconhecidos quando a tradução utilizada por Machado estava em circulação.

⁹ Souza refuta, com argumentos convincentes, a proposta teórica de Roberto Schwarz de caracterizar o narrador machadiano, particularmente Brás Cubas, de volúvel e, nisso, representar, sob o ponto de vista literário, a elite da época. Para Souza, as voltas do narrador merecem outra abordagem, inspirada ao teatro, que possibilita a representação de múltiplos papéis, na recuperação etimológica de mimesis.

Não deixa de ter razão o crítico por essas considerações, nem elas invalidam a perspectiva teórica adotada neste capítulo, pois não se pretende reduzir a obra machadiana a apenas um aspecto, o da tradição menipeia. A obra machadiana não se esgota por esse nem por outro único prisma de análise. A filiação, ainda que independente, a essa tradição menipeia, combina-se bem com a liberdade de que sempre Machado se serviu, diante das escolas literárias que conheceu e estudou. Aliás, essa liberdade (não alinhamento incondicional a qualquer bandeira) é própria do movimento menipeu.

4 Uma passagem característica

Em *Memórias Póstumas*, por exemplo, temos o caso do homem mais honesto conhecido pelo narrador (Assis, 2008, vol. 1, p. 711):

Digo apenas que o homem mais probo que conheci em minha vida foi um certo Jacó Medeiros ou Jacó Valadares, não me recorda bem o nome. Talvez fosse Jacó Rodrigues; em suma, Jacó. Era a probidade em pessoa; podia ser rico, violentando um pequenino escrúpulo, e não quis; deixou ir pelas mãos fora nada menos de uns quatrocentos contos; tinha a probidade tão exemplar, que chegava a ser miúda e cansativa. Um dia, como nos achássemos, a sós, em casa dele, em boa palestra, vieram dizer que o procurava o Dr. B., um sujeito enfadonho. Jacó mandou dizer que não estava em casa.

-- Não pega, bradou uma voz do corredor; cá estou de dentro.

Jacó desculpou-se afirmando que pensava ser outra pessoa, que tinha prazer com a visita. Quando o Dr. B. sai, Brás Cubas observa que Jacó, o homem mais probo que ele conhecia, mentira quatro vezes. Jacó conclui que, sem embaçadelas recíprocas, a vida seria insuportável (Assis, 2008, vol. 1, p. 711)¹⁰:

Jacó refletiu um instante, depois confessou a justeza da minha observação, mas desculpou-se dizendo que a veracidade absoluta era incompatível com um estado social adiantado, e que a paz das cidades só se podia obter à custa de embaçadelas recíprocas...¹¹.

No jogo de dissimulação, procura-se a acomodação entre o ser e o parecer.

¹⁰ Jacó é conhecido nome bíblico, ligado a engano; é irmão gêmeo de Esaú, a quem engana para obter a bênção do pai e o direito de primogenitura, no que foi ajudado pela mãe.

¹¹ O “Sermão do Diabo” tem um de seus versículos que proclama a bem-aventurança dos que enganam: “Bem-aventurados os que embaçam, porque eles não serão embaçados” (Assis, 2008, vol. 2, p. 620). Essa paródia foi inserida na crônica de 4 de setembro de 1892 e incluída na coletânea Páginas recolhidas, de 1899.

5 O fim do livro

No último capítulo, “Das negativas”, temos (Assis, 2008, vol. 1, p. 758):

Verdade é que, ao lado dessas faltas, coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto [...] achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: - Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria.

O trecho, em consonância com o conjunto, remete às Escrituras, às avessas. Trechos do *Gênesis* são evocados. O primeiro está em Gn 3.19: “No suor do teu rosto comerás o teu pão”; o segundo, em Gn 1.28: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra”. Brás Cubas não souou para ganhar o pão nem foi fecundo. O “legado da nossa miséria”, como última expressão da obra, é significativo nesse diálogo intertextual com a Bíblia e está em conformidade geral com os empréstimos bíblicos: a multiplicação da espécie é a multiplicação da miséria humana.

Sintetizando a apropriação bíblica nas *Memórias póstumas*, Maria (2007, p.13), afirma:

[...] um traço da modernidade lançada pelo autor sobre as Escrituras: Brás Cubas lê a Bíblia com um olhar puramente existencial, imanente, despojado de implicações religiosas, ou mesmo morais; limita-se a citá-la quando corrobora uma sua opinião, uma vivência, uma analogia. A autoridade que a Bíblia possa ter para ele é a que deriva das passagens onde encontra ressonância de visão de mundo, ou as que lhe proporcionam matéria para a criação narrativa.

Conclusão

Todos esses elementos se combinam com a desfaçatez do narrador, conforme aponta Schwarz, embora seja enfatizada a condição de classe social como elemento decisivo a autorizar a condição do narrador. O triunfalismo apoia-se nas figuras bíblicas que, no conjunto, formam e sustentam os valores do mundo ocidental. O contexto da retomada e os vínculos sugeridos talvez indiquem duas coisas: a sanção da religião para a ordem estabelecida, assim sacralizada; se essa ordem tinha a benção divina, a classe social representada pelo protagonista reivindica a bênção de Deus para a ordem vigente.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro. Nova Aguilar, 1985, vol. 1.
- DEL LUNGO, Andrea. *L'incipit romanesque*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- FACIOLI, Valentim. *Um defunto estrambótico: Análise e interpretação das "Memórias póstumas de Brás Cubas"*. São Paulo: Nankin Editorial, 2002.
- GRIFFIN, Dustin. *Satire: A critical reintroduction*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007.
- MARIA, Claudinei. O pão da dor e o vinho da miséria. O banquete da existência, de Jó a Brás Cubas. Dissertação de Mestrado. UNICAMP. Orientadora: Dr.a Vera Maria Chalmers. Campinas: 2007
- MEYER, José Augusto. *Machado de Assis (1935-1958)*. 4ª. Edição. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2008.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garret e Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ROUANET, Sérgio Paulo. A forma shandiana: Laurence Sterne e Machado de Assis. *Tereza*. Revista de Literatura Brasileira, 6-7, p. 318-338.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 2000.
- SOUZA, Ronaldo de Melo e. O estilo narrativo de Machado de Assis. In: *Machado de Assis, uma revisão*. Rio de Janeiro: In-Fólio, 1998.

MUSEU AO CÉU ABERTO: ARTE TUMULAR COMO EXPRESSÃO RELIGIOSA

*Thiago Nicolau de Araújo**

Resumo

Percebemos diferentes maneiras das sociedades expressarem o sentimento sobre a morte, mas sempre mantendo a ideia de conservar a memória do morto pela imagem, numa tentativa de manter viva sua identidade. Para o cristão, a fé na vida eterna representa um elo entre o mundo dos vivos (profano) e o mundo dos mortos (sagrado). Daí surge à necessidade de conservar a memória do morto, criando uma relação permanente entre o mundo profano e o mundo sagrado. Assim, as construções tumulares dentro dos cemitérios públicos e privados revelam essa preocupação de preservar a memória através de obras de renomados artistas plásticos, túmulos de personalidades de relevância, textos e outros traços que contam a história das pessoas ali enterradas, tornando o espaço um museu ao céu aberto. Analisamos as obras funerárias como uma forma de discurso, pois quando uma família escolhe uma estátua de Cristo, de algum santo e insere outros elementos da fé cristã, está reafirmando sua crença religiosa ou da comunidade em que vive. Dessa forma, o túmulo é uma representação de uma identidade cultural individual. Se um mesmo elemento escultórico aparece repetidas vezes em um curto espaço de tempo, percebemos a representação de identidade cultural coletiva. Assim, é na diversidade de adereços que compõem a arte funerária que se torna possível identificar as concepções religiosas presentes em um campo santo.

Palavras-Chave: Cemitérios. Arte tumular. Religiosidade

Introdução

Não são os fatos em si que ferem a imaginação coletiva, mas sim o modo pelo qual se lhes apresentam. Os monumentos e as comemorações são, sem dúvida, os meios mais proveitosos, práticos e seguros, para gravar no espírito de um povo as proezas de um herói, a grandeza de um nome ou a importância e o significado de um acontecimento.
*Gustave Le Bon*¹

O cemitério nos permite realizar múltiplos olhares sobre as sociedades, graças às diferentes expressões de identidades culturais particulares e/ou privadas que lá são representadas. Ele apresenta diferentes expressões de linguagem, tanto escritas como simbólicas, devido às diferenciações sociais que lá são identificadas.

O cemitério antes de tudo é uma forma de preservação da memória particular e coletiva dos indivíduos de uma região. Todos os túmulos erigidos são propriamente uma forma de preservação desta memória.

* Doutorando em Teologia e História na Faculdades EST. Bolsista CNPq. Orientador Dr. Wilhelm Wachholz. E-Mail: thiago@novaformacultural.com

¹ BON, Gustave Le In QUEIROZ, Eliana. **Cemitério da Consolação: arte e história imortais**. Disponível na Internet em www.funerariaonline.com.br. Acesso em 08 de maio 2006.

Essa memória é preservada e revelada através da confecção de imagens, as quais muitas vezes produzidas por artistas e ateliês consagrados, tornando esse espaço rico também no seu aspecto artístico, onde são identificados elementos que demonstram a história social e artística destas regiões, através da estatuária, das obras arquitetônicas, dos epitáfios e dos símbolos encontrados e analisados nos túmulos, valorizando e exaltando a preservação desse imenso patrimônio público, que ficaram conhecidos como “museus ao céu aberto”.² O cemitério já faz parte do roteiro histórico de visitação em diversas regiões turísticas do mundo, como por exemplo, o cemitério P re-Lachaise, em Paris, na França e o cemitério de La Recoleta, em Buenos Aires, na Argentina.³

A análise das representa es da morte nas obras funerárias nos leva   história da morte. Neste sentido Bellomo afirma que isso leva ao estudo das atitudes coletivas e a compreender as atitudes das sociedades em rela o ao fim da vida, que atinge a todos, independentemente de classe, cultura e religião (1988, p.21). Desse modo, o cemitério representa uma importante fonte de estudo da civiliza o e de mentalidades.

Neste sentido   que a necrópole, portanto, não seria a “cidade dos mortos”, mas sim a “cidade dos vivos e dos mortos”, pois expressa os sentimentos sociais que marcam determinadas culturas em determinados períodos de tempo, bem como o contexto histórico em que estão inseridas. Elias nos afirma “*  especialmente para as desconhecidas gera es futuras que aqueles que estão agora vivos se voltam com tudo o que   significativo em suas realiza es e cria es*” (apud BATISTA, 2002, p.64).

Aquilo que o homem faz durante a vida   diretamente ligado aos seus laços sociais e familiares, bem como de sua comunidade. Portanto, as representa es funerárias estão relacionadas   manuten o da memória individual e coletiva do morto, tanto para fins políticos, culturais, religiosos e ideológicos. Daí a necessidade do culto aos mortos.

O cemitério passa então a ser o centro deste culto, com diferentes representa es, sendo fonte reveladora das posi es da popula o local perante a morte. Os epitáfios, as fotos e a decora o das sepulturas revelam como o morto   visto pelo seu grupo familiar e social, geralmente de forma idealizada. Conforme a idade, as visões da morte assumem aspectos diferentes. Assim, conforme Harry Bellomo (2000, p.16), as necrópoles podem ser analisadas como:

² Conforme Ari s (1987, p.435): o cemitério já possui um caráter cultural desde o século XVIII, devido às suas expressões artísticas.

³ Conforme prospectos turísticos distribuídos como propaganda pelos respectivos consulados.

- Fonte histórica para preservação da memória familiar e coletiva: levando em conta que a memória coletiva é fundamental para a formação da identidade e da coesão da família ou da comunidade, a análise das inscrições, fotos, datas, títulos (doutor, comendador, etc.) e dados pessoais ou profissionais, nos leva a conhecer a atuação das várias gerações e o processo histórico local.
- Fonte de estudo das simbologias das crenças religiosas: as inscrições, símbolos, estátuas, pinturas nos mostram a religiosidade local e a relação existente entre religião e morte. Cristos, anjos, crucifixos e estátuas de santos nos revelam a visão cristã e as devoções mais comuns da região analisada.
- Forma de expressão do gosto artístico: as obras de arte funerárias nos revelam muito do gosto artístico vigente na época em que foram compostas, indicando as preferências particulares e públicas.
- Forma de expressão da ideologia política: muitos túmulos celebram a memória de um personagem que possuía atribuições políticas na sociedade através da estatuária, de inscrições ou textos que representem a ideologia política da época em que foram construídos, com o intuito de ressaltar as qualidades do modelo político em que estavam inseridos e refletir a ideologia oficial do Estado.
- Forma de preservação do patrimônio histórico: por conter obras funerárias de renomados artistas, os cemitérios podem ser uma forma de se preservar o patrimônio histórico-cultural de uma região, tornando-se desse modo “museus a céu aberto”.
- Fonte de preservação das identidades étnicas: analisando os nomes das famílias e as fotografias, podemos saber a origem e a etnia dos habitantes da área.

Cemitérios como Fonte Histórica de Preservação da Identidade Cultural e Religiosa

Para podermos entender a produção artística funerária, se faz necessário analisar a relação entre a preservação da memória e a formação de uma identidade. A aproximação entre memória e identidade é tratada por alguns autores que, nessas análises, relacionam memória e tempo, ambos de natureza social e num tempo que também é relacionado à sociedade.

Michael Pollack, ao caracterizar a relação entre memória e identidade, define que a memória é um fenômeno construído (consciente ou inconsciente), como resultado do trabalho de organização (individual ou socialmente). Sendo um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, é também um fator extremamente importante do

sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Pollack também define a identidade como a imagem que a pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação e também para ser percebida da maneira que quer por outros.

A construção da identidade, de acordo com o autor, é um fenômeno que se produz em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, credibilidade e que se faz por meio da negociação direta com outros.

Percebemos diferentes maneiras das sociedades expressarem o sentimento sobre a morte, sempre mantendo a ideia de conservar a memória do morto pela imagem, numa tentativa de manter viva sua identidade. Assim como há uma necessidade de manter viva a memória do morto, também há a necessidade de se preservar a identidade cultural de uma sociedade num determinado período de tempo.

Esta questão é abordada no estudo de Woodward:

Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referências a um suposto e autêntico passado - possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece real - que poderia validar a identidade que reivindicamos (In: SILVA, 2000, p.27).

Temos como exemplo desta necessidade de manter “viva” a identidade cultural de um determinado grupo, os túmulos existentes nos cemitérios. Nestes, há um forte apego à preservação da identidade cultural expressa nos epitáfios, que muitas vezes são escritos na língua de origem (no caso dos túmulos dos imigrantes) e ressaltam o local de nascimento do morto. Esse tipo de evidência está associado ao modo de dominação simbólica, que conforme Baczkó (1985, p.332), qualquer coletividade produz um sistema simbólico que compreende os imaginários sociais, dessa forma sendo um instrumento de preservação da memória cultural. Neste sentido vamos nos deter nos túmulos que celebram a preservação da memória particular/coletiva do morto.

O conceito de identidade é definido especialmente, pela antropologia, onde a idéia de que a construção da identidade é impulsionada pela necessidade de se fazer parte de um grupo gerando um sentimento de pertencimento. Este seria um sentimento calcado na diferença: tu te vêes diferente, enquanto te relacionas com o outro. Conforme Brandão nos elucidada:

As identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro, por se ter de estar em contato, por ser obrigado a se opor, a dominar ou ser

dominado, a tornar-se mais ou menos livre, o poder ou não construir por conta própria o seu mundo de símbolos e, no seu interior, aqueles que qualificam e identificam a pessoa, o grupo, a minoria, a raça, o povo. Identidades são, mais do que isto, não apenas o produto do inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença (1986, p.42-3).

Os cemitérios preservam a identidade no momento em que visualizamos que as diferenciações sociais são evidenciadas, pois conforme Bellomo:

Os grandes monumentos são destinados aos elementos destacados dos grupos dominantes enquanto a classe média vai para as catacumbas modestamente decoradas, ou seja, em determinados períodos os cemitérios das nossas cidades refletem a estratificação social” (2000, p.51).

Também julgamos que na sociedade atual, a construção de imponentes obras funerárias deixou de ser objeto de maiores preocupações da família. Até meados da década de 50, túmulos requintados indicavam status social (BELLOMO, 1988, p. 19) A partir daí, a sociedade encontrou novas formas de demonstrar a riqueza, como por exemplo através da aquisição de automóveis de alto valor de mercado.

Com o consumismo e a agitação do dia-a-dia, diminuiu-se a preocupação com a fabricação e manutenção de grandes túmulos, que consomem grande quantidade de tempo e dinheiro. Hoje notamos uma valorização do plano urbano dos novos cemitérios,⁴ que contém salas confortáveis, jardins, floriculturas, restaurantes, entre outras comodidades.

Podemos atribuir esta despreocupação com a produção de grandes obras funerárias como uma manifestação da chamada “cegueira da morte” nas palavras de Edgar Morin: *“Fazemos de conta que a morte não existe, pois a vida cotidiana é pouco marcada pela morte”* (1997, p.63). A não ser, é claro, quando assistimos o telejornal noturno.

O homem ao se deparar com a finitude da vida reage basicamente de duas maneiras distintas: com a negação ou a aceitação da morte terrena (Steyer, 2000, p. 74). A reação mais comum é a de negação do fato, pela qual a família do morto expressa seus sentimentos de revolta com o fim da vida através de inscrições, fotografias e objetos colocados nos túmulos que relembram a vida terrena. A aceitação da morte terrena aparece através de demonstrações de fé e de homenagens e saudações à vida do defunto.

Desse modo, os túmulos expressam uma idéia ou conceito do mundo dos vivos sobre o mundo dos mortos. Nesse sentido, também, eles podem ser considerados como objetos que

⁴ Em contrapartida, alguns cemitérios antigos estão sendo demolidos e tendo suas obras retiradas para construção de estacionamentos, crematórios, entre outros, como acontece com o Cemitério São José II, em Porto Alegre.

representam a identidade cultural de uma determinada região em uma época específica, sob ponto de vista particular ou público.

De acordo com Eclea Bosi, em *Memória e sociedade*, lembrar significa aflorar o passado, combinando com o processo corporal e presente da percepção, misturar dados imediatos com lembranças. A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo atual das representações. A autora ainda declara que “*cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que muda conforme o lugar que algo ocupa e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios*” (1987, p.42).

Já Maurice Halbwachs destaca que pela memória o passado vem à tona, misturando-se com as percepções imediatas, deslocando-as, ocupando todo o espaço da consciência. Afirma também que a natureza da lembrança é social e que ela nos aparece por efeito de várias séries de pensamentos coletivos emaranhadas, e se não podemos atribuí-las exclusivamente a estes, ela se torna independente, mas necessita de um apoio por si só para se sustentar.

Para Halbwachs, uma questão fundamental acerca da *memória coletiva*, enquanto fato social seria a sua ancoragem para cada indivíduo. Os homens não só estabelecem elos entre o passado e presente, mas também entre as diversas concepções individuais acerca do passado. Para se ter *uma memória coletiva* é preciso interligar as diversas memórias dos indivíduos que fazem parte do grupo identificado como proprietário daquela memória (1990, p.43).

Jean-Pierre Vernant (1973, p 28) procurou demonstrar o quanto a memória, em seu sentido original entre os gregos, apontava para outras direções que não as que são concebidas no mundo contemporâneo. Pela memória, reconstruímos nosso elo com o mundo, com nossa origem, e menos com uma temporalidade. A memória seria matéria menos de uma cronologia e mais de uma cosmogonia. Memória e esquecimento seriam fontes nas quais tanto homens quanto deuses haveriam de beber, sendo a segunda marcadamente uma entrada para o “inferno”, para a não superação, e a primeira uma maneira de garantir o tempo cíclico, um caráter mítico em relação ao pertencimento ao mundo desde sempre.

Portanto, podemos definir que a memória construída no presente, a partir de demandas dadas por este e não necessariamente pelo passado em si, pode ser pensada como fator fundamental para a construção de pertencimentos sociais, aos mais diversos níveis associativos. De certa forma, a busca do controle sobre a memória institui uma identidade para o agente social nela envolvido. Assim o cemitério passa a ser um agente de manutenção de memórias que constroem uma identidade cultural.

Entendemos que as expressões funerárias são intimamente ligadas à preservação da memória individual/coletiva, sendo assim importantes objetos de estudo. Muitas obras funerárias são monumentos, e de acordo com Le Goff, a memória coletiva é aplicada a dois tipos de materiais: os documentos e os monumentos. Os monumentos são heranças do passado e os documentos do historiador. Para a História o monumento, por ser um tipo de documento que reflete a memória, é uma rica fonte de informação. Trataremos as representações funerárias como monumentos, ou seja, como objetos que nos remete à heranças do passado. A própria origem da palavra monumento já representa o sentido de memória:

A palavra latina monumentum remete para a raiz indo-européia men, que exprime uma das funções essenciais do espírito (mens), a memória (menini). O verbo monere significa “fazer recordar”, de onde “avisar”, “iluminar”, “instruir”. O monumentum é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. (...) Mas desde a Antiguidade romana o monumentum tende a especializar-se em dois sentidos: 1) uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura: arco do triunfo, coluna, troféu, pórtico, etc; 2) um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte. (1994, p.535).

Assim, desde a sua origem, o sepulcro pode ser considerado um monumento, portanto memória. Estudá-los significa interpretar o contexto em que estão inseridos. Assim, o cemitério é considerado também como lugar de memória onde são erguidos túmulos que portam significados que representam a expressão de sentimentos individuais ou públicos.

Esta idéia está presente nos documentos criados para a construção da memória nacional. E o documento, como diz Le Goff, não é alguma coisa que fica por conta do passado. É produto da sociedade que o fabricou, segundo relações de força, onde mais uma vez se apresenta a questão do poder (1994, p.545).

Neste sentido podemos definir que a expressão da memória nos cemitérios se dá através de símbolos, observado em diferentes formas, encontrados nos túmulos, sendo as mais usuais:

- 1) Os epitáfios – inscrições feitas de diversas formas (esculpidas, pintadas, grafadas ou coladas nas lápides), que expressam uma ou mais idéias ou conceitos do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, neste sentido pode ser considerado como um objeto que representa a identidade cultural de uma determinada região em uma determinada época, indicando um ponto de vista particular ou público;

2) As esculturas – As obras escultóricas contidas nos cemitérios apresentam diversos temas, sendo que em geral a temática predominante é a religiosa. Encontramos crucifixos, santos, símbolos diversos e alegorias. As temáticas invariavelmente refletem o gosto de uma época, pois encerram em si uma iconografia repleta de representações estereotipadas, como reflexo de uma atmosfera coletiva (Borges, 2002, p.162).

Estes sistemas de símbolos fortalecem a representação da identidade cultural fortalecendo a construção de uma memória individual/coletiva. Conforme Pierre Nora⁵, a *memória*, que tradicionalmente conferia às sociedades suas identidades sociais, teria sido “seqüestrada pela história”, sendo que a primeira seria “a vida”, e a segunda sempre uma “construção problemática e incompleta do que já não existe”. O historiador tenderia ao universal, enquanto o cuidado com a memória remeteria ao concreto, ao que se vincula espacialmente à determinada realidade. A História, segundo o autor, vai transformar a memória em objeto de uma “história possível”.

Por isso, segundo Nora, será preciso criar lugares de memória para que a memória exista em algum lugar. Por isso é preciso pensar a institucionalização dos lugares de memória como um entrecruzar de dois movimentos: de um lado, uma transformação em termos de reflexão por parte da História; de outro, o fim de uma tradição de memória. O lugar de memória é, portanto, um marco de transição entre dois eixos. Em suas dimensões concretas, tais lugares vão remeter a museus, arquivos, cemitérios, tratados, entre outros signos de rememoração. Assim, no momento em que uma tradição da memória enquanto processo experimentado e vivenciado coletivamente começa a se esvaír, é preciso criar marcos para ancorar essa nova memória (Nora, 1988, p.83).

Assim, a história institucionaliza e oficializa a memória e, conforme Nora, já não produzimos mais memória, mas história mesmo. Ela requer indícios, vestígios, não basta mais ser um lembrar pela palavra, é preciso o dado concreto do registro. Daí, para Nora, a obsessão contemporânea pelo arquivo. A partir da concepção de Nora de que os *lugares de memória* podem ser pensados nos três sentidos da palavra, ou seja, tanto material, quanto simbólico e funcional, podemos considerar os meios de comunicação de massa como *lugares de memória* da sociedade contemporânea. Mais precisamente: seriam eles com certeza espaços privilegiados no arquivamento e produção da memória contemporânea.

⁵ NORA, Pierre. O retorno do fato”. In: LE GOFF, J. e NORA, P. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

Os cemitérios para o historiador devem ser pensados como lugares de memória, pois ao focar o ato de “lembrar o morto” envolvendo um ritual coletivo a sociedade expõe relatos de personalidades que desempenham um duplo papel na construção póstuma: de um lado, servem para demonstrar a perenidade do morto e de sua obra e, de outro, servem para atualizar o valor simbólico de vivos e mortos. Essa “*construção*” das personalidades é realizada através da representação das mesmas por epitáfios, fotografias e esculturas, contendo muitas vezes significados simbólicos ligados em sua maioria às confessionalidades das comunidades na qual se encontram.

Muitas expressões simbólicas contidas nos cemitérios são iconográficas, representando a história do sentimento religioso. Esses sistemas de símbolos expressam identidades coletivas que estão diretamente associadas ao contexto histórico de determinadas regiões. Para Áries, a visita ao cemitério foi e ainda é o grande ato permanente da religião. Aqueles que não vão à igreja vão ao cemitério, aonde evocam o morto e cultivam sua lembrança. (Áries, 1987, p. 75) A análise das representações culturais coletivas levou a diversificação das fontes, pois os elementos iconográficos têm uma importância tão grande quanto o discurso formal, como afirma Vovelle: *De certo modo, a indagação sobre o popular levou à diversificação de recursos, relativizando o primado do escrito e valorizando outras fontes, tais como o documento oral e a iconografia* (1997, p. 17).

Desse modo, o cemitério passa a ser uma fonte rica de elementos que testemunham, relatam e contribuem para construir o contexto de determinadas sociedades, contextualizadas em um espaço-tempo. As imagens e escritos lá representadas são um reflexo das representações coletivas diante das diferentes manifestações sociais, culturais e políticas do mundo dos vivos. Essa ideia é confirmada por Fernando Catroga:

Para representar o seu papel, o cenário cemiterial tinha de ser predominantemente simbólico. Todavia, esta verificação tem de ser interpretada com cautelas. É que, nesta trama, a função metafísica está intimamente colada às suas implicações sociais [...]. (1999, p. 112).

Conforme Vovelle (1997, p.339), houve na Europa uma idade de ouro do cemitério, pois durante quase um século, de 1830 a 1920, a cidade dos mortos foi terreno de surpreendente proliferação das produções do imaginário coletivo: a arquitetura e a estatuária refletiram profusamente a intensidade do investimento coletivo no cemitério. Entre 1860 e 1930: foi a época da proliferação dos jazigos perpétuos, quando também, “*a família burguesa,*

em filas cerradas, se aglomerou dentro desse hábitat póstumo; época das capelas e monumentos funerários” (1997, p.328).

Este sentimento de preservação da memória através das representações funerárias é observado em Portugal a partir da segunda metade do século XIX, onde em 1868 é lançada em Lisboa uma revista dedicada à preservação da memória dos falecidos, a “*Revista dos Monumentos Sepulchraes*”⁶ Conforme trecho citado por Batista:

O túmulo é o cofre em que se arrecadam as preciosas cinzas do heroe, do benemérito da pátria, do sempre chorado chefe de família etc; enquanto que o monumento ostensivo, formado de magestoso pedestal de mármore sobre o qual compêa a imponente estatua de bronze, que representa o heroe que a vaidade dos homens pretende legar aos vindouros, não passa de um mero capricho. (*Revista dos Monumentos Sepulchraes*, 1868, p. 3. in: Batista, 2002, p.62).

Portanto, os túmulos traduzem de maneira muito mais sugestiva, seu reflexo no imaginário coletivo do grupo, a começar pelo que a propósito disso era percebido e condicionado segundo o espírito da época.

Ao estudar os cemitérios, devemos problematizar o lugar reservado aos mortos e pensar sobre os múltiplos olhares que os vivos fazem sobre este espaço, pois a transmissão das culturas bem como suas observações sobre as representações da morte reflete modos de pensar e de agir. Neste sentido, as palavras de Henrique Batista nos revelam os diferentes aspectos que podem ser analisados:

Não existe um único modelo de apresentar a morte, pois as atitudes diante da finitude não são as mesmas. E tal não se dá nem mesmo entre os membros de uma mesma camada social, quanto mais entre grupos socialmente opostos (Batista, 2002, p.12).

Com a criação dos cemitérios fora dos espaços religiosos (igrejas) os túmulos passam a representar a lembrança e marca a identidade do morto, já que aparece junto ao nome símbolos religiosos e inscrições que relatam passagens da vida ou mensagens religiosas. Neste sentido começa o chamado “*culto aos mortos*”. (Ariès, 2003, p.73) A partir do século XVII se observa uma maior preocupação em localizar a sepultura, tendência essa que reforça o sentimento de culto da memória.

Assim, segundo Ariès (2003, p.76), o culto assume um caráter privado, pois se realiza sobre a memória de um ente falecido, mas também assume um caráter público, pois os

⁶ Essa informação está contida na obra de Henrique Sérgio Batista, Assim na Morte como na Vida: Arte e Sociedade no Cemitério São João Batista (1866 – 1915).

cemitérios são projetados, a partir do século XVIII como grandes parques, organizados para a visita familiar e como fonte de veneração de homens ilustres, sendo “museus ao céu aberto”.

Desse modo, os mortos passam a ter uma importância significativa, pois servem de modelo para os vivos, sendo necessários para a manutenção da idéia de imortalidade dos feitos grandiosos. Os cemitérios passam então a concepção de que o túmulo é a morada dos mortos e como tal deveria reproduzir a morada dos vivos, pois: *A última residência era freqüentemente ligada à maneira de praticar a vida pelos povos a que o defunto pertenceu.* (Deffontaines apud Bellomo, 1988, p.18).

Conclusão

Concluimos nossas considerações reafirmando Bellomo, “*os cemitérios são uma das fontes escritas e não-escritas mais ricas que o historiador tem ao seu dispor para conhecer uma região*” (2000, p. 18).

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Thiago Nicolau de. *Túmulos Celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889 – 1930)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- ARIES, Philippe. *EL Hombre Ante la Muerte*. Madri: Taurus Ediciones, 1987.
- BACZKO, Bronislaw. Imigração Social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985 (vol.5: Antropos-homem, p. 296-332)
- BELLOMO, Harry R.(org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.
- BELLOMO, Harry R. *A Estatuária Funerária em Porto Alegre (1900 -1950)*. 1988. 204f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.
- BORGES, Maria Elizia. *Arte funerária no Brasil (1890-1930) ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto = Funerary Art in Brazil (1890-1930): italian marble carver craft in Ribeirão preto*. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2002.
- BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz - Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória – Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

NORA, Pierre. O retorno do fato”. In: LE GOFF, J. e NORA, P. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

POLLACK, Michael. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, 5 (10). Rio de Janeiro: 1992.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 33-54.

RIGO, Kate Fabiani. *Maristas Franceses em Redutos Alemães: Reação Germanista frente à Pedagogia Francesa aplicada pelos irmãos no RS*. Porto Alegre: PUCRS, 2003. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Haike Roselane Kleber da. *A Trajetória de uma Liderança Étnica: J. Aloys Friederichs (1968 – 1950)*. Tese (Doutorado) – UFRGS, Porto Alegre, 2005.

STEYER, Fábio Augusto. Representações e Manifestações Antropológicas da Morte em Alguns Cemitérios do Rio Grande do Sul. In: In: BELLOMO, Harry R.(org.) *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2000.

VERNANT, J. P. Aspectos míticos da memória e do tempo. In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel/Edusp, 1973.

VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e incertezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

O AMOR E A ARTE VENCEM A MORTE – UMA ANÁLISE TEOLÓGICA D’O CEGO ESTRELINHO DE MIA COUTO.

*Vera Lúcia de Castro**

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar teologicamente o conto *O cego Estrelinho* de Mia Couto. O autor chega a beirar um *messianismo* em algumas de suas narrativas. Neste conto, quero destacar para a interface Teologia e Literatura os seguintes aspectos: 1) a inversão da vida como possibilidade de encontrar o novo, por exemplo, encontrar vida, onde se vê apenas morte (referindo-me, inclusive, ao contexto de pós-guerra de Moçambique); 2) a criação do mundo por meio da linguagem, pelo personagem Gigito; 3) a criação dos neologismos representando uma nova linguagem para um novo mundo; 4) a celebração da vida: o Amor e a Arte como vencedores da morte. Essa leitura fundamenta-se em conceitos teológicos sobre cultura do teólogo Paul Tillich, em conceitos filosóficos/literários de Walter Benjamin, em dois teóricos da narrativa/conto: Júlio Cortázar e Ricardo Piglia, no conceito de poesia do formalista Russo V. Shklovski, e nos textos bíblicos citados.

Palavras-chave: Literatura, Teologia, Mia Couto, Escatologia e Linguagem.

Introdução

Mia Couto é um escritor moçambicano, atualmente vive em Beira, cidade de Moçambique, é biólogo por profissão. Durante as guerras pela libertação de Moçambique e, posteriormente, na guerra civil, Mia Couto participou ativamente, lutando pelo seu povo moçambicano. É profundo admirador da cultura brasileira, seu desejo era escrever tão bem quanto Guimarães Rosa, segundo as próprias palavras. Parece que o sonho do escritor se realizou. Podemos ver isso, ao nos deleitarmos com a leitura de sua obra.

“O cego Estrelinho” é a história de um cego cujo guia, Gigito Efraim, descreve-lhe o mundo de forma bonita, maravilhosa e distante da realidade. O mundo criado por Gigito é maravilhoso. O cego, por sua vez, acredita e confia em todas as descrições do guia. Até que chega o dia em que Gigito é levado para a guerra, e Estrelinho fica sozinho, porém, com uma promessa de Gigito, a de que mandaria sua irmã, Infelizmina, para ser a nova guia.

A moça vem e efetivamente se torna guia de Estrelinho. Mas ela não descreve o mundo maravilhoso, como fazia seu irmão. Desiludido pela nova “visão” de mundo, o cego se deprime, mas é amparado pelo amor de Infelizmina que se entrega a ele.

* Mestranda em Linguagens da Religião UMESp – Brasil. vera@distopia.com.

Com a morte de Gigito na guerra, Infelizmina fica deprimida, à beira da morte. Estrelinho, então, começa a lhe descrever o mundo maravilhoso, como fazia Gigito, propondo ser-lhe o guia, a partir daquele momento.

1 A inversão

“Por que buscais entre os mortos ao que vive?”

A chave para se entrar neste conto é a *inversão*. Podemos perceber que o autor inicia a narrativa de forma tensa, carregada de significações que são entradas para um possível entendimento e deleite do leitor.

O título “O cego Estrelinho” é paradoxal. Quando pensamos em um cego, jamais vemos nele a possibilidade de conduzir, mas sim de ser conduzido; ou de guiar, mas sim de ser guiado. No entanto, o nome “Estrelinho” remete-nos a estrela, aquela que guia. Com o desenrolar da narrativa, vemos que este título traz em si, de forma condensada, todo o enredo, quando percebemos que a temática é a possibilidade de que um cego conduza, invertendo-se os papéis.

Aqui, inicia-se a proposta de inversão do autor, que permeará a totalidade da narrativa. Na frase “O cego Estrelinho era pessoa de nenhuma vez.” temos um exemplo desta inversão na superfície do texto. Ou seja, a forma comum de se iniciar um conto é “*Era uma vez...*”. Mas, aqui, há outra proposta, é como se o narrador dissesse: *Não era nenhuma vez...* E, desta forma, a narrativa vai se construindo, dando, ao leitor, pistas que intensificam o conceito desta inversão ou de desconstrução, mostrando a necessidade de que seja assim para se enxergar possibilidades de vida num contexto de morte.

Esta proposta de inversão concretiza-se ao final do conto, quando Estrelinho convida Infelizmina para que se deixe guiar por ele:

- *“Isso tudo, Estrelinho? Isso tudo existe aonde?”*

E o cego, em decisão de passo e estrada, lhe respondeu:

- *Venha, eu vou-lhe mostrar o caminho!”* (p. 33)

A estrutura circular do conto é dada pelo início que se liga ao final da narrativa, da seguinte forma: a primeira frase “O cego estrelinho era pessoa de nenhuma vez” ata-se à última frase, quando o cego diz: “*venha, eu vou-lhe mostrar o caminho*”; ou seja, o cego jamais poderia guiar alguém, mas trata-se do “cego Estrelinho”. O seu nome é o primeiro

indício de que se trata de algo especial. Com a compreensão da fábula, podemos perceber que em vários momentos, o autor não faz diferenciação entre os cegos e os videntes, para ele, somos todos cegos e somos todos capazes de ver. Esta é a circularidade da narrativa que se fecha, e dá o aspecto de verossimilhança à obra, apontando para além da realidade descrita no conto, como nos explica Cortazar (1993), quando compara o conto a uma fotografia.

A possibilidade de encontrar vida onde comumente só se encontra morte é outra possibilidade de leitura da *inversão* que pode ser analisada teologicamente. Este fato dialoga com o texto bíblico dos Evangelhos, no episódio da ressurreição, quando as mulheres chegam de madrugada ao túmulo de Jesus:

E aconteceu que, perplexas a esse respeito (o túmulo vazio), apareceram-lhes dois varões com vestes resplandcentes. Estando elas possuídas de temor, baixando os olhos para o chão, eles lhes falaram: Por que buscais entre os mortos ao que vive? Ele não está aqui, mas ressuscitou. Lembrai-vos de como vos preveniu, estando ainda na Galiléia (Lc 24. 4-6).

As mulheres numa atitude de amor e de carinho vão ao sepulcro buscar vida, mesmo que essa atitude de buscar vida não seja consciente, mas é assim que os anjos dizem. Da mesma forma, o escritor Mia Couto propõe que se busque vida em um contexto de morte. Assim teríamos: que se busque luz na cegueira, que se deixe guiar pelo cego, que se veja beleza no meio da destruição.

2 A criação do mundo através da linguagem

“E disse Deus, haja luz. E houve luz”

Que maravilhação esse mundo. Me conte tudo, Gigitto! (p.29). O que Gigitto faz é criar o mundo através da linguagem do narrar. Como em *“Gigitinho, porém, o que descrevia era o que não havia. O mundo que ele minuciava eram fantasias e rendilhados (...) A mão do guia era , afinal, o manuscrito da mentira. (...) O condutor falava pela ponta dos dedos.”* Aqui, é possível se perceber que o guia descreve com palavras cuja força assemelha-se a das mãos. A narrativa do guia é especial, na medida em que se faz com palavras tão concretas quanto o ato das mãos com o qual se constrói um mundo. Confirmamos essa hipótese, observando a criação do neologismo – *maravilhação*, ou seja, a ação de Gigitto, no ato de criação de um mundo, por meio da linguagem é que maravilhava o cego. Se não fosse assim, o narrador não faria menção das mãos para explicar as falas do guia.

As referências às mãos são carregadas de significação. Em:

A mão de Gigito conduziu o desvistado por tempos e idades. Aquela mão era repartidamente comum, extensão de um no outro, siamensal. (...) Memória de Estrelinho tinha cinco dedos e eram os de Gigito postos, em aperto, na sua própria mão.” [...] Devagaroso e sorrateiro ele (Estrelinho) aninhava sua mão na mão do guia. Só assim adormecia.” (p. 29).

Podemos fazer uma leitura teológica desse aspecto da narrativa, considerando Tillich, em seu conceito de *Kairós*, que aponta para o um novo mundo. *Kairós* seria um momento em que o divino que está no humano se manifesta. E ainda, o teólogo explica sobre a “união teônoma da religião com a cultura” (TILLICH, 1992 p. 88). O personagem Gigito, na medida em que cria um mundo maravilhoso, em meio de uma realidade tão terrível, quanto à da guerra de Moçambique, deve ser considerado como alguém com um dom especial.

Talvez possamos avançar um pouco, se pensarmos que a criação de Gigito é feita através das palavras, do dizer, assemelhando-se ao modo de criar divino. Outro aspecto é que Gigito criava esse mundo também para si, pois “estava como S. Tomé: via para não crer”. Ou seja, a visão real do mundo angustiava Gigito, a ponto de em alguns momentos do conto, Gigito colocar-se como um aspirante à cegueira. Então a criação de um mundo maravilhoso seria uma forma de salvação para ambos.

A partir dessa análise, concluímos do ponto de vista teológico/ literário ou literário/teológico a *união teônoma da religião com a cultura* de que nos fala Tillich. Porque Mia Couto, no seu momento de criação literária, deixa se manifestar o divino que está em seu humano, criação esta concretizada no personagem Gigito. Gigito fala ao coração de Estrelinho e o faz ver um mundo maravilhoso, fala ao coração de qualquer moçambicano que lê o conto e o faz ver a possibilidade de um mundo melhor e fala ao coração de qualquer outro leitor, nós, por exemplo, que não somos moçambicanos, e nos faz ver a possibilidade de um mundo maravilhoso. Isso é criação literária, isso é criação, isso é manifestação divina.

3 A criação de neologismos

No princípio era o verbo...e o verbo era Deus.

A criação de neologismos efetiva o poder de uma nova linguagem para nomear uma nova vida. Sobre a palavra criadora e sobre a palavra criativa podemos dizer que a primeira cria e a segunda é criada. O poder de criação da palavra está na sua potencialidade de significações, então se a palavra criadora for criativa, maior será o seu poder de criação.

O autor, ao criar neologismos, mostra-nos a necessidade de palavras novas para se criar ou nomear situações novas, totalmente impensadas, talvez numa evocação do sagrado,

ou até de clamor para algo maior, numa tentativa fervorosa e desesperada de encontrar respostas onde ele não vê possibilidades. “Do mesmo modo também o Espírito nos ajuda na fraqueza; porque não sabemos o que havemos de pedir como convém, mas o Espírito mesmo intercede por nós com gemidos inexprimíveis.” (Rom. 8.26). A narrativa nos dá indícios para interpretar os neologismos como aproximações de *gemidos inexprimíveis*. O autor faz isso, na tentativa de criar realidades totalmente novas, impensadas por qualquer razão humana, diante, por exemplo, das calamidades de um pós-guerra, se nos referirmos especificamente ao contexto moçambicano. Ou seja, diante de uma situação insana, não há o que se esperar de um léxico organizado racionalmente.

Assim, pode-se observar, no trecho “sua história poderia ser contada e descontada”, esta última palavra, inserida em um contexto diferente daquele que comumente se usa, condensa uma significação a mais, pois quando propõe *descontar* uma história, novamente, temos a idéia de inversão da realidade. O mesmo acontece em *desvistado*. O prefixo *des* que significa negação, afixado a forma verbal *vistado* que não existe nesta acepção, inova, cria no leitor o efeito de *estranhamento*¹, contribuindo para uma nova visão da realidade. E assim, em todos os casos de neologismos que aparecem nesta narrativa: *maravilhação*, *desbengale-se*, *escurezas*, *devagaroso*, *sozinhandando*, *inevisível*, *empecilhando*, *Infelizmina*, entre outros.

Também podemos pensar na possibilidade de um léxico desgastado. Ou seja, dominado por forças *heterônomas*, o qual perdeu, ou já havia perdido, sua força *teônoma* inerente à criação da linguagem humana como dádiva divina, quando de sua imposição como língua oficial, como língua portuguesa. O autor diria: essa língua não expressa mais, ou nunca expressou nossos desejos e nossas ansiedades, muito menos o nosso clamor por vida.

Sobre essa complexidade da manifestação da linguagem como força *teônoma*, podemos citar, para melhor esclarecimento, um trecho de Walter Benjamin, em seus escritos *Escritos sobre Mito e Linguagem*:

Para a metafísica da linguagem, essa equiparação entre essência espiritual e essência linguística, a qual só conhece diferenças de grau, produz uma gradação de todo o ser espiritual. Essa gradação, que ocorre no interior da própria essência espiritual, não deixa apreender por nenhuma outra categoria superior, e conduz conseqüentemente a uma gradação de todas as essências tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser, como aqueles familiares à escolástica medieval no que diz respeito às essências espirituais. Mas se essa equiparação entre essência espiritual e essência linguística tem, do ponto de vista de uma teoria da linguagem,

¹ O conceito de Estranhamento foi formulado por V. Shklovski, formalista Russo. Nesse conceito, explica-se que o texto poético (e nesse caso, temos prosa poética) trabalha a palavra de tal forma que ela possa produzir o efeito de estranhamento no leitor, de maneira que ao voltar a olhar para a realidade, ele terá um novo olhar. E essa nova percepção, provavelmente o deixará maravilhado. Segundo Gonçalves e Trindade (2005)

um alcance metafísico tão grande, é porque conduz àquele conceito que sempre voltou a se destacar, por si só, no centro da filosofia da linguagem e que estabeleceu a mais íntima ligação entre esta e a filosofia da religião. Este é o conceito de revelação. (BENJAMIN, 2011 p. 58).

Sob essas perspectivas vê-se a criação de neologismos de Mia Couto, por isso, aproximando-se sua arte do aspecto divino humano, como força de expressão *teônoma* para aqueles que conseguem ver.

4 A celebração da vida: O Amor e Arte vencem a morte

“E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas.”

Quando analisamos a estrutura narrativa do conto, podemos nos apossar do conceito de Piglia, no que se refere à profundidade dessa forma de narrar: *“Todas as histórias do mundo são tecidas com a trama de nossa própria vida. Remotas, obscuras, são mundos paralelos, vidas possíveis, laboratórios onde se experimenta com as paixões pessoais.”* (PIGLIA 2004, p. 104)

Assim, segundo esse teórico, temos três histórias, que se sobrepõem, que se tocam, em alguns aspectos e contribuem para a brevidade e condensação desse gênero. Ou seja, na superfície, está a história do cego, que se sobrepõe à história social de Moçambique, e esta, por sua vez, se sobrepõe à história da condição humana, no que diz respeito à limitação e incapacidade de ver possibilidades de caminhos ou saídas de situações limites.

Sobre esse aspecto da estrutura narrativa pode-se relacioná-lo ao conceito de ação do *incondicional na história* de Tillich, partindo do pressuposto de que cultura e história estão imbricadas nas tramas das nossas vidas.

A relação entre o condicional e o incondicional, tanto no indivíduo como na sociedade, representa ou a abertura do condicionado à presença divina do incondicionado, ou o encerramento do condicionado em si mesmo. A vida finita pode voltar-se para o infinito, mas pode, também, voltar-se para si mesma. Sempre se aceita a manifestação do eterno em determinados momentos da história, que são momentos de *kairós*, a símbolos religiosos ou seculares: a expectativa da implantação do Reino transcendental de Deus, a vinda do milênio de Cristo, a terceira época da história mundial ou o estabelecimento final do estágio de justiça e paz. Todos esses símbolos podem expressar a consciência do *kairós*, não importando as diferenças da consciência histórica que carregam, uma vez que se dão conta da presença de momentos extraordinários no decurso da história. (TILLICH, 1992 p. 73).

No que se refere à história recente de Moçambique, podemos perceber o autor preocupado em revelar a condição humana e civil daquele povo. A situação se coloca terrível, de tal maneira, que é indiferente ser cego ou ser vidente, sempre não haverá caminhos. Porém, essa negatividade se coloca de forma paradoxal, pois de tão terrível que é, chega ao ponto de ser positiva. Se formos todos cegos, então é aproveitar-se desta condição para seguir em frente. A cegueira apresenta-se sob dois ângulos: o negativo e o positivo. No primeiro, as dificuldades são maiores quando se é cego; no segundo, há uma vantagem, que é não ver o quão terrível é ou está o mundo.

Pode-se perceber uma visão escatológica da vida nessa obra de Mia Couto, na medida em que o autor aponta-lhe um sentido, mesmo diante da mais difícil realidade, sua voz aparece como alentadora de uma utopia.

A Morte de Gigito pode ser apontada como a grande via de acesso para que Estrelinho pudesse assumir a "visão" de Gigito. Durante certo tempo Gigito funcionou como um profeta para Estrelinho, dando-lhe visões de como as coisas poderiam ser na visão dele. Não era uma descrição de um cenário real, mas do cenário que Estrelinho precisava, e ele vivencia este cenário quando tem que fazer pela irmã de Gigito, o que Gigito fizera por ele. Estrelinho passa a ser um "pregador" deste cenário escatológico em razão da ausência de Gigito, assim como os apóstolos na ausência de Cristo, falando de sua vinda.

O cenário escatológico não precisa ser necessariamente a descrição das punições, mas das coisas boas que não foram vivenciadas como em apocalipse (Cap. 21):

E vi um novo céu, e uma nova terra. Porque já o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe. E levou-me em espírito a um grande e alto monte, e mostrou-me a grande cidade, a Santa Jerusalém, que de Deus descia do céu. E tinha a glória de Deus; e a sua luz era semelhante a uma pedra preciosíssima, como a pedra de jaspe, como o cristal resplandecente; E os fundamentos do muro da cidade estavam adornados de toda a pedra preciosa. O primeiro fundamento era jaspe; o segundo, safira; o terceiro, calcedônia; o quarto, esmeralda.

Era algo semelhante a isso que Gigito fazia, ele maravilhava Estrelinho com estas coisas que existiam além da visão comum, que só eram vistas pela "Fé", como a certeza das coisas que se esperam (escatológicas). A escatologia oferece acima de tudo uma esperança de que a vida tem um sentido, mesmo que não sejam nesta vida. E na outra vida, que Gigito ainda fala na boca de Estrelinho. Ele preparou o caminho no coração de Estrelinho, mostrando um cenário onde as angústias poderiam ser esquecidas, onde as faltas deixariam de existir, porque no cenário de Gigito havia completude, o que não existia no mundo real, dessa

forma Gigito convidava Estrelinho a viver esta completude, mas ele só pode fazê-lo quando Gigito não estava mais lá.

Com os apóstolos foi assim também, quando Cristo não estava mais lá é que eles passaram a falar de como seria este lugar maravilhoso que Cristo está preparando para os seus.

Foi um cenário semelhante que Gigito fazia Estrelinho vivenciar, mas lhe faltava a ausência para iniciá-lo na visão. Foi a ausência de Gigito que fez Estrelinho resgatar toda aquela revelação que tanto lhe fizera bem. O relato de Gigito que agora é o relato de Estrelinho apontava para um lugar maravilhoso, outra geografia, outro ecossistema, que tinha um objetivo, dar completude, acolher “E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas.” (Apo. 21.4).

Considerações finais

Relacionando conceitos literários e teológicos desta narrativa, pode-se dizer que seus temas amalgamados intensificam-se em beleza e plenitude. Assim temos a criação/Arte, partícula divina, sopro divino dado ao humano, *criado à semelhança de Deus*. A capacidade de narrativa que cria mundos presentes no Antigo e no Novo Testamentos confirma o narrar como forma de aproximação do divino e de legitimação da nossa existência.

Nosso Evangelho é narrativo, assim como nossas celebrações religiosas, onde há relatos da ação do amor de Deus na vida das pessoas. Contar, que como *um fio de missangas*² invisível em um colar de contas, constrói a base da vida espiritual sustentadora da material. Nossa vida sustenta-se nas narrativas, onde figuramos como personagens ora sendo um, ora nos identificando com outros.

Nas palavras de Antônio Magalhães:

A literatura assume papel importante, para a teologia, porque preserva um quadro narrativo da experiência e da história humana. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que as narrativas têm a função de sustentar a identidade moral particular das comunidades religiosas ou seculares por meio do recontar de suas histórias e seus pensamentos tradicionais, como estes são desenhados nas escrituras dessas comunidades e outros elementos de formação do pensamento. As narrativas formam e sustentam o *éthos* comunitário. (MAGALHÃES, 2009, p. 218-219).

² Essa expressão é o título de um livro de contos do escritor Mia Couto.

Essa pode ser a história das nossas vidas. O espaço, no conto, é indeterminado. As personagens figuram no mundo, embora essa seja uma história referente a Moçambique, a narrativa transcende esse espaço. Isso é o incondicional de que nos fala Tillich, quando explica o tempo e o espaço na sua *Teologia da Cultura*: “ O Deus do tempo é o Deus da história. Significa, antes de mais nada, que é o Deus que age na história conduzindo-a a seu destino final. A história tem rumo: algo novo vai ser criado nela e por meio dela.” (TILLICH 2009, p. 76), Quem é o cego *Estrelinho*? Pode ser qualquer um de nós que precisa de um guia, de uma voz de amor que nos conduza, mostrando-nos o caminho, e ao fazê-lo, mostramos também a sua beleza.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. (trad.) Suzana Kampff Lages e Ernani Chaves. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2011.

Bíblia Sagrada. Trad. de João Ferreira de Almeida, Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri-SP, 1993

CORTÁZAR, Júlio. *Valise de Cronópio*. São Paulo, Perspectiva, 1993.

COUTO, Mia. *Estórias Abensonhadas*. Lisboa, Editorial Caminho, 2003.

COUTO, Mia. *O fio das missangas*. Lisboa, Editorial Caminho, 2005.

GONÇALVES e TRINDADE. *Teoria da Literatura “ revisitada ”*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MAGALHÃES. Antônio. *Deus do espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 2ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

PIGLIA, Ricardo.(trad.) José Marcos Mariani Macedo. *Formas Breves*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004

TILLICH, Paul. *A Era Protestante* (trad.) Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura* (trad.) Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GT 12: RELIGIÃO E GÊNERO

Coordenadores

Profa. Dra. Anete Roese – PUC Minas, MG
Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza – UMESP, SP
Prof. Doutorando Clóvis Ecco – PUC/GO, GO

Ementa

O GT Religião e Gênero se propõe ser um espaço de diálogo transdisciplinar no campo das Ciências da Religião, articulando áreas como teologia, sociologia, antropologia, história, psicologia e filosofia em perspectiva de gênero. O GT se dedicará à análise teórica feminista de fenômenos, movimentos religiosos e manifestações espirituais do mundo contemporâneo. Objetiva-se acolher estudos e reflexões críticas acerca do papel das religiões/religiosidades/espiritualidades e suas implicações sobre as relações de gênero na sociedade, do lugar dos sexos nas diferentes religiões ao redor do mundo e das experiências que mulheres e homens fazem em terreiros, igrejas, templos, mesquitas, sinagogas, casas de oração e outros espaços de celebração. O GT também prevê propostas que abordem os significados das experiências de libertação no contexto religioso e hermenêuticas críticas de textos sagrados escritos ou orais e seus sentidos para a humanidade.

RELIGIÃO, ESTADO LAICO E AUTODETERMINAÇÃO SEXUAL E REPRODUTIVA DAS MULHERES

*Romi Márcia Bencke**

Resumo

Em um estado laico é presumível que as políticas públicas não sofram influências religiosas. Porém, quando analisamos a saúde sexual e reprodutiva da mulher brasileira percebe-se que a laicidade ao estilo brasileiro vislumbra uma zona de porosidade entre religião e estado. Apesar do conceito de saúde integral da mulher ter sido cunhado nos anos 1980, no caudal de uma longa trajetória de lutas e debates feministas, as pressões religiosas sobre as políticas públicas relativas à saúde sexual e reprodutiva da mulher se fazem presentes. Isso indica que a separação entre Igreja e Estado no Brasil não resultou na privatização do religioso, nem na exclusão mútua entre religião e política. Essa laicidade ao estilo brasileiro, quando tomamos como quadro de análise as políticas de saúde sexual e reprodutiva, deixa a mostra alguns sérios desafios para a saúde pública, entre os quais, os processos de invisibilização e criminalização de mulheres que, por um motivo ou outro, tiveram que interromper uma gravidez. Para debater isso, recorreremos às discussões de Hervieu-Leger, Berger e outros sobre secularização, laicidade e religião, além de focar as formulações de políticas e os bastidores das pressões religiosas.

Palavras-chave: Laicidade. Religião. Políticas Públicas. Mulheres.

Introdução

Desde a Constituição Republicana de 1891, o Brasil assume que a natureza de seu Estado é laica. No entanto, apesar deste princípio estar expresso na Constituição Federal, a relação entre Religião e Estado não deixou de ser caracterizada pela ambiguidade. Até a década de 1980, esta ambiguidade era caracterizada pela relação estreita entre Estado brasileiro e a Igreja Católica Romana. Mas, desde o processo da Constituinte, novas expressões religiosas passaram a exercer lobbies junto ao Estado brasileiro com o objetivo de defender interesses específicos de suas comunidades de fé. A ação dos grupos religiosos junto à esfera pública também se caracteriza na defesa de valores morais específicos, interferindo de maneira direta na garantia de direitos para determinados grupos, como por exemplo mulheres e homossexuais.

* Mestranda em Ciência da Religião, bolsista do POPPG, Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF – romibencke@gmail.com

O objetivo deste artigo é discutir as consequências da porosa laicidade brasileira no tocante à ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. O tema é desenvolvido em três partes.

A primeira apresenta o processo de formação do conceito “autodeterminação sexual e reprodutiva” e a sua transformação em direito humano de mulheres.

A segunda parte, aborda as consequências da porosa laicidade brasileira, procurando identificar a relação ambígua entre religião e política no Brasil e as interferências desta ambiguidade no que diz respeito à ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

Por fim, são descritas e analisadas as principais articulações dos grupos religiosos para impedir a ampliação de políticas públicas que garantam às mulheres o acesso aos seus direitos sexuais e reprodutivos.

1 Autodeterminação sexual e reprodutiva das mulheres – a construção de um direito

Os vários processos de transformação provocados pela modernidade não significaram a superação das desigualdades sociais, econômicas, políticas e sexuais vividas pelas mulheres. A história de luta das mulheres tem significado um constante forjar de revoluções dentro de revoluções. É o que Juliet Mitchell (2006, p. 203), em um artigo que analisou a situação da mulher nas experiências socialistas contemporâneas, identificou como a “mais longa revolução”.

No entanto, mesmo que a asserção acima possa ser considerada verdadeira, é possível concordar com Perrot (1994, p. 49) e Machado (2000, p. 15) de que, se por um lado, a modernização ocorrida, a partir do século XIX, não contribuiu para a libertação substancial das mulheres, por outro, este processo possibilitou, mesmo que de maneira difícil e tensa, a configuração de processos que contribuíram para que as mulheres se mobilizassem e reivindicassem seu *status* de sujeitos e cidadãs. Foi o fortalecimento e a ampliação do individualismo moderno que criou as condições para que as relações de subordinação entre homens e mulheres fossem gradativamente confrontadas e desafiadas, no sentido de afirmar e consolidar os direitos civis, políticos e econômicos das mulheres. (MACHADO, 2000, p. 12).

Ao analisar as consequências da Revolução Francesa, Perrot (2009, p. 14), destaca que, se por um lado, este evento acentuou as fronteiras entre público e privado, valorizou a família e enfatizou a diferença dos papéis sexuais, através da oposição entre homens políticos e mulheres domésticas, por outro, limitou os poderes paternos, reconheceu o divórcio e

proclamou os direitos individuais. Hunt (2009, p. 32) acrescenta que a Revolução Francesa secularizou o matrimônio. Além disto, acrescenta Hunt (2009, p. 32), o debate em torno do divórcio colocou em pauta questões como a “emancipação dos casais infelizes, a liberação das mulheres do despotismo marital e a liberdade de consciência para protestantes e judeus que não proibiam o divórcio”. É justamente na esteira destas contradições entre o tradicionalismo e a modernização que a noção da autodeterminação sexual e reprodutiva das mulheres é construída e identificada como direito.

O ideal democrático-liberal da reivindicação por direitos caracterizou o movimento feminista desde os seus primórdios, assumindo frentes de luta variadas em suas diferentes fases¹.

Por volta dos anos de 1830, entre feministas inglesas, discutiram-se questões relacionadas ao controle de natalidade. Neste contexto, foi utilizado o termo “autodeterminação sexual”. Esta concepção compreendia que cabia às mulheres definir se queriam ou não ter filhos, sugerindo que o controle do corpo deveria ser assumido pelas mulheres. O pano-de-fundo desta discussão era que o controle de natalidade não deveria ser visto apenas sob a perspectiva da emancipação social e política da mulher, mas que deveria considerar a necessidade delas em acessarem informações sobre sexualidade e satisfação sexual. Sob os princípios da igualdade, da autonomia pessoal e integridade corporal se reivindicava que fossem consideradas sujeitos com liberdade para planejar e organizar suas vidas.

O livro “O segundo Sexo” de Simon de Beauvoir, em 1949, contribui de maneira fundamental para confrontar as estruturas de plausibilidades² tradicionais, por ter formulado

¹ O desenvolvimento histórico do movimento feminista é, geralmente, classificado em três ondas ou fases. A primeira onda é o Movimento Liberal de luta das mulheres. Fase em que se reivindicava a igualdade de direitos civis, políticos e educacionais. Merece destaque especial, neste primeira fase, o movimento sufragista. A segunda onda é localizada nas décadas de 1960 a 1970, período marcado pela discussão levantada por feministas norte-americanas e francesas. As primeiras destacavam a urgência de denunciar a opressão masculina sobre as mulheres e a luta pela igualdade. As segundas, enfatizavam a importância da valorização das diferenças entre homens e mulheres. As propostas feministas que destacavam a igualdade foram conhecidas como “feminismo da igualdade”, enquanto as propostas que destacavam as diferenças foram denominadas de “feminismo da diferença”. A partir destas duas vertentes, introduz-se no debate feminista as concepções de equidade e paridade. A Terceira onda surge na década de 1980, a partir das influências do pensamento pós-estruturalista, em especial de Foucault e Derrida. Tornam-se relevantes os temas das diferenças, da subjetividade e da singularidade das experiências. Enfatizam-se os estudos das relações de gênero.

² Segundo Peter Berger, a realidade subjetiva depende de estruturas específicas de plausibilidade. Estas estruturas são a base social que confirmam a identidade na qual o indivíduo se autorreconhece. Esta autoidentificação precisa, necessariamente de um meio que a confirme. Estes meios são os aparelhos de conversação, cuja função é manter, modificar ou reconstruir a realidade subjetiva do sujeito. Por exemplo, um homem que se autoidentifica como superior à mulher e, portanto, com poder de dominá-la e subjuga-la irá manter esta autoidentificação através da interação e vinculação com grupos de referência que confirmem esta visão. (BERGER, 2012, 196, 198.)

críticas voltadas ao controle do corpo e por ter elaborado os primeiros conceitos relacionados à apropriação ou “reapropriação” do corpo pelas mulheres. Neste livro, a autora criticou o determinismo biológico e o destino divino, compreendidos como determinantes para a procriação como função social das mulheres. O papel da maternidade foi questionado. Também foram apresentadas teses sobre liberdade sexual, liberação da prática de contracepção e do aborto. As questões que eram reconhecidas como sendo do âmbito privado começavam a ser politizadas.

O desenvolvimento da compreensão da autodeterminação sexual e reprodutiva provocou o que Berger (1985, p. 95) chama de dissonâncias cognitivas³. Isto significa que as novas compreensões elaboradas em torno da função social da mulher confrontaram os universos simbólicos que regiam e davam sentido a uma das principais instituições sociais, a família. A construção humana de família reflete a “estrutura do cosmos” (Berger, 1985, p. 47), neste sentido, os papéis familiares específicos atribuídos ao homem e à mulher são investidos de eternidade, não passíveis de mudança. A autoridade e solicitude paternas, por exemplo, imitam a autoridade e solicitude dos deuses (BERGER, 1985, p. 51). A família, ao longo da história, tem sido o espaço privilegiado de “reprodução da dominação e da visão masculinas” (BORDIEU, 2007, p. 103).

A religião, por sua vez, regulou e legitimou este pensamento, desempenhando seu papel de “monopólio de legitimação última da vida social e coletiva”. (BERGER, 1985, p. 147). Nas palavras de Bordieu (2007, p. 103), a “Igreja inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e, principalmente, pelo dogma da inata inferioridade das mulheres”.

A chamada revolução sexual, ocorrida nos anos de 1960, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, contribuiu para fortalecer e expandir a noção da autodeterminação sexual e reprodutiva. As lutas pelo acesso à contracepção e pelo direito foram ampliadas, tendo como suporte o discurso da opção pela maternidade, separando efetivamente a sexualidade da reprodução. Eclodiram os debates dos temas como maternidade, as relações matrimônios no espaço doméstico e a violência contra a mulher. Popularizou-se o emblema de que “o pessoal é também político” (SCAVONE, 2004, p. 29).

Inicialmente a ideia de autodeterminação sexual e reprodutiva foi vinculada à saúde. Nos anos de 1980, detalhou-se o conceito da saúde reprodutiva das mulheres, envolvendo

³ A dissonâncias cognitivas, segundo Berger, ocorrem quando, dentro de um mesmo universo simbólico, surgem minorias dissidentes que desestabilizam a realidade que é tida como a oficial.

todas as perspectivas relacionadas à reprodução: contracepção, aborto, pré-natal, parto, câncer de mama e colo de útero, DST'S, gravidez na adolescência entre outros.

Posteriormente, duas Conferências Mundiais realizadas pela ONU, contribuíram para o processo de ampliação do conceito de autodeterminação sexual e reprodutiva.

Em 1994, ocorreu na cidade do Cairo a Conferência Mundial sobre População e Desenvolvimento. Nesta Conferência, o Brasil assumiu o compromisso de assegurar às mulheres o controle sobre a sua fecundidade. Neste contexto, o país reconheceu o aborto como um dos graves problemas de saúde pública. O parágrafo 73 do texto final desta Conferência expressa que direitos humanos sexuais e reprodutivos significam o reconhecimento do direito básico das pessoas decidirem de maneira livre e responsável, com base em informações seguras, sobre o número e espaçamento de filhos. Ter direito sexual e reprodutivo assegurado significa também, conforme este documento, ter o direito de tomar decisões sobre reprodução livremente, sem discriminação, coerção ou violência (LIMA e RODRIGUES, 2012 p. 05)

Esta Conferência é reconhecida como um marco histórico com respeito aos direitos sexuais e reprodutivos, por ter possibilitado a formulação e aprovação do Programa do Cairo, que declarou que “a saúde reprodutiva implica a capacidade de desfrutar de uma vida sexual satisfatória e sem riscos” (RIOS, apud LIMA e RODRIGUES, 2012, p. 6).

A segunda foi IV Conferencia Mundial da Mulher, realizada em Pequim, em 1995, onde o governo brasileiro se comprometeu em garantir o direito ao sexo sem fim reprodutivo, além de rever a legislação que pune as mulheres que optaram por interromper uma gravidez (LOREA, 2006, p. 190)

O fortalecimento do individualismo moderno, o acesso amplo à educação, um melhor desenvolvimento socioeconômico e, em especial, a secularização foram fatores relevantes para que os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres fossem garantidos por meio de políticas públicas em muitos países, em especial na Europa, Estados Unidos e, na América Latina, Cuba.

Os compromissos assumidos pelo Brasil nestas Conferências não significaram a garantia de que Programas de políticas públicas voltadas para os direitos sexuais e reprodutivos fossem implementados de maneira coerente com estas plataformas. Um dos fatores que contribui para a não efetivação destes Programas é a intervenção de grupos com interesses religiosos na esfera pública, principalmente nos debates em torno da descriminalização do aborto, indicando que a separação entre Religião e Estado é tênue e carente de consolidação. Esta característica da sociedade e da política brasileiras influencia

diretamente na garantia de direitos para mulheres, a tal ponto, que o Programa Nacional de Políticas Públicas para Mulheres apresenta a laicidade como fundamento, afirmando:

As políticas públicas voltadas para as mulheres devem ser formuladas e implementadas independentemente de princípios religiosos, de forma a assegurar os direitos consagrados na Constituição Federal e nos instrumentos e acordos internacionais assinados pelo Brasil.⁴

2 As consequências da porosa laicidade brasileira na garantia dos direitos sexuais e reprodutivos

Peter Berger (1985, p. 119) destaca como fator relevante para o processo de secularização no ocidente a dinâmica capitalista industrial, cujas consequências, entre outras, foram a separação da igreja e do estado e a emancipação da educação das instituições eclesiais. Mais do que um processo sociocultural, a secularização autonomizou esferas como a arte, a filosofia, a literatura e a ciência da influência de valores e preceitos religiosos.

Ela também possibilitou que as subjetividades fossem, gradativamente, emancipadas de tais valores, fazendo com que os indivíduos passassem a assumir uma racionalidade de valores cada vez mais distantes de preceitos religiosos. Neste sentido, mitos que legitimavam a subordinação da mulher ao homem, como o de Gn 3.16 foram reinterpretados desde uma perspectiva sociohistórica. De igual maneira, os dogmas que normatizavam a dominação masculina passaram a ser questionados e relativizados, contribuindo para o enfraquecimento das “estruturas alienadas” (BERGER, 1985, p. 137) da visão de mundo cristã, liberando, assim, movimentos de pensamento crítico que contribuiriam para a desalienação e humanização da realidade social. (BERGER, 1985, p. 137). Este processo foi decisivo para uma maior emancipação da mulher.

Uma das características da sociedade brasileira, como observam Oro (2010, p. 234) e Mariano (2011, p. 255) é seu reduzido índice de secularização. Os dados do censo 2010, confirmam esta observação ao indicar que 91,8% da população brasileira⁵ assume-se como religiosa.

Diferentemente dos países europeus, a secularização brasileira tem sido produzida mais por “mecanismos reguladores” da República (MIRANDA, 2010 p.128) do que por um amplo processo de mudanças nos valores sociais. De forma que, no Brasil, mesmo que a laicidade esteja expressa na Constituição Federal, não ocorre a privatização do religioso e nem a exclusão da religião da política (MARIANO, 2011, p. 254).

⁴ Plano Nacional de Políticas Públicas para Mulheres, p. 7.

⁵ Censo Demográfico 2010, Gráfico 37.

Alguns autores como Peter Berger (2000, p. 10), Norris e Inglehart (2004, p. 4) lembram que a Teoria da Secularização das décadas de 1950 e 1960 previa que a ampliação do processo de modernização conduziria a um declínio irreversível da religião. Este declínio seria perceptível tanto na sociedade como na subjetividade das pessoas. No entanto, o que tem se observado é que se, por um lado, o processo de secularização promoveu um gradual “desencantamento do mundo”, nas palavras de Weber, por outro, também provocou o surgimento de movimentos contrários à secularização (BERGER, 2000, p 10).

O avanço da modernidade contribuiu para o desvelamento do histórico sistema de dominação patriarcalista, no sentido conferido por Weber. Este autor conceitua o patriarcalismo como um tipo ideal de dominação, em que a associação de poder é a agremiação, na maioria das vezes, fundamentalmente econômica e familiar. Esta dominação é exercida, geralmente, por uma só pessoa, a partir de regras hereditárias fixas (WEBER, 1922, p. 5). Mas, o avanço da modernidade também contribuiu para o surgimento de “posições ultraconservadoras” (MACHADO, 2000, p. 16) que tendem a recolocar a mulher no seu antigo papel social de genitora.

Esta característica contraditória da modernidade pode ser compreendida como consequência do abalo sofrido pelas certezas com as quais as pessoas conviveram ao longo da trajetória de suas vidas. (BERGER, 2000, p. 18; INGLEHART, 2009, p. 70). Neste sentido, movimentos ou grupos religiosos que prometem ou agem em favor da defesa de antigas certezas e valores tendem a conquistar espaço em contextos incertos.

No Brasil, esta tensão entre secularização e contra-secularização pode ser observada de maneira especial na esfera política, através da atuação de grupos religiosos, possuidores de aparatos midiáticos, do poder econômico e político capazes de promover lobbies em favor de seus interesses (MARIANO, 2011, p. 254), bem como de agir livremente em favor da defesa de valores de suas comunidades religiosas, relativizando o princípio de laicidade estatal. Um dos principais focos de atuação destes grupos religiosos tem sido, justamente, a intervenção para impedir a aprovação de políticas que garantam os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

Salvo nos períodos Colonial e Imperial, em que o Brasil assumia o catolicismo como religião oficial, a relação entre Religião e Estado tem sido controversa e ambígua.

Ao longo de três séculos, o controle territorial da política do Brasil era realizado “por meio dos privilégios concedidos pelo Padroado⁶ à Coroa Portuguesa” (MONTERO, 2011, p.1). Esta relação de privilégios gerou pelo menos três consequências relevantes para a formação do campo religioso e para a configuração contemporânea do espaço público. A primeira foi a de perceber o catolicismo como a linguagem política da Colônia e do Império. Não era incomum religiosos comporem as estruturas burocráticas do Estado (MONTERO, 2011, p. 1). A segunda consequência foi a configuração de uma fé popular cristã relativamente autônoma, resultante da grande extensão territorial e da insuficiência de meios de controle eclesiais e estatais. E a terceira, foi que a religião cristã, por meio do catolicismo romano, tornou-se paradigma de referência na avaliação, controle e educação das práticas populares, tanto no âmbito religioso, quanto no público. Deste modo, “catequese e civilização foram percebidas como políticas públicas intercambiáveis até, pelo menos, a primeira metade do século XX” (MONTERO, 2011, p. 2).

Ao longo dos períodos Colonial e Imperial, a Igreja exerceu forte influência no tocante à educação moral, impondo regras rígidas de conduta. Estas regras eram referendadas pelo Governo Imperial, mesmo que este apresentasse uma regência mais inclinada a um liberalismo moderado (CARVALHO, 2012, p. 28). A Igreja devotava especial atenção ao comportamento sexual da população. O sexo deveria ser voltado unicamente para a procriação.

Desde sua formação, o Brasil foi caracterizado pela diversidade cultural, formada por indígenas, africanos, europeus e pela extrema desigualdade econômica e educacional. No período Imperial, estima-se que 85% da população não era alfabetizada (CARVALHO, 2012, p. 35). Neste contexto, a prática de abandono de filhos indesejados era comum. Em relação ao aborto, embora praticado, existem controvérsias se esta era ou não uma prática frequente. É possível identificar que este procedimento era realizado, mas de maneira mais cautelosa, pois havia o medo das mulheres serem presas ou processadas pela Inquisição. Além disto, a eficácia duvidosa dos chás e procedimento das parteiras também impediam as mulheres em optar por este procedimento (VENÂNCIO, 1988, p. 205). No entanto, muitos manuais da Igreja descreviam e condenavam as práticas e bebidas indígenas utilizadas para a interrupção da gravidez. A Igreja procurava controlar e condenar o aborto, através do confessor, quando tentava identificar mulheres que, por ventura, tivessem interrompido uma gravidez (DEL PRIORE, 1988, p. 55). A estas mulheres eram imputadas penas como: três anos de

⁶ O Padroado concedia ao regente o poderes para: nomear os sacerdotes para as funções eclesiais, abrir igrejas, entre outros.

penitência para os casos em que o aborto fosse voluntário. Realização de penitência durante três quaresmas, se a interrupção da gravidez fosse involuntária (DEL PRIORE, 1988, p. 55).

Em 1830, foi outorgado o Código Criminal do Brasil Império, que reservou dois artigos específicos voltados para a criminalização do aborto, partindo de uma compreensão de que a vida surge já na fecundação. Estes artigos integravam o capítulo “Dos crimes contra a segurança da pessoa e vida”. Segundo estes artigos, seria crime provocar o aborto, independentemente do método utilizado. Caso alguém fosse cúmplice de uma mulher que tivesse realizado o aborto esta pessoa também seria penalizada. As penas seriam dobradas se o abortamento fosse realizado sem o consentimento da gestante (PIERANGELLI, APUD PREDEBON, 2007, p. 20).

A separação entre Igreja e Estado foi declarada pelo Governo Provisório da República, em 7 de janeiro de 1890 e oficializado pela Constituição da República, em 1891 (ORO, 2011, p. 225). Três grupos desempenharam papel relevante para isto: republicanos, positivistas e protestantes, além de maçons que se faziam presentes nestas três expressões.

A laicidade expressa pela Constituição Republicana alicerçava-se nos princípios de separação entre Igreja e Estado, igualdade e liberdade de consciência. Oro (2011, p. 225) lembra que o processo de reconhecimento da natureza laica do Estado Brasileiro foi realizado de maneira amistosa. No entanto, o fato da Constituição ter garantido a natureza laica do Estado Brasileiro, não significou a interrupção dos privilégios que eram concedidos à Igreja Católica Romana e nem rompeu com a influência da moral católica sobre a sociedade brasileira.

Oro (2011, p. 225) lembra que, a Igreja Católica pressionou a Assembleia Constituinte de 1890, para impedir a aprovação da assim conhecida “lei da mão-morta”, que tinha como objetivo reverter, para o Estado, os bens materiais da igreja. Também as ordens e congregações ligadas à Igreja Católica Romana seguiram recebendo subvenções.

Em relação à influência da moral católica sobre a sociedade brasileira, Prebedon (2007, p. 22) lembra que o comportamento da mulher era normatizado pela Encíclica Papal *Arcanum Divinae Sapientiae*, de 1880. Esta Encíclica, promulgada dez anos antes da Constituição Brasileira, reafirmava os códigos domésticos de Ef. 5.21-24, declarando que o chefe da família era o homem e que cabia à mulher submeter-se ao marido, na qualidade de companheira, a fim de que fosse garantida a sua honestidade, a sua dignidade e a obediência que a esposa devia ao seu marido.

No Código Penal de 1890, foi reafirmado, de maneira categórica, a importância da honra da mulher como condição básica para garantir a integridade das instituições do

casamento e da família. Os artigos sobre o aborto continuaram inseridos no capítulo “Dos crimes contra a segurança da pessoa e da vida”. Em relação ao Código Penal do Brasil Império sobre o tema foram estabelecidas algumas diferenças: atenuou-se a pena nos casos em que o aborto fosse praticado para esconder uma desonra, introdução dos termos “aborto legal”, e “aborto necessário”, realizado para salvar a vida da mulher e previu-se punição para médicos ou parteiras que, por imperícia, provocassem a morte de uma mulher, em função da interrupção da gravidez. (PREBEDON, 2007, p. 23).

Na Constituição de 1934, a Carta Magna contemplou o princípio da “colaboração recíproca” entre Estado e Religião (GIUMBELLI, APUD ORO, 2011, p. 225). Com isso, abriu-se espaço para a atuação das Igrejas em áreas como a educação, saúde, lazer e cultura (MICELLI, 1988; MARIANO, 2001, p. 146 APUD ORO, 2011, p. 225).

A proximidade entre a Igreja Católica Romana e o Estado Novo possibilitou que o Departamento de Defesa da Fé, órgão da Igreja Católica, implementasse uma política de oposição ao protestantismo, com o argumento de defender a “nação católica”. (ROLIM, 1985, p. 72, 82 APUD MARIANO, 2011, p. 247). Neste contexto, assim como espíritas e praticantes de cultos afro-brasileiro, muitos protestantes foram perseguidos e presos, além disto, seus templos eram apedrejados ou incendiados.

Embora já presente nos períodos anteriores, durante o Estado Novo, é possível perceber uma efervescência do movimento feminista no Brasil, que promovia a discussão sobre temas como a emancipação da mulher, o sufrágio universal, participação política e maior inserção das mulheres na educação, dominação masculina, sexualidade, divórcio, amor livre e direitos da mulher.

É neste contexto que se elabora o Código Penal de 1940, alterado recentemente em alguns artigos. Em relação ao aborto, este Código avançou timidamente, quando comparado aos anteriores. Ele estabeleceu, como prática legal, a interrupção de uma gravidez que colocasse a vida da mulher em risco, ou, fosse decorrente de um estupro, que passou a ser reconhecido como ato de violência contra a mulher e não mais atentado à honra. Também excluiu a pena para “tentativas” de abortamento. (PREBEDON, 2007, p. 27).

Chama-se a atenção que, apesar do movimento feminista ser mais expressivo nesta época e de alguns direitos das mulheres serem reconhecidos como legítimos, por parte do Estado, o aborto permaneceu sendo criminalizado e integrando o capítulo “Dos crimes contra a vida”. Por outro lado, não foram ampliados os serviços de saúde que realizavam o abortamento legal. Mesmo em casos previstos em lei, muitos médicos optavam por não

realizar uma interrupção de gravidez em função de seus valores religiosos ou, então, por temerem alguma punição, caso a mulher morresse durante a realização do procedimento.

Até 1986, a Igreja Católica Romana era a que mais possuía vínculos com o governo brasileiro. A partir da Assembleia Constituinte, as Igrejas Pentecostais ingressaram na política. Até então, estas Igrejas, não intervinham na política por considerá-la como “coisa do mundo” (MARIANO, 2011, p. 250). O vetor que impulsionou a presença pentecostal na política foi o medo de que a Constituinte significasse a expansão dos privilégios da Igreja Católica Romana junto ao Estado Brasileiro. Os evangélicos reivindicavam questões como: separação entre a Igreja e o Estado, o respeito às liberdades e aos direitos humanos e tratamento isonômico para todos os credos e confissões religiosas. Sylvestre (APUD MARIANO, 2011, p. 250) observa que, ao mesmo tempo, em que os evangélicos defendiam a laicidade estatal, reivindicavam que a autoridade governamental fosse apresentada como submissa à soberania divina. Fato que talvez se torne ilustrativo no preâmbulo da Constituição de 1988, que apresenta a expressão “sob proteção de Deus”. Desde o início, assumiram como bandeiras de luta temas como: a não descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união homoafetiva e a imoralidade, a liberdade religiosa e de culto e a demanda de concessões de emissoras de rádio e televisão, além de recursos públicos para suas organizações religiosas. (PIERUCCI, 1989; FRESTON, 1993 APUD MARIANO, 2011, p. 251)

O ingresso dos pentecostais na política ampliou a influência religiosa na esfera política, tornando ainda mais porosa a laicidade brasileira. Além disto, fortaleceu as articulações contrárias ao aborto, uma vez que políticos provenientes de comunidades pentecostais unem-se a políticos católicos para impedir a aprovação de qualquer lei que possa descriminalizar esta prática. Um exemplo claro desta articulação foi o debate em torno da descriminalização da interrupção da gravidez anencefálica, que mostrou, de maneira muito clara, a polarização entre defensores do Estado Laico e o grupo favorável à intervenção religiosa na política brasileira.

Observando a trajetória histórica descrita é possível observar que a criminalização do aborto no Brasil, desde o período Colonial, foi resultado direto da intervenção religiosa. Um dos primeiros fatores que contribuiu para isto foi o fato da Igreja Católica ter sido a responsável pela normatização e controle da sexualidade da população. O discurso religioso da maternidade como dom divino contribuiu para que se sedimentasse a compreensão de que a função social da mulher era a da procriação. A vinculação direta entre Estado Colonial e Imperial contribuiu para a criação do “mito da proteção jurídica da vida desde a concepção”

(LOREA, 2006, p. 187), utilizado ainda hoje como argumento, juntamente com o direito de defesa da liberdade religiosa garantida pela Constituição Federal, nos artigos 5 e 19.

A experiência brasileira demonstra que, mesmo que um estado se declare laico, isto não necessariamente representa a interrupção de contatos e continuidades entre as dimensões públicas e religiosas. Este é um projeto ideal. Ranquetat (2010, p. 174) chama atenção que a história do Ocidente é marcada por conexões e aproximações entre as esferas públicas e religiosas. Citando Carl Schmitt (APUD RAQUETAT, 2010, p. 174), observa que o religioso e o político não podem ser vistos como essências imutáveis, que apresentam linhas específicas e fronteiras demarcadas de maneira perfeita. O religioso e o político apresentam polos ou forças que estabelecem interações permanentes e que permeiam domínios diversificados da vida social.

A questão que se coloca é pelos limites desta aproximação. Pergunta-se também, a partir de Hervieu-Léger (2008, p. 229) se a liberdade religiosa pode ser reivindicada como direito absoluto? Quais são os limites aceitáveis da liberdade religiosa?

Lembra-se que a garantia de liberdade religiosa está presente em um contexto mais amplo que é a garantia dos direitos fundamentais da pessoa. Dentro desse conjunto de garantias são resguardados também os direitos das mulheres e de outros grupos.

Assim como a liberdade religiosa, os direitos sexuais e reprodutivos inserem-se na compreensão moderna da autonomia individual e das liberdades privadas. O exercício de direitos envolve o das liberdades pessoais, que por sua vez, exigem obrigações sociais. Essas envolvem o âmbito público, uma vez que é o Estado que deve garantir as condições adequadas capazes de assegurar que os direitos sejam exercidos de maneira segura por todos os cidadãos. No caso das mulheres, isso significa que a decisão de ter ou não filhos é da esfera privada de uma mulher ou de um casal, mas que cabe ao estado garantir as condições necessárias para que essa decisão seja exercida de maneira adequada.

2.1 Religiões e Direitos Sexuais e reprodutivos – uma disputa atual

Daniele Hervieu-Léger (2008, p. 33) lembra que um dos traços fundamentais da modernidade foi sua separação da tradição, afirmando que a pessoa passa a ser a legisladora de sua própria vida, capaz de determinar as orientações que pretende dar ao mundo em que vive. O processo de racionalização promoveu a especialização dos vários domínios de atividade social.

A partir desta compreensão pode-se dizer que a separação de Igreja e Estado foi compreendida como uma conquista civilizatória, por emancipar a ordem temporal da tutela religiosa. Esta separação tornou-se relevante para garantir o pleno cumprimento das liberdades civis, dos direitos individuais, a tolerância e a pluralidade social. A separação entre Religião e Estado não se apresentou como uma forma de oposição à religião. Esta separação procurou evitar a continuidade da sujeição do estado aos interesses das instituições religiosas. Geralmente eram as instituições religiosas que legitimavam as instituições políticas.

As instituições religiosas regiam tanto o tempo quanto o espaço da vida coletiva, dominavam o ensino, a saúde e as instituições sociais (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 186). Neste sentido, segundo Hervieu-Léger (2008, p. 33) uma das principais especificidades da modernidade é a de perceber como ilegítima a pretensão religiosa de dominar todos os âmbitos da existência humana.

Estas convicções é que fomentaram, gradativamente, em muitos países ocidentais, o processo de secularização, contribuindo para que muitas igrejas passassem a assumir a luta pelos direitos humanos, principalmente, após as duas guerras mundiais. No Brasil é mais do que reconhecida a participação ativa de grupos ligados às igrejas Católica Romana e protestantes na luta pela democratização. O projeto Brasil Nunca Mais, proposto e liderado por religiosos e apoiado pelo movimento ecumênico foi decisivo para denunciar a tortura e desaparecimento de militantes políticos. Os direitos humanos integraram e integram a pauta de muitas organizações religiosas.

No entanto, como observam Steil e Toniol, (2012, p. 76) a compreensão de direitos humanos se ampliou, assumiu novos frentes, transcendendo a fronteira da luta por justiça social para os pobres. As novas questões levantadas pelos movimentos de direitos humanos incluem temas como sexualidade e direitos sexuais e reprodutivos. Esta mudança de compreensão desloca a atuação de muitos grupos religiosos, que agora, passam a assumir bandeiras de defesa irrestrita dos direitos do embrião, expressos através do discurso do direito à vida, defesa da heterossexualidade e da família (STEIL, TONIOL, 2000, p. 76). Este deslocamento demonstra que existem diferentes visões sobre a natureza dos direitos humanos. A própria noção de justiça social também passa a ser compreendida de forma distinta. Segundo Berger (2000, p. 23) o que é justiça para uns é uma injustiça para outros. Os grupos religiosos, que atuam na esfera política, assumem a bandeira do direito à vida como forma de garantir a justiça social ao nascituro. Esta concepção diverge, portanto, da noção de justiça social apresentado pelas plataformas internacionais de direitos humanos, que integram os direitos sexuais e reprodutivos como forma de garantir a justiça social a muitas mulheres.

A ampliação da participação de mulheres e grupos de defesa dos direitos homossexuais no movimento de direitos humanos faz com que surjam embates significativos na própria conceituação destes direitos. Estes embates são polarizados entre posições que querem a expansão dos direitos individuais e aquelas que querem manter posições mais conservadoras. Esta disputa gira em torno do reconhecimento ou não do embrião como ser humano, do direito da mulher em decidir sobre seu corpo, dos princípios da procriação e do prazer, no da união civil entre pessoas do mesmo sexo (STEIL, TONIOL, 2012, p. 77).

A maior participação de grupos leigos no movimento de direitos humanos e o enfraquecimento da influência dos grupos religiosos, neste espaço, faz com que, as instituições religiosas, se inclinem, cada vez mais, em garantir os seus valores via lobbie político.

Para tanto, contribuem as alianças estabelecidas entre partidos políticos e grupos na busca de votos, reforçando a instrumentalização mútua entre religião e política, a legitimação e estímulo do ativismo político-partidário de grupos religiosos e da ocupação religiosa da esfera pública. (MARIANO, 2011, p. 251). Isto faz com que o governo brasileiro retroceda, na maioria das vezes, em que estão em discussão a aprovação a políticas públicas voltadas, em especial, para a ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos.

Interessante observar que esta mudança ocorre em um processo de desinstitucionalização das religiões. Hervieu-Léger (2008, p. 42) observa que as igrejas não controlam mais os valores com os quais os seus fiéis se identificam. Para esta autora (2008, p. 42), a ruptura entre crença e prática religiosa representa um dado relevante do retrocesso gradativo do poder de regulamentação das instituições que, historicamente, se assumiram como guardiãs da fé e da moral. A autora afirma, ainda, que os crentes modernos tendem a romper com os dispositivos de enquadramento institucional. Esta tendência pode ser observada no Brasil, em que uma ampla maioria de pessoas se assume como religiosa, mas que, não necessariamente, se identificam com os valores defendidos pela instituição religiosa a qual pertencem. Este comportamento é ilustrado pela pesquisa realizada pelo IBOPE, em 2010⁷, a pedido da organização Católicas pelo Direito de Decidir. A pesquisa, ocorreu em 140 municípios brasileiros e ouviu 2002 pessoas. O objetivo era identificar se a população brasileira era ou não favorável ao recurso do aborto, levando em consideração as circunstâncias em que ocorreu a gravidez. Os resultados mostraram que quase 70% dos entrevistados concorda que uma mulher interrompa a gravidez quando esta significa risco de

⁷ A pesquisa pode ser acessada pelo site <http://www.catolicasonline.org.br/outros/EstadoLaico.pdf>.

vida para ela ou quando o feto não tem chance de sobrevivência, após o nascimento. Dos entrevistados, 52% concordam com o direito de a mulher interromper a gravidez resultante de um estupro. Para 96% dos entrevistados, não é papel do governo prender as mulheres que realizam um aborto nas condições acima descritas, mas sim, oferecer atendimento nos hospitais públicos. Para 61% dos entrevistados, cabe à mulher decidir sobre a interrupção de uma gravidez não desejada. Em relação ao papel das instituições sociais como Igreja, Congresso Nacional, Poder Judiciário e o Presidente da República, apenas 5% dos entrevistados acreditam que estas instituições têm a função de definir se a mulher interrompe ou não uma gravidez.

A questão que se coloca é como entender a intervenção religiosa na esfera política com o intuito de garantir a defesa, por parte do Estado, de valores que não são coerentes com o pensamento e visão de mundo da maioria da sociedade.

Antes de se entrar nesta discussão, faz-se necessário lembrar que, no Brasil, é possível que um parlamentar tenha legitimidade para representar os interesses específicos de uma determinada comunidade moral, mesmo que o Congresso Nacional e a Corte Suprema sejam instâncias da razão pública (DINIZ e VALÉZ, 2005, p. 2). Esta abertura possibilita a atuação de políticos em favor da defesa dos valores morais de instituições religiosas.

Em um cenário caracterizado pela perda do controle das subjetividades, por parte das instituições religiosas, é importante que estas identifiquem novos espaços de poder que possibilitem que seus valores sejam impostos. A arena política, torna-se, desta forma, um espaço privilegiado de disputa. Neste sentido, uma suspeita que poderia ser levantada é que a articulação entre grupos religiosos, em diferentes frentes parlamentares anti-aborto, poderia significar uma tentativa de sobrevivência de um tipo de cristianismo cujos valores não encontram mais respaldo na sociedade.

É através da intervenção no espaço público que se procura garantir a sobrevivência de instituições como a família e o matrimônio, que, ao longo da história serviram como meios privilegiados de difusão de valores patriarcais e de controle das mulheres. A família foi um instrumento importante de transmissão da fé. A mudança do modelo familiar gera o que Dainele Hervieu-Léger (2008, p. 58) chama de “crise de transmissão”, caracterizada pelas rupturas de memória, que levam a uma reorganização dos valores que questionam os fundamentos dos laços sociais.

O documento preparatório do IV Encontro Mundial das Famílias⁸, ocorrido no México, em janeiro de 2009, atesta esta preocupação ao destacar que a família precisa enfrentar o relativismo radical ético-filosófico que diz que não existe uma verdade objetiva sobre o homem, o matrimônio e a família. Este relativismo defende que a diferença entre homem e mulher não é biológica, mas cultural. Esta compreensão destrói a possibilidade de matrimônio. Cabe, portanto, à família assegurar a transmissão da verdade inscrita nos primeiros capítulos do livro de Gênesis que afirma, entre outras questões, que a missão dada por Deus ao homem é a de procriar. Este documento também afirma que os não nascidos são pessoas desde a concepção, logo, sua vida não pode ser destruída pelo aborto ou pela experimentação científica. Destruir a vida de um não nascido é um ato de violência e de gravíssima responsabilidade contra Deus.

Vale recuperar a observação de Berger (BERGER, 2000, p 10) de que a secularização gera como consequência movimentos antissecularização. Recupera-se também Machado (2000, p. 12) que observa que a expansão dos direitos individuais gera posições conservadoras. Isto talvez ajude a compreender que, ao longo dos anos de 1949 a 2007, foram apresentados 87 Projetos de Lei sobre o tema do aborto, sendo que 27 propunham a descriminalização ou o aumento de possibilidades da prática do aborto, destes, 16 foram arquivados ou inativados e 11 seguem tramitando (PREDEBON, 2007, p. 39) Além destes, outros 42 projetos estão relacionados a direitos sexuais e reprodutivos. São projetos que dispõem sobre planejamento familiar, meios contraceptivos, educação sexual, garantia de licença em função de aborto legal. Destes projetos, 09 seguem em tramitação e 33 foram arquivados (PREDEBON, 2007, p. 40).

No ano de 2005, foi criada a Frente Parlamentar Mista em Defesa da Vida - Contra o Aborto, com o apoio de setenta parlamentares. Atualmente, 210 parlamentares, entre os quais 14 senadores, apoiam essa Frente. O objetivo da Frente Parlamentar Mista em Favor da Vida – Contra o Aborto é o de ser um espaço político e institucional de debate e mobilização da sociedade, em torno de temas relacionados com o direito à vida, como direito humano fundamental, desde o momento da sua concepção até o de sua morte natural. Em 2005, a Frente adiou a votação do Substitutivo da deputada Jandira Feghali que propunha a descriminalização do aborto. Contribuiu para a criação da Campanha Nacional pela Vida, que mais tarde, se constituiu como Movimento Nacional em Defesa da Vida – Brasil Sem Aborto. Uma das ações mais conhecidas dessa Frente foi a audiência com o Procurador Geral de

⁸http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20080415_catechesis-mexico2009_po.html

Justiça do Mato Grosso, em que protocolou uma representação exigindo que o Ministério Público, desse Estado, apurasse e punisse os responsáveis por uma Clínica que realizava aborto e que fora denunciada pelo Jornal da Globo, em abril de 2007. O resultado foi o indiciamento de 16 pessoas, sendo que quatro foram levadas a júri popular e condenadas. Essa ação levou a médica Neide Mota Machado, uma das principais acusadas na ação a cometer suicídio⁹. Essa Frente também exerceu protagonismo na mobilização popular contra o Projeto Lei 1.135 de 1991, que propunha a revogação dos artigos do Código Penal que criminalizam o aborto, projeto que foi arquivado de maneira definitiva em 2001, na Câmara dos Deputados. Com isto, o Brasil descumpre os acordos dos quais foi signatário das Conferências do Cairo e de Pequim. Além disso, essa Frente se dedica para a aprovação do Estatuto do Nascituro – PL 478/2007, proposto pelos deputados Luiz Bassuma, PT- (BA) e Miguel Martini do PHS – (MG) e que aguarda o parecer da Comissão de Finanças e Tributação. Este estatuto dispõe sobre a proteção integral do nascituro, que é o ser humano nascido e não concebido. Pelo estatuto o termo nascituro se estende também aos seres humanos concebidos *in vitro*, os produzidos através da clonagem ou outro meio científico e eticamente aceito. O nascituro adquire personalidade jurídica ao nascer com vida, mas sua natureza humana é reconhecida desde a concepção. Em função disso, lhe é conferida proteção jurídica através do Estatuto e da Lei Penal. Entre as muitas disposições do estatuto destacam-se as que reconhecem o aborto como modalidade culposa e o enquadram como crime hediondo.

No ano de 2007, criou-se a Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida, com o apoio de 209 parlamentares. No mesmo ano de sua criação, organizou o manifesto “Clamor pela Vida” que reuniram católicos e evangélicos e entregaram ao Presidente da República a ‘Carta de Brasília pela Vida’. No ano de 2010, a Frente organizou e promoveu o Seminário Nacional “A Família, a Igreja e o Programa de Direitos Humanos” que debateu, entre outros temas, a descriminalização do aborto e a diversidade sexual, além de criar a Comissão Nacional da Vida e da Família.

Também recebe o apoio de parlamentares religiosos a PEC 143/2012, emenda que altera dispositivos da Constituição Federal e a PEC 03/2011, que propõe a possibilidade de o Legislativo sustar atos do Judiciário que “exorbitem suas funções”. A motivação para a elaboração desta PEC foi a aprovação, por parte do STF, da descriminalização do aborto nos casos de gravidez anencefálicas.

⁹ <http://www.frenteparlamentarpelavida.com.br/historico.php>

A disputa dos grupos religiosos pela prevalência de suas concepções pode ser um dos indicadores de um possível realinhamento na relação entre religião e política, além de indicar a desprivatização ou publicização do religioso como força presente nos âmbitos políticos e sociais (MARIANO, 2011, p. 254)

Norberto Bobbio (APUD RANQUETAT, 2008 p. 65) enfatiza o caráter de convivência presente no termo laicidade. Para este autor, o espírito laico não significa uma cultura nova, mas a condição para a convivência de todas as culturas que formam uma nação. Para ele, a laicidade expressa mais um método do que um conteúdo. Importante destacar que a laicidade é um termo político e não um termo religioso. É um método que apresenta uma dialética, pois ao mesmo tempo em que garante o livre exercício da religião, também limita a ação religiosa no espaço público.

Ao se observar a luta histórica pela garantia da ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos para mulheres, percebe-se que a consolidação da natureza laica do Estado brasileiro torna-se decisiva, motivo pelo qual este é um dos fundamentos do Plano Nacional de Políticas Públicas para Mulheres.

O Resultado da Pesquisa Nacional de Aborto, realizada em 2010 que envolveu 2002 mulheres, entre 18 e 39 anos, de todas as áreas urbanas do Brasil, mostrou que 15% das entrevistas realizaram aborto alguma vez na vida¹⁰. Em relação à idade das mulheres que interromperam a gravidez destaca-se que 6% delas estavam entre 18 a 19 anos e 22% tinham entre 35 e 39 anos. Quando perguntadas sobre a idade em que realizaram o último aborto, as entrevistas indicaram que 60% delas realizaram seu último ou único aborto entre 18 e 29 anos. Sendo que 24% realizaram a interrupção entre 20 e 24 anos, 15% das entrevistadas não souberam ou não quiseram responder a esta pergunta. A pesquisa também revelou que a maioria das mulheres que realizou a interrupção da gravidez possui baixa escolaridade. Das entrevistas, 23% estudaram até o quarto ano do Ensino Fundamental e 12% concluíram o Ensino Médio. Em relação à pertença religiosa, os dados da pesquisa mostraram que não é possível observar diferenças importantes entre a prática de aborto entre grupos religiosos. No entanto, aproximadamente dois terços das mulheres que participaram da pesquisa identificaram-se como Católicas Romanas, um quarto das mulheres declarou-se protestante ou evangélica e menos de um vigésimo identificou-se como pertencentes a outras religiões. Outra

¹⁰ Os pesquisadores esclarecem que estes resultados não dizem respeito a números e proporções de aborto. Essas unidades de mensuração são diferentes, considerando que uma mulher pode abortar mais de uma vez. Sendo assim, o número de aborto é maior ao número de mulheres que realizaram esta prática. O estudo também não considerou as áreas rural e a população não alfabetizada. Ao se considerar estas áreas, o número de aborto aumenta (DINIZ, MEDEIROS, 2010, p. 962)

informação relevante da pesquisa é que metade das mulheres, que realizou a interrupção da gravidez utilizou algum medicamento, um procedimento considerado mais seguro. A outra metade utilizou métodos indutivos, indicando que este procedimento tenha sido realizado sob condições precárias. A pesquisa mostrou também que o número de internação hospitalar pós-aborto é alto, uma vez que 8% das respondentes recorreram ao SUS e necessitaram ser internadas por complicações (DINIZ, MEDEIROS, 2010, p. 963, 964).

Mais do que o debate sobre as relações entre Estado e Religiões os dados indicam que ampliar as políticas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres tem a ver com o reconhecimento do direito à sua existência. Os dados do censo de 2010 apontaram que 93% delas assumem-se como pertencentes a uma religião. Este dado poderia servir de estímulo para que as instituições religiosas repensassem sua postura em relação aos direitos das mulheres. A não revisão das políticas sobre o aborto contribui para a morte de um número significativo de mulheres. No Brasil, estima-se que uma a cada cinco mulheres morrem em decorrência de complicações provocadas pelo aborto, indicando que a criminalização e as restrições não garantem a eliminação e nem a diminuição de interrupções da gravidez.

Com isso, poderia se dizer que a intervenção de grupos religiosos no tocante à ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos pode indicar a continuidade de uma prática histórica das igrejas em relação às mulheres. Esta prática implica em renegá-las à invisibilidade, culpabilização, discriminação e na restrição de seus direitos.

Conclusão

Assim como a liberdade religiosa, os direitos sexuais e reprodutivos também se inserem na compreensão moderna da autonomia individual e das liberdades privadas. O exercício de direitos envolve o das liberdades pessoais, que por sua vez, exigem obrigações sociais. Essas envolvem o âmbito público, uma vez que é o Estado que deve garantir as condições adequadas capazes de assegurar que os direitos sejam exercidos de maneira segura por todos os cidadãos. No caso das mulheres, isso significa que a decisão de ter ou não filhos é da sua esfera privada, sendo tarefa do Estado garantir as condições necessárias para que essa decisão seja exercida de maneira adequada. É necessário que o Estado tenha plena autonomia para implementar direitos e políticas públicas capazes de garantir o acesso a serviços que garantam às mulheres tomar suas decisões de maneira segura.

A ambiguidade em torno da laicidade do Estado brasileiro impede que este cumpra a sua função plenamente, uma vez que grupos religiosos interferem, na maioria das vezes, em que são propostas políticas relacionadas à ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos

A pergunta em torno do motivo pelo qual grupos religiosos têm agido de maneira tão categórica para impedir a implementação destas políticas, em um cenário caracterizado pela desinstitucionalização das religiões, conduz a uma avaliação do processo de secularização em curso.

Neste sentido, recupera-se a observação de Berger de que uma das consequências da modernização são os movimentos antissecularização. Recupera-se também Machado que observa que o aumento da expansão dos direitos individuais gera posições conservadoras.

Estas observações levantam a suspeita de que militância de grupos religiosos para impedir a aprovação de políticas públicas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos, poderia significar uma tentativa de sobrevivência de um cristianismo cujos valores não encontram mais respaldo na sociedade. Esta dissonância faz com que a arena política se torne um espaço privilegiado de disputa. Com isso, se poderia dizer que, a intervenção de grupos religiosos no tocante à ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos pode indicar a continuidade de uma prática histórica das igrejas em relação às mulheres, que é a de renegá-las à invisibilidade, culpabilização, discriminação e restrição de seus direitos.

Cabe a pergunta pelos limites aceitáveis da liberdade religiosa. Para Hervieu-Léger (2008, p. 205) esta liberdade não pode ser reivindicada como direito, senão na medida em que, esta reivindicação ateste a plena conformidade dos direitos humanos dos demais grupos sociais.

REFERÊNCIAS

ALDANA, Myriam; WINCKLER, Silvana. Direitos Sexuais e Reprodutivos: debates e disputas sobre o direito ao aborto no contexto da redemocratização do Brasil. In *Revista Sequencia*. Disponível em: www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/.../13611, Acesso em: 19 mai., 2012.

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.

BERGER, L. Peter. *O Dossel Sagrado – Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, L. Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. In *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21 (1), p. 9-21, 2000.

BERGER, L. Peter. LUCKMANN, Thomas. *A Construção social da Realidade*. 34.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BORDIEU, Pierre. *Gênese e Estrutura do Campo Religioso - A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BORDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 5. Ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CARVALHO, José Murilo (coord) *A Construção Nacional:m1830-1889*, Vol 2.Madrid: Mapfre Ed. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2012.

Censo Demográfico 2010. *Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religio_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 30 jun., 2012.

CORREA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind. Direitos Sexuais e Reprodutivos: uma perspectiva feminista. In. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 6, (1/2), p. 147-177, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v6n1-2/08.pdf>. Acesso em: 30 mai, 2012.

DEL PRIORI, Mary. *A História das Mulheres no Brasil*. 8 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. Disponível em: www.scielo.br/pdf/csc/v15s1/002.pdf. Acesso em: 29 jul. 2012.

FONTES, Angela Maria Mesquita; MARCONDES, Lourdes Maria Antonioli (orgs). Plano Nacional de Políticas Públicas para Mulheres. Brasília: Presidência da República/Secretaria Especial de Políticas Públicas para Mulheres. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pnpm_compacta.pdf. Acessado em: 26 jul., 2012.

GALLI, Ana Maria Beatriz, VIANA, Ana Paula de Andrade Lima. O impacto da ilegalidade do aborto na saúde das mulheres e nos serviços de saúde em cinco estados brasileiros: subsídios para o debate. Disponível em www.fazendogenero.ufsc.br/.../1278297541_ARQUIVO_Acesso em: 24 jul., 2012.

GILL, Lorena Almeida. Olympe de Gouges e seus últimos dias. In. *Pensamento Plural*. Rio Grande do Sul: Pelotas V. 04, p. 203-207, jan./ jun., 2009.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido – A Religião em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUNT, Lynn. Revolução Francesa e Vida Privada. In: PERROT, Michéle. *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 18-35.

LIMA, Sarah Dayana Martins Silva; RODRIGUES, Kadma Marques. Direitos Sexuais e Reprodutivos das Mulheres: confrontando as dimensões jurídicas e políticas. Disponível em: http://www.simposiodemode.unb.br/mesas/6_mesa/Lima%20e%20Rodrigues%20%20Direito%20sexuais%20e%20reprodutivos%20das%20mulheres.pdf. Acesso em: 19 mai, 2012.

LOREA, Roberto Arriada. Cidadania sexual e laicidade. Um estudo sobre influência religiosa no poder judiciário do Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado, 2008. Porto Alegre: UFRGS. Disponível em: www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/.../000685830.pdf?...1. Acesso em: 24 jun., 2012.

LOREA, Roberto Arriada. Acesso ao aborto e liberdade laicas. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, V. 12, n. 26, p. 185-201, jul./dez., 2006. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104. Acesso em: 24 jul, 2012.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de Gênero ou patriarcado contemporâneo? Disponível em http://www.bibliotecafeminista.org.br/index.php?option=com_remository&Itemid=53&func=startdown&id=353. Acesso em: 20 jul., 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à Brasileira – Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre. V. 11, n. 2. p. 238-258, mai/ago, 2011.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Entre o Privado e o Público: considerações sobre a (in)criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro: *Anuário Antropológico*. 2009 – 2/2010, pp. 125-152.

MONTEIRO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639.pdf>. Acesso em: 30 mai., 2012.

NORRIS, Pippa. INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular – Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge, 2004.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, 2011, p. 221-237.

PERROT, Michéle (org). *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PREDEBON, Luize. Aborto no Brasil: a negligência que vitimiza. Disponível em: http://cac.php.unioeste.br/cursos/toledo/servico_social/arquivos/2007_luize_predebon.pdf. Acesso em: 24 jul., 2012.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Disponível em: e-revista.unioeste.br/index.php/.../article/.../1566. Acesso em: 24 jun., 2012.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. O acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: estado, religião e política em debate. In: *Debates do NER*, n. 18, p. 173 – 192, 2010. Disponível em: seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17640. Acesso em: 23 jun. 2012.

SCAVONE, Lucila. *Dar a vida e cuidar da vida – Feminismo e Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Terços, “Santinhos” e versículos: a relação entre católicos carismáticos e a política. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_silveira.pdf. Acesso em: 01 mai., 2012.

STEIL, Carlos Alberto, TONIOL Rodrigo. A trajetória dos direitos humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, DE MORI, Geraldo (orgs). *Mobilidade religiosa – linguagens, juventude, política*. Belo Horizonte: SOTER, São Paulo: Paulinas, 2012, p. 75-98.

TEIXEIRA, Faustino (org). *Sociologia da Religião – Enfoques Teóricos*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Maternidade Negada. In: DEL PRIORI, Mary. *A História das Mulheres no Brasil*. 8. Ed. São Paulo: Contexto, 2006. P. 189-222.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*, V. 2. 3. Ed. São Paulo: Cortez, UNICAMP, 2001.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. Lisboa: Relógio d’Água, 2006.

WEBER, Max. Três Tipos Puros de Poder Legítimo. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf. Acesso em: 27 jul., 2012.

POLÍTICA RELIGIOSA E RELIGIÃO POLÍTICA: OS EVANGÉLICOS NAS ELEIÇÕES DE 2010

*Sandra Duarte de Souza**

Resumo

A corrida eleitoral de 2010 para presidência da República trouxe para a arena da política partidária o tema da moral sexual, que teima em persistir a despeito das incontáveis mudanças sociais acerca da sexualidade no século XXI. A mobilização de religiosos dos mais diversos grupos contra a eleição da candidata do PT, Dilma Rousseff, se pautou especialmente em dois argumentos: o de que a candidata seria favorável ao “casamento gay” e ao aborto. Católicos, protestantes históricos, pentecostais, neopentecostais e espíritas kardecistas se reuniram num “ecumenismo” atípico em defesa de uma sexualidade rigorosamente delimitada e regulada por padrões religiosos conservadores. A presente comunicação enfatiza a ambigüidade da laicidade no Brasil e tem por objetivo analisar as implicações de gênero que se revelaram durante o processo eleitoral em especial a partir do discurso de pentecostais e protestantes históricos acerca do casamento gay, do aborto e do fato da candidata à presidência ser mulher.

Palavras-chave: sexualidade, religião e política

Introdução

O Brasil é um país predominantemente cristão, apesar de ser internacionalmente conhecido como o país da diversidade religiosa. Segundo as últimas pesquisas, nada menos que 88,6% da população brasileira se afirma cristã, sendo 68,4% católicos declarados (a menor porcentagem de fiéis desde que se iniciou o levantamento estatístico da presença das religiões no país) e 20,2% evangélicos das mais diversas denominações. Esses dois segmentos têm se destacado na arena política nacional, influenciando o voto dos eleitores, apoiando campanhas eleitorais de candidatos mais afeitos aos seus interesses políticos e religiosos, se posicionando contrariamente à candidatura de pessoas que destoem desses interesses, incentivando ou obstaculizando o desenvolvimento de políticas públicas, etc.

A Igreja Católica tem participado ativamente da vida política brasileira, não raras vezes de forma ambígua¹. Essa ambigüidade se evidencia em momentos de relação estreita com o poder público estabelecido e em momentos de crítica contundente aos regimes políticos de sua época. Isso muitas vezes aconteceu simultaneamente, haja vista a grande diversidade

* Doutora em Ciências da Religião, professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/Netmal. E-mail: sanduarte@uol.com.br

¹ Ver: DELLA CAVA, 1989; OLIVEIRA, Pedro R., 1985; AZEVEDO, Dermi, 2004.

de vozes que compõem essa instituição que se convencionou chamar de Igreja Católica Apostólica Romana.

No caso dos evangélicos, sua participação no mundo da política formal sempre foi bastante discreta, e só mais recentemente passou a adquirir maior visibilidade. Conforme Maria das Dores Campos Machado (2006, p. 17),

Os evangélicos ganharam visibilidade durante a Assembleia Constituinte de 1988, quando a maioria de seus representantes se posicionou de forma alinhada nas discussões parlamentares, atuando como uma bancada religiosa, mais precisamente evangélica. As investigações sobre a inserção eclesial e o comportamento dos atores religiosos naquele contexto destacavam o fisiologismo, o conservadorismo e o corporativismo dos evangélicos.

Os motivos para esse despertar tardio, ou para essa visibilidade mais recente, são políticos, econômicos e religiosos. Apesar de recente, a participação mais visível e mais agressiva dos evangélicos no mundo da política tem gerado um amplo debate na sociedade brasileira e tem colocado novos (ou antigos?) questionamentos à laicidade do Estado.

No presente artigo nos debruçaremos especialmente sobre o segmento evangélico², buscando entender as tensões entre a afirmação política de uma moral sexual religiosa e a proposição de um Estado laico, voltado para os interesses de seus cidadãos a despeito de sua confissão religiosa.

1 Os evangélicos em cena

O crescimento numérico dos evangélicos, registrado nos últimos Censos do IBGE, foi um dos aspectos que fez com que os olhos da academia se dirigissem para esse grupo. As quatro últimas décadas viram saltar os números relativos à adesão a esse segmento, conforme podemos observar no quadro abaixo:

² Por evangélico, entende-se o segmento religioso composto por protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais. Apesar de estarmos cientes da polêmica em torno das designações “pentecostal” e “neopentecostal”, faremos uso das mesmas, uma vez que esses são os termos predominantes na literatura sobre o tema (FREESTON, Paul, 1993; MARIANO, Ricardo, 1999)

**Tabela 1 - Pessoas que se declararam evangélicas nas últimas quatro décadas:
% em relação à população total do país.**

1980	1991	2000	2009
6,6%	9%	15,6%	20,23%

Fonte: IBGE e FGV

Segundo os censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, conforme a tabela acima, em 1980 os evangélicos correspondiam a 6,6% da população brasileira e, em 1991, chegaram aos 9%. A década de 2000 registrou um importante crescimento do número de sujeitos que se declararam evangélicos, alcançando o número de 26.452.174, o que correspondia a 15,6% da população brasileira. Em 2011, a Fundação Getúlio Vargas divulgou o *Novo Mapa das Religiões*, coordenado por Marcelo Côrtes Neri (2011), que, baseado na Pesquisa de Orçamento Familiar (POF) de 2009, constatou a continuidade do crescimento dos evangélicos até 2009, alcançando 20,23% da população brasileira³. Há que se registrar que esse crescimento tem se dado especialmente entre os grupos pentecostais e neopentecostais. Os grupos protestantes clássicos ou de missão, com exceção dos batistas, não parecem provocar muitas adesões. De qualquer forma, a intensificação da expansão evangélica tem demandado uma análise específica da dinâmica sociocultural desse universo.

As pesquisas têm apontado um crescimento distinto do movimento de acordo com a localização geográfica. Se separarmos o estrato pentecostal dos evangélicos, veremos que a região norte se destaca como aquela que registra a maior adesão a esse segmento, seguida da região centro-oeste. De acordo com o Novo Mapa das Religiões, os dez estados com maior número de evangélicos pentecostais são: Acre, Rondônia, Pará, Amapá, Distrito Federal, Roraima, Goiás, Mato Grosso do Sul, Tocantins e Espírito Santo. Já os demais grupos evangélicos, se distribuem pelo Espírito Santo, Acre, Amazonas, Rondônia, Rio de Janeiro, Mato Grosso do Sul, Goiás, Paraná, Santa Catarina e Roraima, estando mais espalhados pelas diversas regiões do país, com exceção do nordeste, mais hermético à presença evangélica.

Os protestantes históricos atraem setores mais escolarizados e com melhor renda, estando mais concentrados entre os estratos mais favorecidos. (NERI, 2011, pp. 24-26)

Já os pentecostais, assim como os católicos, estão entre os que têm menor nível de educação formal, tendo maior receptividade entre as camadas economicamente menos

³ Os dados sobre religiões do Censo 2010, não estavam disponíveis até a conclusão do presente artigo.

favorecidas. Não é sem razão que os evangélicos, em particular os pentecostais, têm sido objeto de estudos sobre o associativismo religioso. Com maior aderência junto aos setores menos favorecidos, as igrejas pentecostais e neopentecostais⁴ estão criando (ou recriando) novos espaços de participação pública, atuando como importantes instituições no processo de inclusão socioeconômica de seus membros. Com o aumento da dificuldade de incorporação social via mercado de trabalho e/ou por meio de políticas públicas encabeçadas pelo Estado, os mecanismos informais de solidariedade social, dentre eles a religião, ganham maior destaque como atenuantes da exclusão (LAVALLE e CASTELLO, 2004, pp. 73-74). As práticas associativas desenvolvidas entre setores sociais de maior vulnerabilidade são, com alguma frequência, iniciativas das instituições religiosas e de seus membros. Isso deve ser entendido como um elemento chave no processo de socialização e atuação política dos evangélicos:

as igrejas parecem emergir como agentes de intermediação capazes de propiciar benefícios materiais de caráter público e privado para seus fiéis, particularmente aqueles engajados nas atividades sociais realizadas fora do culto. Nas igrejas há longa tradição de benefícios materiais de caráter privado (...), mas elas também participam da administração de recursos vinculados à gestão local de políticas públicas e, no caso evangélico, dos processos de intermediação de interesses nas instituições tradicionais do sistema político (LAVALLE e CASTELLO, 2004, p. 93).

O associativismo religioso como propiciador da produção de capital social, problematiza a suposta existência de fronteiras rígidas entre o religioso e a política, explicitando a porosidade ou, talvez, a artificialidade de tais fronteiras.

O crescimento do número de evangélicos e o seu expressivo envolvimento com práticas associativas, significa também maior politização desse movimento, ou de alguns setores do movimento, bem como maior aderência às transformações sociais. Pelo menos em relação àquelas transformações que não tenham a ver com moral sexual. O conservadorismo atribuído a esses grupos demanda alguma relativização, uma vez que os mesmos são bastante permeáveis às mudanças, tendo abandonado a postura ascética e investido, por exemplo, na formação de lideranças para atuarem nas igrejas e fora delas. Se a apatia política era uma das características ressaltadas pelos estudiosos do pentecostalismo e neopentecostalismo até recentemente, uma abordagem distinta tem emergido nos últimos 20 anos. A intensificação da participação e atuação dos evangélicos no cenário político brasileiro tem sido objeto de amplo

⁴ Outros segmentos religiosos, cristãos e não cristãos, também poderiam ser analisados nessa perspectiva, mas os pentecostais e neopentecostais no Brasil, se destacam nesse quesito.

debate na academia, especialmente no campo das ciências sociais⁵. A articulação das instituições religiosas para a eleição de representantes evangélicos em âmbito municipal, estadual e federal⁶ não passa despercebida pelos estudiosos do tema. A atuação da conhecida “bancada dos evangélicos”⁷ tem chamado a atenção de sociólogos, cientistas políticos e cientistas da religião dentre outros.

O número de políticos de confissão evangélica declarada tem aumentado significativamente. Eles estão presentes nos mais diversos níveis do poder público. Isso, por si só problematizaria a ideia de uma suposta apatia dos evangélicos quanto à vida política. Se isso marcou especialmente o pentecostalismo clássico brasileiro em seus primórdios, que carregava uma aversão à participação política, hoje⁸ já não se trata de argumento válido, excetuando-se alguns grupos que declaram rejeição absoluta à participação política. Segundo Simone R. Bohn, o

apoliticismo dos evangélicos seria decorrente, em parte, da necessidade de manutenção da separação entre a esfera do sagrado e do profano, e, em parte, da natureza da inserção do pentecostalismo no Brasil. Introduzido por missionários norte-americanos, o avanço do evangelismo pentecostal estaria associado ao não-engajamento na esfera política. (2004, p. 292).

Conforme Paul Freston (1993), desde a década de 30 já havia parlamentares evangélicos⁹. Estes eram poucos¹⁰ e eram advindos das igrejas protestantes históricas. É no período da redemocratização que novos atores evangélicos entram em cena: os pentecostais, em especial os da Assembleia de Deus¹¹. Os pentecostais que até então, por motivos doutrinários (e políticos) se mantinham praticamente alheios à participação na política partidária, começam a manifestar uma expressiva mudança de comportamento em relação a

⁵ A esse respeito, verificar: FRESTON, Paul (1993); MACHADO, Maria das Dores Campos (2006); BURITY, Joanildo e MACHADO, Maria das Dores C. (2005); NOVAES, Regina (2001).

⁶ A título de exemplo, nas eleições de 2010 a Assembleia de Deus conseguiu eleger 73% dos candidatos a deputados federais que ela lançou. O pastor José Wellington Bezerra da Costa, líder da Convenção Geral das Assembleias de Deus, indicou 30 candidatos, sendo que 22 foram eleitos. Isso significa que a Assembleia de Deus tem uma capacidade ímpar de articulação política. Os deputados assembleianos, de partidos diversos, tendem a seguir as orientações de seus partidos, porém, em temas relacionados à bioética, aos direitos reprodutivos, aos direitos do público homossexual dentre outros, esses políticos se orientam pela cartilha religiosa.

⁷ Frente parlamentar composta por políticos evangélicos de várias denominações e vários partidos, que alegam defender os interesses das comunidades religiosas que representam.

⁸ Na verdade, a partir do processo de redemocratização do país.

⁹ Em 1932, registra-se o lançamento de um Memorial pela confederação Evangélica, sob a liderança dos presbiterianos, em que se convocam os protestantes a uma efetiva participação na política, buscando representatividade na Assembleia Constituinte. Guaracy Silveira, pastor metodista, foi o único protestante a participar da Constituinte de 32 (FRESTON, 1993, p. 155).

¹⁰ Freston (1993) contabiliza que até as vésperas da Constituinte de 1987, a participação política de protestantes como deputados federais não excedeu o número de 50.

¹¹ Maior denominação evangélica do país até os dias de hoje.

essa participação (em termos institucionais e também individuais), o que redundará no incremento numérico de políticos evangélicos em todo o país. Por ocasião do pleito de 1986 para a assembleia nacional constituinte, foram eleitos 36 parlamentares que se declaravam evangélicos, constituindo o que se convencionou chamar de bancada evangélica.

A máxima “evangélico vota em evangélico”, encontrou eco no livro de Josué Sylvestre, intitulado: *Irmão vota em irmão*”, e tem sido evocada sistematicamente por esse segmento religioso a cada novo processo eleitoral. Segundo Sylvestre, *bastaria o argumento do amor para fazer com que os crentes votassem nos crentes. Porque quem ama, não quer ver o seu irmão derrotado(...). Crente vota em crente, porque, do contrário, não tem condições de afirmar que é mesmo crente* (1986, pp. 53 e 54).

Nos anos que se seguiram ao processo constituinte, o quinhão evangélico na política partidária continuou registrando crescimento, dessa vez, somado aos políticos neopentecostais, em especial da Igreja Universal do Reino de Deus.

O apelo à identidade religiosa é um recurso evocado até os dias de hoje nos processos eleitorais e nas disputas pelo poder político. Atualmente, a bancada evangélica possui 63 deputados e três senadores¹², e tem adquirido crescente visibilidade¹³, especialmente com relação ao debate sobre a descriminalização do aborto e a união civil de pessoas do mesmo sexo, temas sobre os quais esse grupo possui relativo consenso, e tem se manifestado veementemente contra sua aprovação.

Conforme observaremos nas linhas que se seguem, o tema da sexualidade vai definir se não completamente, ao menos fortemente a pauta política dos parlamentares evangélicos, explicitando a tensão de territorialidades entre igrejas e Estado, isto é, explicitando a porosidade de suas fronteiras. A discussão da laicidade não foge à necessária abordagem das influências desse segmento religioso junto às mais diversas instituições do Estado. Conforme já afirmamos, há uma nítida intensificação da participação política dos evangélicos, em especial dos pentecostais e neopentecostais, e isso se evidenciou no processo eleitoral de 2010 para a presidência da República. Essa participação não se restringiu à mera eleição de

¹² A Assembleia de Deus, no pleito de 2010 elegeu nada menos que 22 deputados federais, o que corresponde a um terço da bancada evangélica. Vale destacar também que o presidente da bancada é dessa denominação.

¹³ Essa visibilidade se dá também pela via da corrupção, considerando-se as frequentes denúncias de desvio de dinheiro, licitações forjadas e recebimento de propina dentre outros, que envolvem não somente, mas também, os políticos evangélicos. Já há algum tempo a grande mídia não ignora a ascensão política dos evangélicos, bem como os escândalos político-econômicos dos quais estes também não estão isentos. As candidaturas e os mandatos políticos de bispos, pastores, evangelistas, de seus parentes e outros fieis apadrinhados por seus líderes, são acompanhados com interesse pela mídia.

evangélicos para cargos públicos; como veremos, ela se inseriu no campo mais amplo das negociações por poder.

1.1 A pauta moral dos políticos evangélicos: o aborto em debate

Os evangélicos têm se inserido cada vez mais no campo político, conquistando uma crescente representação nos poderes públicos, participando efetivamente da definição da agenda política em todos os níveis. Sua participação na política partidária brasileira é marcada por forte corporativismo e fisiologismo, além de evidenciar a predominância de posturas mais conservadoras e tradicionalistas por parte de seus representantes políticos (MACHADO, 2006; FRESTON, 1993; PIERUCCI, 1989).

Sem dúvida não se pode correr o risco de entender os parlamentares evangélicos como um grupo coeso, como parte de um movimento uniforme com atuação política uniforme, porém, no que tange aos temas mais diretamente ligados à sexualidade, se verificará uma maior propensão ao conservadorismo moral, sendo essa também a tendência de parte do eleitorado. Segundo Alexandre Brasil Fonseca, *o posicionamento em relação a temas sensíveis pode ser decisivo para parte dos evangélicos. Para este eleitorado, a questão moral tem significativo peso e centralidade na definição do voto.* (CARNEIRO, 2010)¹⁴ Simone Bohn (2004), baseada no Estudo Eleitoral Brasileiro – ESEB – de 2002, aponta que os evangélicos são o segmento mais resistente ao aborto em qualquer situação, atingindo o percentual de 46,7%.

No quesito direitos sexuais e direitos reprodutivos, peço licença para usar terminologia religiosa, *milagrosamente*, o *ecumenismo* de grupos religiosos teologicamente e doutrinariamente distintos se efetiva. Conforme Edlaine de Campos Gomes,

a premissa ‘vida é um dom de Deus’ baseia o discurso parlamentar contrário à descriminalização do aborto. Essa convicção une a chamada ‘bancada evangélica’ e o grupo de parlamentares católicos [...] A pertinência de uma ‘frente religiosa’ que tenha força de voto na tramitação de projetos apresenta a peculiaridade de unir vertentes díspares, como católicos e alguns grupos evangélicos, por exemplo, quando o tema do projeto de lei – seja propor, discutir ou vetar – se relaciona a temas vinculados a questões morais como o aborto. (Gomes, 2008, p.1).

¹⁴ Entrevista concedida a Júlia Dias Carneiro, da BBC Brasil. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2010/10/101027_evangelicos_eleicao_jc.shtml>. Acesso em 05 de abril de 2012.

É no tratamento de temas como o aborto, ou os direitos civis de pessoas do mesmo sexo, dentre outros, que nos deparamos com a resposta genérica das religiões à máxima feminista “nosso corpo nos pertence”. A resposta é: “esse corpo não te pertence”. Evidentemente não estamos falando de um discurso homogêneo, nem no âmbito das instituições religiosas e, muito menos, do Estado.

No caso do aborto, é importante destacar que alguns grupos evangélicos flexibilizaram sua compreensão acerca de algumas situações em que ele seria permitido, e isso indica para a heterogeneidade do discurso. Edlaine Gomes (2009, p. 100) aponta a Igreja Presbiteriana do Brasil e seu posicionamento que admite a interrupção da gravidez em casos de risco de morte materna. A Igreja Metodista também ganha destaque por admitir o planejamento familiar e a interrupção da gravidez em casos de estupro, risco de morte da mãe e de má formação fetal. Há que se lembrar que, em termos de representatividade numérica no parlamento, conforme já mencionamos, as igrejas chamadas protestantes clássicas não têm muita força. Como se sabe, a maioria evangélica do Brasil advém do pentecostalismo e, mais recentemente, do neopentecostalismo.

No segmento neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus se afirma favorável ao aborto, admitindo-o nos casos acima mencionados, incluindo dificuldades econômicas, esta última, não prevista na lei. Segundo o bispo Edir Macedo¹⁵, líder máximo da denominação, o aborto deve ser descriminalizado porque

1. Muitas mulheres têm perdido a vida em clínicas de fundo de quintal. Se o aborto fosse legalizado elas não correriam risco de morte;
2. O que é menos doloroso: aborto ou ter crianças vivendo como camundongos nos lixões de nossas cidades, sem infância, sem saúde, sem escola, sem alimentação e sem qualquer perspectiva de um futuro melhor? E o que dizer das comissionadas pelos traficantes de drogas?
3. A quem interessa uma multidão de crianças sem pais, sem amor e sem ninguém?
4. O que os que são contra o aborto têm feito pelas crianças abandonadas?
5. Por que a resistência ao planejamento familiar?

O posicionamento oficial das igrejas Presbiteriana, Metodista e Universal do Reino de Deus acerca do aborto, não implica na observância incontestada dessa posição por parte de parlamentares dessas denominações. O deputado federal Áureo Lídio Moreira Ribeiro, de confissão metodista, é um dos criadores e o vice-presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Vida, contrária à legalização do aborto. Na Igreja Presbiteriana, o conhecido ex-governador do Rio de Janeiro e atual deputado federal, Anthony Garotinho, se afirma

¹⁵ Entrevista publicada no jornal Folha de S. Paulo, em 13 de outubro de 2007.

contrário a qualquer tipo de aborto. Contrariando as orientações do bispo Edir Macedo, o senador e atual Ministro da Pesca Marcelo Crivella, se afirmou contrário ao aborto em entrevista à Rádio Nova AM 990, do Rio de Janeiro. Crivella, porém, se pronunciou favorável à interrupção da gravidez no caso de fetos anencéfalos.¹⁶

Essa dissonância entre as posições das instituições religiosas e dos parlamentares se explica, em parte, por uma relativa autonomia das candidaturas dos políticos em relação às instituições religiosas das quais eles declaram participar, em particular, no caso das igrejas metodista e presbiteriana. Ao comporem a bancada evangélica, esses deputados conseguem maior projeção política, seguindo, portanto, o princípio predominante na Frente Parlamentar, da oposição à descriminalização do aborto. A Universal do Reino de Deus, por sua vez, tem maior ingerência sobre as candidaturas de seus adeptos, definindo estratégias e orientando campanhas, porém, o foco está menos direcionado para a discussão de princípios morais, e mais voltado para os possíveis benefícios institucionais advindos do lugar político de seus representantes.

O aborto é um tema recorrente na pauta da bancada evangélica, que se articula como uma frente parlamentar suprapartidária quando o debate toca nessa questão. Os parlamentares, além de resistirem às propostas de expansão do direito à interrupção da gravidez, apresentam projetos de lei visando evitar o recurso das mulheres ao aborto legal. Essa, por exemplo, foi a proposta do deputado federal evangélico Henrique Afonso. Em 2007 o parlamentar apresentou o projeto de lei 1763/2007, em tramitação no Congresso Nacional, propondo o pagamento de uma bolsa-auxílio¹⁷ para mulheres que tenham engravidado em decorrência de violência sexual, objetivando que as mesmas declinem de seu direito legal de interromper a gravidez e assumam os filhos e filhas gerados da violência à qual foram submetidas. As organizações não governamentais em defesa das mulheres, em reação crítica a esse projeto de lei, o apelidaram de “bolsa estupro”. Henrique Afonso, contrariando o direito legalmente garantido das mulheres ao aborto em caso de estupro e também em caso de risco de morte para a mulher, argumenta: *O aborto para nós evangélicos, é um ato contra a vida em todos os casos, não importa se a mulher corre risco ou se foi estuprada.* O deputado apela para um ator coletivo supostamente homogêneo em sua percepção sobre o aborto, os evangélicos, para sustentar sua proposta. Questionado por seus críticos acerca da importância de se garantir a laicidade do Estado, Henrique Afonso declara: *essa questão do Estado laico é muito debatida,*

¹⁶ Matéria publicada no jornal oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, Folha Universal, em 03 de abril de 2005.

¹⁷ A bolsa seria no valor de um salário mínimo pago pelo Estado durante 18 anos.

*tem gente que me diz que eu não devo legislar como cristão, mas é nisso que eu acredito e faço o que Deus manda, não consigo imaginar separar as duas coisas.*¹⁸

Na mesma linha, a deputada federal evangélica e cantora gospel Lauriete Rodrigues de Almeida, declaradamente contrária ao aborto em quaisquer circunstâncias, apresentou à Câmara o projeto de lei 797/11. O projeto objetiva a criação de um programa de apoio médico, psicológico e financeiro por parte do governo federal para atender mulheres grávidas em consequência de violência sexual, e também nos casos de má formação fetal.

Os parlamentares evangélicos são os criadores e/ou estão à frente de várias comissões ou grupos de trabalho que tratam de questões relacionadas aos direitos reprodutivos e à família. O deputado federal Roberto de Lucena, até 2010, pastor presidente da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo, é o vice-presidente da Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida e coordenador da Articulação da Frente Parlamentar Contra o Aborto. O deputado, em sessão plenária da Câmara dos Deputados, proferiu o seguinte discurso:

*Sr. Presidente, nobres Parlamentares, na tarde de ontem, tive a oportunidade de participar de um funeral. Deputado Amauri Teixeira, Deus é minha testemunha de que foi a primeira vez que isto aconteceu: fui a um funeral feliz, alegre; eu fui a um funeral com o coração celebrante, para comemorar. Ontem tivemos a oportunidade de participar do funeral e do sepultamento do Projeto de Lei nº 1.135, de 1991, e dos seus anexos, que previa a interrupção da gravidez em qualquer estágio gestacional. Na verdade, trata-se de um embate que esta Casa acompanhou por quase duas décadas e que finalmente teve esse desfecho. Tive a oportunidade de caminhar, a partir do Salão Verde, pelos corredores da Câmara dos Deputados carregando um caixão nas mãos, junto com o Deputado Salvador Zimbaldi¹⁹, Presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Vida – Contra o Aborto; o Deputado Henrique Afonso, do meu partido, o Partido Verde; e com outros Parlamentares que defendem a vida em todas as suas dimensões. (...) Chega de sangue derramado! Vamos dar um basta ao sangue derramado neste sagrado solo brasileiro. O aborto é também uma forma de violência e de agressão. Vamos dizer “não” ao derramamento de sangue e vamos todos dar as mãos na construção da cultura da paz e da nossa posição de respeito à vida. Que Deus abençoe o Brasil!*²⁰

O inflamado e performático discurso do pastor deputado caracteriza o aborto como *violência, agressão e derramamento de sangue*. Lucena evoca a Deus no início e no final de sua fala, evocando dessa forma a legitimidade religiosa da mesma. Esse apelo à autoridade divina é frequente nos discursos dos deputados evangélicos quando o assunto é aborto, reforçando assim a noção da religião como freio moral da sociedade.

¹⁸ Disponível em <http://www.correio24horas.com.br/noticias/detalhes/detalhes-1/artigo/projeto-de-lei-podera-criar-o-bolsa-estupro-para-evitar-que-mulheres-abortem/> Acesso em 28 de março de 2012.

¹⁹ Zimbaldi é militante católico e forte opositor à descriminalização do aborto e à união civil de pessoas do mesmo sexo.

²⁰ Disponível no site do parlamentar: <http://www.robertodelucena.com.br/v2/2011/09/02/deputado-fala-sobre-funeral-do-projeto-de-lei-que-previa-o-aborto/> Acesso em 28 de março de 2012.

A despeito da secularização e da perda de poder normativo da religião nas sociedades contemporâneas, a sexualidade é um tema que mobiliza os religiosos, que se veem diante da ambiguidade dos discursos das instituições religiosas sobre o sexo, bem como da ambiguidade dos discursos e das práticas dos sujeitos religiosos. Quando o assunto esbarra nos direitos sexuais das mulheres, os parlamentares esbarram em uma equação bastante polêmica do ponto de vista religioso. A equação mulheres e sexualidade, soma dois termos historicamente abjetos para a religião. Abjetos, porém permanentes no discurso religioso. Ser mulher já é uma *condição natural* de desvantagem política em uma parte significativa das igrejas evangélicas, seja na divisão sexual do trabalho religioso, seja na maior ingerência que a religião arroga ter sobre seus corpos e, conseqüentemente, sobre suas vidas. No discurso do deputado está a premissa de que as mulheres que optam pelo aborto são assassinas. A *defesa da vida em todas as suas dimensões*, conforme afirma o deputado, significa, mais uma vez, não apenas barrar os projetos de expansão dos direitos reprodutivos das mulheres, mas inviabilizar e lutar contra os direitos já garantidos às mulheres pela lei.

No mesmo sentido está o argumento da objeção de consciência. Este dispositivo legal para a negação de profissionais da saúde realizarem os procedimentos médicos para o aborto nos casos previstos por lei, tem sido sistematicamente “ensinado” e/ou lembrado a esses profissionais pelos parlamentares e juristas religiosos. Já a atuação desses parlamentares no que tange fazer cumprir a lei no sentido de disponibilizar serviços de abortamento legal no Sistema Único de Saúde, inexistente. A dificuldade de estabelecimento de políticas públicas voltadas para mulheres esbarra, dentre outros fatores, nos sentidos de gênero que se produzem e reproduzem na sociedade, sentidos que guardam em si violências sutis, imperceptíveis num contexto de dominação institucionalizada e subjetivada. Os parlamentares evangélicos trabalham do ponto de vista da moralização do corpo. Eles o esvaziam de conteúdo político. Isso inviabiliza o debate dos direitos reprodutivos e sexuais como direitos humanos.

1.2 A pauta moral dos políticos evangélicos: as reivindicações dos movimentos LGBT em debate

Assim como o aborto, outro tema que mobiliza a bancada evangélica é o da homoafetividade. O ativismo religioso tradicionalista reivindica a regulação jurídica e política do sexo dos outros, em especial de homossexuais. Mais uma vez a sexualidade é o foco desse sujeito coletivo. Maria das Dores Campos Machado, mencionando os dados do World Values

Survey²¹, informa que a pesquisa demonstrou que o nível de engajamento dos sujeitos com uma religião tem relação direta com a forma como essas pessoas tratam temas como o da homossexualidade. A participação regular nas atividades religiosas tenderia a formatar sujeitos mais conservadores em relação a temas que envolvem, dentre outras coisas, a sexualidade. (MACHADO, 2010, p. 15) De fato, se observarmos a composição da bancada evangélica, eminentemente conservadora, uma parte significativa dos parlamentares carrega o título de “pastor”, sendo que em alguns casos o título aparece inclusive na composição de seu nome político²², o que visibiliza ainda mais esse vínculo religioso. Isso sugere um alto nível de engajamento religioso por parte desses políticos. É preciso dizer, porém, que na atualidade, ser parlamentar evangélico virou um novo estilo de ser, virou um estilo político de ser político e fazer política. Isso significa que é preciso relativizar o nível de engajamento religioso de alguns parlamentares, que por oportunismo político, “viram” evangélicos ou “voltam a ser” evangélicos depois de anos de afastamento desse segmento religioso. Outros ainda apelam para a identidade religiosa de seus pais e mães. De qualquer forma, o fato é que os parlamentares evangélicos, juntamente com outros parlamentares que representam os interesses da Igreja Católica, estabeleceram como pauta moral também a luta contra as demandas dos movimentos LGBT²³. Os parlamentares ingressaram num tipo de “Cruzada” contra qualquer reivindicação desses movimentos.

Os movimentos LGBT no Brasil têm adquirido maior visibilidade e densidade nos últimos anos, alcançando conseqüentemente uma força política nunca antes experimentada por eles no país. Essa visibilidade se deu por meio de múltiplas fontes: o fortalecimento da mobilização política do movimento na luta por seus direitos como direitos humanos; o crescente interesse da academia pela temática, em especial no âmbito dos estudos de gênero; as conquistas do movimento no campo jurídico; a cada vez mais frequente abordagem midiática sobre o tema da homossexualidade, seja em filmes, novelas, programas humorísticos ou noticiários, a despeito da positivação ou negativação da questão; a publicização da orientação homossexual de personagens de destaque na mídia; e os inúmeros

²¹ De acordo com as informações postadas em seu site, the World Values Survey (WVS) is a worldwide network of social scientists studying changing values and their impact on social and political life. Disponível em: http://www.worldvaluessurvey.org/wvs/articles/folder_published/article_base_110 Acesso em 24 de abril de 2012.

²² No caso de três parlamentares, o título compôs o nome com o qual concorreram nas eleições de 2010: Pastor Francisco Eurico; Pastor Heleno; Missionário José Olimpo.

²³ Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros.

eventos promovidos pelo movimento, incluindo-se a mundialmente conhecida Parada do Orgulho LGBT, mais popularmente conhecida como Parada Gay²⁴, dentre outros.

Os parlamentares evangélicos, em nome do que chamam de luta pela moralização da família, têm travado forte embate político-religioso com os movimentos LGBT, buscando impedir que suas reivindicações sejam acolhidas e aprovadas pelo Estado. Isso se verificou, por exemplo, na discussão do tema da união civil entre pessoas do mesmo sexo, uma antiga reivindicação desses movimentos. No Congresso Nacional tramitavam diversos projetos de lei²⁵ que nunca conquistaram aprovação. Tais projetos foram sistematicamente barrados por representantes da bancada evangélica e também por aqueles que se alinhavam com os interesses da Igreja Católica. Somente em 2011, diante das diferentes decisões dos tribunais e juízes a respeito do tema, o Supremo Tribunal Federal decidiu estabelecer um entendimento unificado, aprovando, por unanimidade, a união civil entre pessoas do mesmo sexo, estendendo a elas os mesmos direitos previstos na lei para casamentos heterossexuais. Segundo um dos ministros do STF, Marco Aurélio, existe uma *falta de vontade política* do Congresso *quanto à tutela jurídica das uniões homoafetivas*, e isso se revela na não aprovação dos projetos que tramitam naquela casa. Pouco antes da aprovação da lei pelo Supremo, o deputado estadual pelo Acre Astério Moreira, conhecido por se definir como um batalhador em favor da família cristã evangélica fez a seguinte afirmação ao jornal A Gazeta do Acre²⁶: *Não sou a favor da união civil entre homossexuais porque já existe o contrato nesses casos. Sou contra por uma questão religiosa e espiritual. A Bíblia condena a relação entre pessoas do mesmo sexo. É um princípio bíblico.*

Novamente o recurso à palavra autorizada, como recorrentemente se faz quando se trata também do aborto. Os políticos evangélicos têm tomado para si o papel de reguladores da sexualidade em nome de Deus. O argumento religioso se apresenta como legítimo por si mesmo. Uma verdade supostamente universal que não admite quaisquer questionamentos.

Isso se evidenciou, por exemplo, nas argumentações de deputados evangélicos da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) em defesa do projeto de lei 717/2003, apresentado pelo deputado evangélico Édino Fonseca. O projeto previa a criação de

²⁴ A Parada do Orgulho LGBT acontece em várias capitais do Brasil. Vale destacar que a de São Paulo tem se destacado como uma das maiores do mundo, tendo reunido em sua edição de 2011, cerca de 4 milhões de pessoas, conforme noticiado pela mídia.

²⁵ Um dos projetos, o primeiro nesse sentido no Brasil, foi o PL 1151, de autoria da deputada federal Marta Suplicy, em 1995.

²⁶ A Gazeta do Acre, 06 de maio de 2011. Disponível em: <<http://gazeta-do-acre.jusbrasil.com.br/politica/6936430/deputados-evangelicos-radicalizam-contra-uniao-de-homossexuais-na-aleac>>. Acessado em: 24 de abril de 2012.

um programa de auxílio para pessoas que desejassem optar *pela mudança da homossexualidade para a heterossexualidade*. Para o deputado estadual evangélico Samuel Malafaia, relator da Comissão de Saúde que aprovou o projeto juntamente com a Comissão de Constituição e Justiça²⁷,

Homem e mulher foram criados e nasceram com sexos opostos para se complementarem e se procriarem (sic). O homossexualismo apesar de aceito pela sociedade é uma distorção da natureza do ser humano normal. Assim, a oportunidade de se apostar novamente na condição normal de procriação é louvável. (In: NATIVIDADE, 2005, p. 116).

O apelo à natureza, o discurso normalizador, predominam na hermenêutica político-religiosa sobre os usos dos corpos. *Nos corpos se inscrevem os sentidos socioculturais, sentidos que se traduzem entre permitido e proibido. Neles estão impressas as objetivações culturais e sobre eles se depositam as expectativas sociais. A existência corpórea não está dissociada da experiência cultural, que é a que determina os usos legítimos dos corpos.* (SOUZA, 2012 – no prelo) Segundo a cosmovisão evangélica acerca da sexualidade, os usos legítimos dos corpos se inscrevem exclusivamente nos relacionamentos heterossexuais.

Também o debate sobre o projeto de lei contra a homofobia (PL 122/06)²⁸ mobiliza os religiosos. Estes argumentam, dentre outras coisas, que o seu direito à liberdade de expressão, e até mesmo o seu direito à liberdade religiosa estariam em risco, pois a proposta impede manifestações públicas contra a homossexualidade. Nos segmentos evangélicos, com raras exceções²⁹, prevalece o discurso da heteronormatividade, e a prática da homossexualidade é considerada *abominação*, sendo fortemente combatida nos púlpitos dessas igrejas e em suas inúmeras publicações sobre o tema³⁰. O pastor Guilhermino Cunha, em audiência pública em Brasília afirmou reconhecer *a importância do assunto, mas nos posicionamos [os cristãos] à*

²⁷ O PL 717, de caráter estadual, foi rejeitado, mas outros projetos com teor semelhante estão em tramitação no Congresso Nacional. O Deputado Federal João Campos, presidente da Frente Parlamentar Evangélica, propôs um projeto de decreto legislativo que autorizaria os psicólogos a tratarem a homossexualidade como um transtorno. Isso contraria a própria determinação da Organização Mundial da Saúde, bem como o código de ética do Conselho Federal de Psicologia.

²⁸ Projeto de lei que criminaliza a homofobia. O projeto, de autoria da ex-deputada federal Iara Bernardi, apesar de datar de 2006, já tramita na Câmara há mais de dez anos.

²⁹ Há que se destacar a postura de alguns setores oficiais da Igreja Anglicana no Brasil, que tem se manifestado contra a homofobia reinante entre os cristãos. Também é preciso mencionar que mais recentemente, algumas igrejas evangélicas inclusivas têm se estabelecido no Brasil e conquistado um número significativo de adeptos, dentre elas a Igreja da Comunidade Metropolitana; a Igreja Cristã Contemporânea; a Comunidade Cristã Nova Esperança; e a Comunidade Cidade de Refúgio.

³⁰ Dentre os vários textos traduzidos para o português pelas editoras evangélicas ou editados por elas no Brasil, destacam-se: Deixando o homossexualismo: uma nova liberdade para homens e mulheres (DAVIES e RENTZEL, 1997). O livro foi reeditado posteriormente com o título “Restaurando a Identidade”, e encontra-se esgotado; Há esperança para os homossexuais! (ANDRADE, 1987); A operação do erro: confrontando o movimento gay cristão (DALLAS, 1998).

*luz das sagradas escrituras que cristalizam os princípios e valores vividos e defendidos por 98% da grande Nação brasileira.*³¹

O argumento do pastor afirma um sujeito coletivo, os cristãos, como um segmento homogêneo no que tange às questões relativas à homossexualidade, não reconhecendo a multiplicidade de vozes presentes entre os sujeitos que se denominam cristãos, sejam eles fiéis comuns ou clérigos das mais distintas instituições religiosas. Essa polifonia tende a ser ocultada pela Frente Parlamentar Evangélica, que se apresenta como porta-voz de um segmento coeso e tradicionalista quando o tema é sexualidade, em especial, homossexualidade.

2 O processo eleitoral de 2010: o sexo como moeda de troca

Dentre os nove candidatos à presidência do Brasil em 2010, dos três que conseguiram se destacar já nas campanhas do primeiro turno³² com alta capacidade de competitividade, duas eram mulheres. Apesar da participação feminina nos pleitos à presidência da República não ser novidade no Brasil³³, as mulheres tinham votação inexpressiva e pouca atenção da mídia. Isso começou a mudar nas eleições de 2006, com a candidatura de Heloísa Helena (Partido Socialismo e Liberdade - PSOL), que alcançou 7% das intenções de voto. O número de votos era expressivo, mas ainda pouco para o acesso ao poder Executivo. Em 2010, porém, as intenções de voto foram direcionadas para as mulheres. No primeiro turno, Marina Silva alcançou 19% do eleitorado e Dilma Rousseff, 46%. José Serra chegou aos 32%. A disputa seguiu para o segundo turno entre Dilma e Serra, e Dilma foi eleita com 56,05% dos votos válidos.

O processo eleitoral de 2010 foi marcado por essa importante e inédita conquista das mulheres brasileiras. A importância política das lutas das mulheres, em especial do movimento feminista para essa conquista estava colocada, porém, outra questão “roubou a cena”: a relação de forças que se estabeleceu entre religiosos e candidatos acerca de temas como o aborto e a homofobia.

³¹ Disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/homossexuais-projeto-de-lei-provoca-polemica.html>
Acessado em: 22 de abril de 2012.

³² As eleições de 2010 ocorreram em dois turnos.

³³ A participação das mulheres na política como candidatas à presidência do Brasil iniciou em 1989, por ocasião das primeiras eleições diretas após a ditadura militar. Naquele ano, Livia Maria Ledo Pio de Abreu, do PN, concorreu à presidência da República. Em 1998, novamente uma mulher disputa as eleições presidenciais: Thereza Tigreiros Ruiz, do PTN. No pleito de 2006, duas mulheres concorreram Ana Maria Rangel, do PRP, e Heloísa Helena, do PSOL, até então a mulher mais votada nas disputas eleitorais à presidência do Brasil, tendo alcançado 6,5 milhões de votos.

A pauta moral se impôs no processo eleitoral de 2010, mobilizando católicos e evangélicos na saga antiaborto e anticriminalização da homofobia. Os candidatos mais expressivos do primeiro turno eleitoral – Marina Silva, Dilma Rousseff e José Serra – tornaram-se reféns das pressões de religiosos católicos e evangélicos, que reduziram o embate político à discussão sobre ser ou não favorável ao aborto e à criminalização da homofobia (PL 122). A mais pressionada nesses quesitos foi Dilma Rousseff, candidata do Partido dos Trabalhadores (PT) e apoiada pelo então presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Lula tinha forte apoio popular, o que significava importante suporte para Dilma, que soube trabalhar muito bem com esse capital político. Marina Silva (Partido Verde – PV) que, apesar de pentecostal, durante a campanha defendeu a laicidade do Estado, foi criticada pelos setores conservadores e progressistas ao mesmo tempo. Pelos primeiros, por defender a laicidade do Estado, e pelos últimos, por não ser aliada confiável na luta pela descriminalização do aborto e pela união civil entre pessoas do mesmo sexo, devido sua identidade religiosa. Porém, apesar da aparente (apenas aparente) incompatibilidade da candidata com a agenda moralizante dos evangélicos contra o aborto e a lei anti-homofobia, que justificaria o afastamento dos evangélicos mais conservadores, é importante notar que para o pragmatismo dessas lideranças religiosas, Marina Silva, mesmo sendo pentecostal, não significava possibilidade concreta de ganhos políticos, pois estava bem abaixo dos outros dois candidatos nas pesquisas de intenção de voto. José Serra (Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB) por sua vez, conseguiu expressivo apoio das alas mais conservadoras da Igreja Católica e também dos evangélicos, manifestando-se publicamente contra o aborto.

O uso político da mídia pelos religiosos se deu com especial enfoque para a questão da sexualidade. A bandeira dos princípios morais religiosos relacionados aos direitos reprodutivos, em especial à luta contra a descriminalização do aborto, contra a criminalização da homofobia e contra a união civil de casais homossexuais, foi evocada e defendida vigorosamente por católicos, espíritas e evangélicos. Estes últimos tiveram uma atuação de destaque no pleito de 2010 em função dessa bandeira. Os parlamentares evangélicos encontraram forte apoio na mídia evangélica, que investiu no discurso moral acerca da família.

As novas formas de comunicação na contemporaneidade têm sido utilizadas em todas as esferas, inclusive na religiosa. Entre concessões de rádio e televisão, os evangélicos detêm uma fatia nada modesta da comunicação no Brasil, o que possibilita uma maior visibilidade de suas lideranças, bem como de suas ideias político-religiosas. Também os periódicos denominacionais são importantes veículos para essa visibilização. Além disso, os meios

eletrônicos são hoje um eficaz instrumento de difusão de opiniões e orientações políticas, e os evangélicos têm se utilizado desses meios com bastante desenvoltura. A internet, por meio das redes sociais, tem sido um instrumento cada vez mais utilizado para a mobilização dos fieis em torno de temas tratados na arena política e que, de uma forma ou outra, impactam as instituições e os sujeitos religiosos. As lideranças evangélicas souberam tirar proveito disso:

Eu só quero dizer uma coisa, a vida pertence a Deus, eu só quero dizer uma outra coisa, o aborto é matar um ser humano. Eu só quero dizer mais uma coisa muito importante, aborto é questão de saúde pública? Não. Questão de saúde pública são as mulheres que abortam. (...) Mas tá bom, você quer defender o aborto, então você procura os que defendem o aborto. Você é contra, então olha bem quem é contra para você votar. Se é isto que você quer para sociedade, você vota nisto. Você é contra isto? Você é contra a PL 122³⁴? Você é contra leis que está lá no PNDH³⁵ 03 para colocar os grupos homossexuais como cidadãos de 1a. classe, você é contra? Então olha bem nos cidadãos que você vai votar – Pastor Silas Malafaia.³⁶

A fala do pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo transcrita acima foi transmitida para todo o país, e se deu no contexto das disputas eleitorais. O vídeo do programa também foi veiculado na internet em vários sites religiosos. Malafaia, apresentador do programa televisivo Vitória em Cristo³⁷ e aliado político de José Serra, exibiu trechos desconexos de falas da também candidata Dilma Rousseff em entrevistas distintas (2007 e 2010) em que a mesma afirmava não ter uma religião definida e se pronunciava favoravelmente à descriminalização do aborto. O pastor também associa a candidata ao PL 122, que criminaliza a homofobia. Outro vídeo que também foi muito divulgado nas redes sociais, foi o do pastor Paschoal Piragine, da Igreja Batista de Curitiba-PR³⁸. Com mais de três milhões de acessos, o vídeo mostra imagens de fetos abortados enquanto o pastor discursa contra a candidata Dilma Rousseff como favorável à descriminalização do aborto. Essas e muitas outras iniciativas de lideranças evangélicas fortaleceram a oposição à candidata, que precisou recuar em seus posicionamentos e prestar esclarecimentos para as lideranças religiosas.

Por outro lado, a candidata recebeu apoio de lideranças de peso, como do Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, a maior igreja neopentecostal do

³⁴ Projeto de lei contra a homofobia.

³⁵ Plano Nacional de Direitos Humanos.

³⁶ A fala do pastor em um programa televisivo exibido no período eleitoral de 2010, foi transcrita e publicada no site “Unidos na Fé”. O vídeo foi removido. Disponível em: <http://www.unidosnafe.com.br/joomla1.5/latest/dilma-rousseff-ataca-os-crist-os-e-evangelicos-video-evangelico> Acessado em: 17 de março de 2012.

³⁷ Transmitido também nos EUA pela CTNI.

³⁸ Disponível em: <http://videos.gospelprime.com.br/posicionamento-do-pr-paschoal-piragine-jr-sobre-as-eleicoes-2010/> Acessado em 24 de abril de 2012.

país. Macedo, que no passado era opositor ferrenho do Partido dos Trabalhadores e de Lula, aproximou-se do PT no segundo turno das eleições de 2002. Nas eleições de 2010, durante a batalha midiática religiosa contra Dilma, Macedo redigiu uma carta de apoio à candidata, caracterizando as “acusações” contra ela como “jogo do diabo”. Essa foi uma resposta à informação (não confirmada) de que a candidata teria afirmado que *nem mesmo Cristo, querendo, lhe tiraria a vitória*. Na carta, endereçada especialmente ao público evangélico, o bispo declara que se

os cristãos fossem tão ágeis e eficientes para usar as ferramentas modernas da comunicação na pregação do Evangelho, assim como parecem ser para disseminar boatos, certamente muitas almas seriam ganhas para o Senhor Jesus. (...) Quem pensa que está prestando algum serviço ao Reino de Deus espalhando uma informação sem ter certeza de sua veracidade na verdade está fazendo o jogo do diabo. O Senhor Jesus não precisa de advogados, nem de assessores de comunicação que saiam em "defesa" de Seu Nome. Ele precisa de verdadeiros cristãos, que entendam, vivam e preguem a Verdade.³⁹

Também o pastor e então deputado federal Manoel Ferreira, um dos líderes mais importantes da Assembleia de Deus, maior igreja evangélica do Brasil, se pronunciou em favor de Dilma Rousseff. Ferreira foi o coordenador do movimento evangélico da campanha de Dilma, e viabilizou importantes acessos da candidata às lideranças evangélicas, porém, não sem antes negociar para que a candidata não levantasse a bandeira da descriminalização do aborto.

Além disso, Dilma teve que lidar com a instrumentalização da religião por parte de seu adversário político, José Serra. O também candidato à presidência da República conquistou forte apoio de setores conservadores da Igreja Católica e das igrejas evangélicas ao, estrategicamente, se manifestar publicamente contra o aborto e a favor da liberdade religiosa, o que significa dizer, ser contrário à lei contra a homofobia. Só mais tarde, com a denúncia de que sua esposa, Mônica Serra, teria feito um aborto no passado, José Serra deixou de usar o argumento “Dilma pró-aborto” nos embates diretos com a candidata, mas manteve o tom da campanha como “defensor da vida”.

Fortalecidas pela dimensão que a campanha anti-aborto e anti PL122 tomou, contribuindo para levar a disputa eleitoral para o segundo turno, as lideranças evangélicas se reuniram com a coordenação da campanha de Dilma e listaram uma série de exigências em

³⁹ Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,edir-macedo-defende-petista-e-ve-jogo-do-diabo,617564,0.htm?reload=y> Acessado em: 25 de abril de 2012.

troca de apoio político à candidata. Conforme Ari Pedro Oro e Ricardo Mariano (2010, p. 30), parlamentares e lideranças evangélicas

aproveitaram a fragilidade da campanha petista nos planos moral e religioso para cobrar pessoalmente de Dilma o compromisso de assegurar a liberdade religiosa, de vetar qualquer projeto aprovado pelo Congresso Nacional “contra a vida e os valores da família”, de rejeitar o casamento homossexual, o projeto de lei que criminaliza a homofobia, a adoção de crianças por casais homossexuais, a regulamentação da função de profissionais do sexo. Este foi o momento em que lideranças e políticos evangélicos dispuseram do maior poder de influência e pressão sobre a petista e os dirigentes da campanha durante toda a disputa presidencial. E não titubearam.

Os evangélicos sentiram-se suficientemente seguros para ditar a agenda política da candidata. Entre uma pressão e outra, as estratégias de campanha tiveram que ser revistas, e foram feitas novas concessões aos evangélicos para garantir o apoio do eleitorado mais conservador.

É importante notar que todas as autoridades religiosas evangélicas que se pronunciaram favoravelmente ou contrariamente a Dilma eram homens. O debate dos direitos reprodutivos das mulheres estava na boca dos homens. As parlamentares evangélicas entraram mudas e saíram caladas da discussão, daí a dificuldade de encontrarmos material discursivo dessas mulheres que estivesse disponível na mídia e pudesse ser analisado. Cabe-nos fazer uma *hermenêutica feminista da suspeita*⁴⁰ dessa ausência.

Apesar de compor a maioria do eleitorado brasileiro, o número de mulheres no poder Legislativo em geral é ainda bastante reduzido. No processo eleitoral de 2006 foram eleitas 45 deputadas federais e 133 estaduais. Isso corresponde a 8,2% e 12,8% respectivamente, do total de deputados eleitos. Dentre as que se declaravam evangélicas, foram eleitas para o mandato 2006-2010, apenas seis deputadas e uma senadora⁴¹. Se essa participação for comparada à dos homens evangélicos eleitos para o mesmo mandato, entre senadores, deputados e governadores teremos 49 evangélicos no legislativo e no executivo⁴².

Os grupos religiosos aos quais as parlamentares evangélicas estavam vinculadas são grupos em que a assimetria de poder entre os sexos é flagrante. Majoritariamente formadas

⁴⁰ Metodologia de interpretação bíblica desenvolvida e empregada pela teóloga feminista de Elizabeth Schussler Fiorenza (1992), que consiste no questionamento da ausência das mulheres no texto para efetivamente descobri-las nele. A hermenêutica feminista da suspeita pergunta pelas ideologias e representações de gênero que perpassam o texto bíblico.

⁴¹ No caso, Marina Silva, que também assumiu o Ministério do Meio Ambiente no governo Lula.

⁴² Em 2009, a legislação eleitoral sofreu significativa modificação com a lei 12.034/09 que obrigou os partidos e coligações a preencherem o percentual de 30% das vagas para os cargos proporcionais (deputados estaduais e federais) com candidaturas femininas. Essa política de cotas previa também o mínimo de 10% do tempo de propaganda partidária para mulheres, bem como 5% dos recursos do fundo partidário para a capacitação das mulheres.

por mulheres, as igrejas evangélicas são bastante ambíguas em relação às suas fieis. Maria das Dores Campos Machado aponta a necessidade de considerar a ambiguidade do segmento evangélico no que tange à sua capacidade de propiciar o fortalecimento da autoestima das mulheres, capacitá-las para a vida pública e, ao mesmo tempo, mantê-las afastadas dos lugares de decisão (2006, p.49). De certa forma isso se repete na arena política, onde as mulheres de forma geral, e as evangélicas em especial, têm menor ingerência nos assuntos de ponta.

A pauta moral que dominou a agenda política dos evangélicos no processo eleitoral de 2010 foi absolutamente dirigida pelos homens. Eles conversaram, eles se pronunciaram na mídia, eles convocaram reuniões e se sentaram com Dilma e com Serra para negociar o “voto evangélico”, que é, diga-se de passagem, majoritariamente feminino. No assunto direitos reprodutivos das mulheres⁴³ e direitos humanos da população LGBT, os principais interlocutores dos candidatos à presidência da República foram os homens evangélicos. Até mesmo a histórica interlocução do Partido dos Trabalhadores com o movimento feminista foi questionada pelo secretário de comunicação do PT, André Vargas, que considerou equivocado o diálogo com as feministas na discussão do III Plano Nacional de Direitos Humanos no quesito sobre a descriminalização do aborto. (ORO e MARIANO, 2010, p. 29)

O questionamento da menor presença, ou ainda, da ausência de mulheres da bancada evangélica no processo de negociação política de seus pares com os candidatos à presidência, não significa que os rumos da negociação teriam sido diferentes. Como bem pontua Machado, *o comportamento eleitoral e parlamentar daquelas que se lançam na vida política não se encontra necessariamente alinhado com os movimentos de mulheres, ou mesmo sugere sensibilidade às demandas da população feminina.* (2006, p. 51). Isso, todavia explicita o nível de desigualdade de gênero que ainda impera na política brasileira.

Na gestão atual (2010-2014), dos 66 parlamentares que se afirmam evangélicos, somente oito são mulheres. O partido com maior representação de evangélicos é o Partido Socialista Cristão - PSC, que possui 11 deputados, sendo que duas são mulheres. Curiosamente, nenhuma das atuais oito mulheres⁴⁴ que compõem a bancada evangélica tem qualquer comissão ou GT relacionado à discussão da descriminalização do aborto, da criminalização da homofobia ou da legalização da união de casais homossexuais sob sua coordenação. De acordo com a experiência das eleições de 2010, esse tem sido um importante

⁴³ Entenda-se direitos reprodutivos como direitos humanos.

⁴⁴ Eram nove, porém a deputada pelo PSC do Acre, Antonia Lucia, teve seu mandato cassado.

nicho de articulação política dos parlamentares evangélicos, mas como na religião, as mulheres ocupam lugares menos privilegiados do que os de seus pares.

Conclusão

Das disputas de 2010, talvez o segmento mais vitorioso tenha sido o dos evangélicos, que tiveram seu poder político ampliado por meio do uso político da religião, particularmente da moral sexual religiosa. Dilma foi eleita e os evangélicos estão “cobrando a conta”. A questão do aborto, da homofobia e da união civil de pessoas do mesmo sexo tem sido utilizada como moeda de troca nas relações de força travadas na arena política brasileira, e ao que tudo indica, continuará sendo nas próximas corridas eleitorais.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Há esperança para os homossexuais*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1987.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18 n. 52, p. 109-120, set-dez., 2004.

BOHN, Simone R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opinião Pública*. Campinas, v. X, n. 2, p. 288-338, outubro de 2004.

BURITY, Joanildo e MACHADO, Maria das Dores C. (orgs.). *Evangélicos, política e eleições*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

DALLAS, Joe. *A operação do erro: confrontando o movimento gay cristão*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

DAVIES, Bob e RENTZEL, Lori. *Deixando o homossexualismo: uma nova liberdade para homens e mulheres*. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.

DELLA CAVA, Ralph. "The People's Church, the Vatican, and Abertura". In: STEPAN, Alfred. *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press, 1989, pp. 143-167.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, Campinas, 1993.

GOMES, Edlaine de Campos. Resistências e possibilidades de diálogo: sobre aborto e reações político-religiosas. *Anais do Fazendo Gênero 8 – corpo, violência e poder*. ST 37, agosto/2008.

GOMES, Edlaine de Campos. “‘Fé racional’ e ‘abundância’: família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus”, *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, n. 2, p. 97-120, 2009.

LAVALLE, Adrián Gurza e CASTELLO, Graziella. As benesses desse mundo: associativismo religioso e inclusão socioeconômica. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 68, p. 73-93, março de 2004.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MACHADO, Maria das Dores Campos e PICCOLO, Fernanda Delvalhas (orgs.). *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

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

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 115-132, 2006.

NERI, Marcelo Côrtes (coord.). *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV/CPS, 2011.

NOVAES, Regina. Pentecostalismo, política e mídia. In: VALLA, V. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, pp. 41-74.

OLIVEIRA, Pedro A Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORO, Ari Pedro e MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e Política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 11-38, 2010.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Os representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, 1989.

SCHUSSLER FIORENZA, Elizabeth. As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

SOUZA, Sandra Duarte de. AIDS e Religião: apontamentos sobre representações católicas da sexualidade em tempos de AIDS. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, 2012 (no prelo).

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia*. Pergaminho, 2006.

GT 13: ÉTICA, TEOLOGIA E RELIGIÃO

Coordenadores

Profa. Dra. Maria Inês Miller – CES-JF, MG

Prof. Dr. Márcio Fabri – São Camilo-SP, SP

Ementa

A necessidade da Ética para a sobrevivência e bem-estar da Humanidade emerge em nossos tempos com novas características e urgentes desafios. Os avanços científicos fazem crescer de diferentes formas a responsabilidade humana por seus próprios destinos, ao mesmo tempo em que ao lado dos individualismos, a complexidade, pluralidade e interdependência se tornam, entre outras, as novas condições da consciência para o viver em sociedade. A Religião e suas Teologias prestam uma indubitável contribuição para a construção do discernimento sobre valores e critérios, avaliações e normas, virtudes e práticas que guiam o agir humano em todas as suas dimensões. Dentro deste quadro, o presente GT visa incentivar, acolher e debater estudos que abordem aspectos e interfaces das Religiões e suas Teologias com a Ética, seja em termos de fundamentação, análises históricas, tendências, propostas; seja em estudos de casos contextualizados. Pretende-se com isto contribuir para que as Religiões e suas Teologias, através da reflexão ética, superem seus fundamentalismos e isolacionismos e possam melhorar a qualidade de suas reflexões éticas, bem como em meio à sociedade plural possam interagir de forma dialogada e participativa.

(da página 1.824 a 1903, continuação na página 2.789)

ÉTICA DE MATRIZ JUDAICA

*Flávio Schmitt**

Resumo

A ética tem se apresentado ponto de equilíbrio como alternativa mundial para um entendimento entre os diferentes povos, culturas e civilizações. Em vista dos princípios éticos comuns é possível elaborar uma agenda mínima em torno das principais questões que hoje comprometem a sustentabilidade humana no planeta. A ética de alimenta de princípios. O livro “Uma Ética para o novo Milênio” do Dalai-Lama é uma evidência de que as religiões tem algo a dizer quando o assunto é ética. Este estudo investiga a contribuição ética da tradição religiosa judaica. Tem o propósito de verificar a contribuição à ética da matriz religiosa judaica a partir de textos da Bíblia Hebraica. Analisa textos da Bíblia Hebraica e relaciona os mesmos com as teorias éticas modernas.

Palavras chave: Ética. Bíblia Hebraica. Ética moderna

Introdução

Lázaro Plácido Lisboa, no livro, *Ética Geral e Profissional em Contabilidade* (LISBOA, 1996, p.26), dedica algumas páginas para discutir a fonte das regras éticas. Curiosamente, nesta abordagem não são mencionadas as religiões¹. Nenhuma religião é mencionada.

A ausência das religiões é compreensível quando o assunto é ética.² A rigor, nenhuma religião tem a última palavra neste assunto, mesmo que a tenham requisitado. De certa forma, a ética vivida no âmbito das religiões tem dado razão para ocuparem o lugar ao qual foram relegadas. Além disso, especialmente no ocidente, a ética simplesmente foi derivada da tradição cristã, muitas vezes em detrimento e marginalização da expressão ética de outras religiões.

Também é preciso reconhecer que a modernidade tem suas dificuldades quando o assunto é ética, especialmente a ética judaico-cristã. Na medida em que os textos bíblicos são apresentados como sendo revelação de Deus, tornou-se cada vez mais complicado dialogar com esses textos na perspectiva da construção de uma autonomia do ser humano moderno.

* Flávio Schmitt é doutor em Ciências da Religião pela UMESP, professor da Faculdades EST em São Leopoldo/RS.

¹ Entre as fontes das regras éticas, o autor menciona: natureza humana; ideal universal de comportamento, busca refletida dos princípios do comportamento humano, legislação, costumes. Lázaro Plácido Lisboa. **Ética Geral e Profissional em Contabilidade**. p.26ss.

² Ética é um conjunto de princípios e valores que guiam e orientam as relações humanas. Esses princípios devem ter características universais, precisam ser válidos para todas as pessoas e para sempre. Acho que essa é a definição mais simples: um conjunto de valores, de princípios universais, que regem as relações das pessoas. Cf. SOUZA, Herbert. In: RODRIGUES, Carla. **Ética e Cidadania**. p. 13.

É possível concordar que o princípio religioso “dificilmente pode fundar uma ética propriamente falando” e que “a ética, por sua essência mesma, não é religiosa, posto que quer, como toda investigação filosófica, se ordenar segundo a forma da razão” (RUSS, 1999, p.36). Ainda assim, também é preciso reconhecer que é possível falar de um “laço entre ética e religião”. Nesse sentido, a ética pode aprender “no princípio religioso uma fonte viva” (RUSS, 1999, p.36s). Não obstante a ambiguidade das religiões, ora propensas à guerra e perseguição, ora defensoras da paz, há um empenho intercultural e ecumênico, conforme destaca Hans Küng (SCHMIDT; KÜNG, 2001, p.47ss), no sentido de resgatar a contribuição das diferentes religiões à ética na atualidade.

1 Ponto de partida

A primeira observação que se faz necessária quando o assunto é ética de matriz judaica, diz respeito ao próprio conceito de ética. A tradição judaica não conhece este conceito. A própria palavra ética não existe no hebraico. Ética é um conceito essencialmente grego.³

No entanto, isso não quer dizer que a ética não diga respeito ao mundo judeu. Pelo contrário, tanto no que diz respeito aos costumes, quanto no que a tradição judaica tem a dizer sobre valores acerca do ser humano e de seu relacionamento em sociedade, há princípios e elementos tão importantes quanto na cultura grega.

Há uma distinção entre ética judaica e grega que se faz necessária desde logo. Trata-se do essencial de cada uma das perspectivas éticas. Enquanto a ética judaica parte das vítimas das vítimas, da vida ameaçada, a ética grega tem como fator fundante o alvo a ser alcançado, a felicidade. O fim supremo da ética grega é a “*eudaimonia*”. Este também é seu fator fundante. Nesse sentido, a ética judaica não reside num conceito, mas numa experiência histórica. Dessa experiência dá testemunho a Bíblia Hebraica, seja nas narrativas patriarcais e matriarcais, seja no Êxodo como evento histórico fundante, e mesmo nos profetas. As histórias que a Bíblia conta infundem esperança, “porque testemunham como Deus sempre

³ Aristóteles distingue a virtude ética (aretè ethikè) da virtude dianoética, intelectual (aretè dianoetikè). A primeira é a virtude do caráter e a segunda é a virtude da reflexão e da prudência. Distingue, também, uma sabedoria especulativa, teórica, pura, de uma sabedoria prática, como conhecimento profundo das coisas humanas, da ação, da praxis, que se faz à custa da virtude ética. Para Aristóteles, sabedoria prática é uma disposição de agir acompanhada de razão concorrente a coisas boas ou más para o homem.

A palavra grega “ethos” (ἦθος) é mencionada apenas uma única vez em 1 Co 15,33. A palavra grega “ethos” (ἦθος) aparece doze vezes no Novo Testamento (Lc 1,9;2,42;22,39; Jo 19,40; At 6,14;15,1;16,21;21,21;25,16;26,3;28,17; Hb 10,25, com o sentido de costume, tradição. SCHMOLLER, Otto. **Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament**. p.143, 216.

chamou a si as situações sem saída e colocou as premissas para a libertação. (SCHMIDT; KÜNG, 2001, p.87).

Jung Mo Sung, no livro “Conversando sobre Ética e Sociedade”, ao falar do “porquê da ética”, chama atenção para a experiência ética fundamental. (SUNG, 1998, p.11).

Esta experiência de se rebelar diante de uma prática ou valor moral não é exclusiva dos grandes filósofos ou profetas. Todos nós a vivemos ou podemos vivê-la. Basta nãoi estarmos totalmente domesticados pelos valores morais vigentes para discordarmos de algumas ou muitas coisas que vemos ao nosso redor. É a experiência de “estranhamento” frente à realidade, de sentir-se estranho (fora da normalidade) diante do modo como funciona a sociedade, ou até mesmo em relação ao modo de ser e agir de outrem. É a descoberta da diferença entre o que é eu que *deveria* ser: a experiência ética fundamental. (SUNG, 1998, p.14).

Ao tratar da ética judaica, é necessário partir de algum lugar. Em geral, textos e leituras que ambientam a discussão no mundo jurídico, estão focados nas leis, especialmente nas leis, do Pentateuco. Entre as leis mais destacadas estão os dez mandamentos. De certa maneira, é deste contexto que emerge o fundamento da ética judaica e cristã. Trata-se do maior de todos os mandamentos. O amor a Deus e ao próximo são a alma da ética judaica.

Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de todas as tuas forças. (Dt 6,4-5).
Amarás o teu próximo como a ti mesmo. (Mc 12,30.31).

Também é possível perceber a dimensão ética presente nas narrativas que tratam de personagens da Bíblia Hebraica. Nesse contexto, pode-se abordar a ética de Abraão, de Noé, de Moisés, de Caim e de tantos outros nomes mencionados no Antigo Testamento.

Além disso, não faltam contribuições à ética que buscam subsídios na tradição profética. No contexto da literatura profética a questão ética aflora de forma mais intensa quando o assunto é justiça, direito e idolatria. Os profetas são incansáveis na defesa de valores fundamentados na vontade de Javé.

1.1 Gn 4,1-16: Caim, Abel e a ética da responsabilidade

O relato do relacionamento entre Caim e Abel nos revela os limites da ética judaica. Como qualquer paradigma ético, também a ética judaica quer proteger a vida. No entanto, embora carregue esta intencionalidade, a ética não é capaz de evitar a morte. Dessa maneira, Gn 4 nos revela a tragicidade da existência humana.

Para compreender a eticidade do texto é preciso efetuar uma leitura ambientada no contexto patriarcal. De acordo com este contexto, Caim, como irmão mais velho de Abel, é responsável por seu irmão. Esta responsabilidade fica evidente quando Deus mesmo pergunta a Caim: onde está teu irmão? (Gn 4, 9a). Caim responde: “acaso sou eu tutor do meu irmão” (Gn 4,9b).

Na narrativa do homicídio ou fraticídio, onde o irmão mais velho, responsável pelo cuidado do irmão mais novo, mata este irmão mais novo, há uma evidente omissão de autoridade e responsabilidade. Como irmão mais velho, a função de Caim deveria ser proteger e cuidar de Abel.

Neste caso, a autoridade e responsabilidade se tornam ainda mais significativas se considerarmos o contexto dos acontecimentos. Eles se encontram no campo (Gn4,8a). Isso significa que os irmãos se encontram fora do âmbito de jurisdição do pai. Logo, quem é responsável por Abel é o próprio Caim. Justamente no campo Caim deveria proteger Abel ainda mais, visto estar desprovido de qualquer outra proteção.

Caim, o primogênito corrompe os valores da sociedade patriarcal. Ao dar fim à vida de seu irmão Abel, Caim viola duas vezes o mesmo princípio ético: da guarda e responsabilidade e o princípio da vida. Ao transgredir o mandamento que proíbe matar, Caim abre mão da tutela que exerce sobre seu irmão.

Ao contrário do que era de se esperar das leis patriarcais, Caim não é julgado pela Lei do Talião. Em vez de vingar a morte de Abel, Caim passa a ostentar um sinal que lhe protege da morte. este estigma haverá de acompanhá-lo até a morte.

Possivelmente ninguém tenha traduzido melhor este texto para os dias atuais que Hans Jonas. Ao falar da ética da responsabilidade, Hans Jonas resgata o princípio da responsabilidade. Cada ser humano é responsável pelo ser humano. Numa perspectiva mais ampla vislumbrada por Jonas, cada ser humano é responsável pela vida, inclusive a vida do planeta.

Age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a terra; ou: age de maneira tal que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos da possibilidade de autêntica vida humana futura na terra. Ou, não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na terra: ou: inclui na tua opção presente, como objeto de teu querer, a futura integridade do homem. (JONAS apud SOUZA , 2008, p.266).

Embora Hans Jonas tenha ambientado boa parte de sua discussão no contexto do agir humano que envolve a técnica, o que está efetivamente em jogo é o controle do

comportamento humano, sempre passível de inúmeras possibilidades. Neste sentido, que Jonas substitui o imperativo kantiano por um novo imperativo, expresso sob modo quádruplo (RUSS, 1999, p.100).

Ao chamar a atenção para a responsabilidade que cada ser humano deveria nutrir para com o semelhante, esta proposta ética afirma o princípio maior que é a vida. Além de eticamente não ser facultada a nenhum ser humano tirar a vida de seu semelhante, esta mesma ética necessariamente compromete o ser humano com a preservação desta vida, ainda mais quando ameaçada de morte.

1.2 Gn 6,1-22: Noé e a ética da alteridade

No capítulo 6 de Gênesis encontramos o relato do dilúvio. A ideia que o texto procura passar é que a maldade humana adquiriu proporções insuportáveis. Como se não bastasse a morte de Abel por Caim, a corrupção da espécie humana havia se tornado intolerável. “O Senhor viu o quanto havia crescido a maldade das pessoas na terra e como todos os projetos de seus corações tendiam unicamente para o mal” (Gn 6,5). Esta realidade cruel leva o próprio Criador a se arrepender de sua criação. “Então o Senhor arrependeu-se de ter feito o ser humano na terra e ficou com o coração magoado” (Gn 6,6).

Contudo, em meio ao povo corrupto e malvado, Deus encontra Noé. As qualidades de Noé são indiscutíveis: “Noé era homem justo e íntegro entre os contemporâneos e sempre andava com Deus” (Gn 6,9). Mesmo tendo decidido exterminar a presença humana da face da terra, “Vou exterminar da face da terra o ser humano que criei e, com ele, os animais, o que se move pelo chão e até as aves do céu, pois estou arrependido de os ter feito” (Gn 6,7), Deus se mostra benevolente para com a integridade de Noé.

A reputação de Noé é estendida aos membros de sua família. Embora o texto nada diga da reputação dos familiares de Noé, a benevolência se estende até sua esposa e filhos. Em outras palavras, a família se torna alvo da compaixão divina. Justiça e integridade são subentendidos como valores supremos da família de Noé.

A história de Noé pode ser situada no âmbito da compreensão daquilo que em Lévinas diz respeito à “pulsação mesma da vida”.⁴ Também em Noé o encontro com o outro abre caminho à responsabilidade. Neste encontro Noé inclui sua própria família. Mas Noé vai

⁴Trata-se da expressão de Franz Rozenzweig utilizada por Lévinas para fazer a crítica da totalidade da tradição filosófica ocidental. Como Rozenzweig, também Lévinas busca uma experiência última, para além das totalizações. Cf. RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. p.76.

além. Nesta ética tem lugar para mais seres, ainda que o outro seja um animal. Além de estender o *face a face* a sua família, Noé também estabelece uma relação de alteridade com os animais incorporados à arca. A ética de Noé abre caminho para inclusão do Outro. Noé aqui se encarrega do destino do Outro, do destino da própria humanidade. Se o dilúvio e a destruição é um fato brutal, a exigência ética compromete com o outro sem esperar reciprocidade. Cabe a Noé suportar tudo!

Aqui o princípio ético judaico se encontra no terreno da sobrevivência. A alteridade se mostra como fator fundante da própria sobrevivência, de Noé, de sua família e dos animais recolhidos à arca.

1.3 Gn 34,1-31: Diná e a ética da libertação

No livro de Gênesis é apresentado o relato de uma tragédia. No capítulo 34,1-31 é contada a história de Diná. Diná é filha de Jacó. Enquanto seus irmãos estão do campo, Diná é possuída por Siquém, filho de Hamor. Acontece que Siquém se apaixona pela sua vítima. “Hamor, o heveu, chefe daquela terra, viu-a, agarrou-a e deitou-se com ela, violentando-a. Sentiu-se então apaixonado por Dina” (Gn 34,2-3). Profundamente apaixonado, Siquém pede ajuda a seu pai: “Dá-me essa jovem em casamento” (Gn 34,4). Porém, depois dos encaminhamentos iniciais, esta paixão será abortada pelos irmãos de Diná.

Jacó, ao saber do ocorrido, não esboça nenhuma reação em defesa da filha. Afinal, algo estranho aconteceu. O patriarca, porém, espera o retorno dos filhos que estão no campo. Logo na chegada, ao voltarem do campo, os filhos de Jacó são informados do ocorrido. Além da indignação com os fatos, os filhos de Jacó são tomados de furor (Gn 34,7) por causa da infâmia praticada por Siquém contra a irmã.

Hamor, o pai de Siquém, a pedido do filho, então conversa com Jacó. Explica que seu filho está apaixonado por Diná e pretende casar com ela. Além disso, coloca seu território à disposição de Jacó e de seus filhos. Durante esta negociação, Diná permanece na casa de Hamor (cf.v.26).

Nisso entram em cena os irmãos de Diná. Indignados com o que aconteceu com Diná, a irmã, exigem a circuncisão de Hamor e de todo seu povo como condição para consentir com o casamento. Hamor e Siquém imediatamente comunicam a condição aos seus concidadãos. Diante das condições apresentadas, todos se deixam circuncidar.

Porém, três dias depois, quando todos os homens estão convalescendo por causa da circuncisão, Simeão e Levi, irmãos de Diná, entram na cidade matam todos os homens,

inclusive Siquém e Hamor, tomam Diná e voltam para casa. Nisso também os demais irmãos intervêm para saquear os pertences dos heveus e levar cativas as mulheres e crianças.

Por fim, Jacó expõe a “saia ajustada” na qual Simeão e Levi o haviam colocado. Ao que eles respondem: “Acaso nossa irmã devia ser tratada como uma prostituta?”

Este texto se presta a muitas interpretações. Há quem questione a omissão de Jacó diante do estupro da filha. Há quem questione a atitude dos irmãos de lavar a honra da filha com a morte de Siquém e sua gente, num claro gesto de vingança. Para outros, o estupro está desculpado, afinal os heveus se converteram à lei de Moisés. Por fim, não faltam os olhares que procuram perceber a condição de Diná.

Em nenhum momento Diná diz algo. Ela entra calada e sai calada do relato. Seu protagonismo consiste em ser objeto na mão do pai, dos irmãos e do jovem apaixonado. A família onde deveria estar protegida, não faz nada. Apenas a entregou em casamento a Siquém. Nisso o texto reflete sua natureza patriarcal.

Contudo, uma outra linha de interpretação permite perceber Diná como protagonista da história. Não obstante a violência a qual foi submetida, estupro, Diná esboça gestos de autonomia. Primeiro, ela sai de casa sozinha, “saiu um dia para visitar as moças daquela terra” (Gn 34,1). Trata-se de um comportamento estranho, uma vez que as virgens não podiam sair de casa sozinhas, segundo os padrões culturais da época.

Segundo, aparentemente ela consente com o casamento, dando a entender que se trata de “um caso de amor proibido”. Possivelmente também estivesse apaixonada por Siquém. Assim, se procura entender a legitimidade da relação sexual fora do casamento. De alguma maneira invoca o direito de ser mulher, mesmo transgredindo a honra da família, especialmente dos irmãos.

Além disso, o termo usado no hebraico para qualificar o ato de Siquém é “humilhar” e não estupro. O termo se refere à relação ilícita, neste caso, fora do casamento. O ato não precisa necessariamente ter acontecido sem o consentimento de Diná. Nessa linha, pode-se entender que Diná tenha “forçado a barra”, provocando assim a permissão da família para um casamento extra-clânico com Siquém. Reforça esta possibilidade o fato de Siquém estar apaixonado e Diná permanecer na casa de Hamor durante as negociações.

A ponte entre a história de Diná e a ética da libertação está na condição de Diná. O aspecto da história pouco valorizado na interpretação diz respeito à voz da própria Diná. Ela não foi ouvida. Nem mesmo teve oportunidade de dizer sua palavra. Em nenhum momento foi consultada pelo pai ou pelos irmãos. Ninguém se preocupou em saber sua vontade. Além

disso, tiraram de Diná a possibilidade de viver junto a Siquém. Pior que isso, condenada a viver na casa do pai sem perspectiva de futuro, estigmatizada, conforme a cultura da época.

Ao constituir um horizonte ainda que utópico de liberdade, a Ética da Libertação caracteriza um dos aspectos essenciais de dimensão humana. Enquanto ensaio de reflexão crítica sobre a *praxis*, a Ética da Libertação aponta para a libertação integral do ser humano, incluindo estruturas políticas, econômicas e culturais. O que está em jogo é a dignidade humano violada.

Ao considerar a dignidade do Outro⁵ como valor a ser preservado, a Ética da Libertação aponta para o dialogo equilibrado onde a voz do Outro precisa ser ouvida. Nesse sentido, o texto que conta a história de Diná possibilita uma dupla interpretação. Por um lado, um olhar atual permite perceber os limites éticos do desfecho do texto. Esta “forma bíblica” de reparar o erro cometido não alcança a dor dos injustiçados. Na sociedade atual existem leis para punir estupradores como Siquém. No entanto, é preciso reconhecer que o estupro continua sendo tratado como algo insignificante, a serviço de outros interesses, também na atualidade.

Por outro lado, e em sintonia com a Ética da Libertação, é possível afirmar o valor da dignidade de Diná. Embora sua voz não apareça no texto, Diná é uma jovem de ação. Ela vai em busca da dignidade que as estruturas patriarcais de sua sociedade não são capazes de oferecer. Diná afirma sua dignidade ao buscar o direito ao amor de Siquém. Provoca uma situação que deixa seu pai Jacó numa situação delicada.

2 Profetas: justiça e direito como princípio ético

Se, como vimos acima, o indignar-se é a experiência ética fundamental, então os profetas bíblicos podem ser tomados com exemplos éticos para humanidade. O ponto de partida para a indignação dos profetas é sua visão de Deus. Para o povo bíblico, a revelação mais importante de Deus é mediada pelo Êxodo e seu significado para a vida do povo. É recorrente ao longo da Bíblia Hebraica o testemunho de que a libertação constitui o eixo central em torno do qual gravita a fé veterotestamentária (Dt 26,1-11; 6,20-25; Js 24,1ss). A própria auto-apresentação de Deus destaca este aspecto: “Eu sou o Senhor, teu Deus, aquele

⁵“A dignidade do Outro: do pobre do sistema capitalista, da mulher da sociedade machista, do filho da sociedade patriarcal, conforme o próprio Dussel afirma, daqueles que são considerados como TOTALIDADE, mas que fazem parte da periferia, que devem transcender sua condição para romper com o paradigma vigente”. ANGELUCI, Cleber Affonso. **Filosofia da Libertação e dignidade humana: um caminho para a justiça?** Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/061/61angeluci.htm>. Acessado em 08/07/2012.

que te tirou da terra do Egito, da casa de servidão” (Dt 5,6). Portanto, a indignação dos profetas bíblicos tem como paradigma o projeto de Deus revelado no Êxodo (SOARES, 1995, p.9ss).⁶

Dentro deste paradigma podemos alocar a indignação de um Elias diante da mutreta preparada pelo rei Acabe e sua esposa Jezabel para surrupiar a propriedade de Nabote (1Rs 21). Elias não teme a posição e autoridade do rei. Manifesta sua indignação e sai em defesa do direito de Nabote.

No livro de Judite nos é apresentada uma mulher como modelo de indignação. Mesmo não sendo identificada como profetisa, Judite, uma mulher, não se conforma com a condição na qual se encontra seu povo. Da indignação parte para ação, não obstante os riscos. O desfecho culmina na morte do inimigo seduzido (13,6ss).

Um esboço de valores éticos fundamentais para a humanidade pode ser visualizado na prática de muitos profetas. Ao exercitarem “uma crítica mais contundente ao poder desde a perspectiva das pessoas empobrecidas e debilitadas nas suas possibilidades de exercício de poder” (REIMER, 2012), os profetas bíblicos lançam novas luzes sobre as possibilidades do humano.

A origem do conceito ético dos profetas pode ser deduzida do paradigma hegemônico que norteia sua prática. Tendo o Êxodo como paradigma, a indignação profética nasce de uma profunda experiência de Deus, por um lado, e de uma profunda experiência de povo, por outro (MESTERS, 1995, p.34). É desta dupla dimensão da mesma experiência que pode ser deduzido o elevado conceito ético da profecia.⁷

Há na palavra dos profetas uma

exigência profética por justiça (hebraico: *sedaqah*) e direito (hebraico: *mishpat*) como é afirmada de modo programático em Am 5,24 (“Que corra o direito como água e a justiça como um ribeiro perene”) derivaria da tradição sapiencial popular (Pv 24,26; 8,8-9; 16,8, etc.), considerada como oriunda dos tempos do tribalismo em Israel. (REIMER, 2012).

Alguns textos ilustram este padrão:

- O SENHOR faz esta denúncia contra os anciãos e chefes do povo: “Fostes vós que devorastes a vinha! O que foi roubado dos pobres está em vossas casas! Por que esmagar o meu povo? Por que triturais o rosto dos pobres?” (Isaías 3,14-15).

⁶ Os exemplos que seguem têm como base as observações de Sebastião Gameleira.

⁷ Expressão utilizada por Haroldo Reimer para caracterizar a atividade profética.

- “Teus chefes são corruptos, sócios dos ladrões: todos gostam de um suborno, correm atrás de ‘comissão’, aos órfãos não fazem justiça e a causa das viúvas nem chega às suas mãos” (Isaías 1,23).
- “Ai dos que promulgam leis injustas e redigem medidas maliciosas, para tapear o fraco na justiça, roubar o direito do meu povo explorado, para fazer das viúvas suas vítimas e para roubar dos órfãos.” (Isaías 10,1-2).
- “Escutai esta palavra, vacas de Basã, do planalto de Samaria, vós que explorais os fracos e esmagais os indigentes, que só sabeis dizer aos maridos: “Traz, vamos beber!” (Am 4,1).
- “Ai dos que odeiam aquele que condena no tribunal e têm horror de quem fala a verdade. Por isso mesmo, por oprimirdes o pequeno e extorquir-lhe a porcentagem do trigo, estais construindo casas de pedras lavradas, mas nelas nunca ireis morar, plantais uvas selecionadas, mas do seu vinho nunca bebereis. Pois eu sei como são numerosos os vossos crimes, sei como são pesados os vossos pecados, exploradores dos inocentes, cobradores de suborno, que enganais o pobre no tribunal.” (Amós 5,10-12).
- “Ai daquele que constrói seu palácio praticando injustiça, seus aposentos, fora do direito e faz o companheiro trabalhar de graça, sem pagar-lhe o salário.” (Jeremias 22,13).
- “Não sabem viver com honestidade, – oráculo do Senhor –; com extorsão e exploração acumulam riquezas em suas casas (Amós 3,10).⁸

Em todas estas passagens, é possível perceber a densidade ética da palavra e atividade profética. Nestas palavras fica claro o valor da vida. Nelas é destacado a necessidade de defender os mais frágeis diante das atrocidades sociais, políticas e econômicas que o ser humano é capaz de praticar. Há aqui um valor inestimável para qualquer princípio humano que se julgue ético.

Conclusão

Os textos do livro de Gênesis acima destacados, permitem concluir que o testemunho judaico que se deixa a conhecer por meio dos relatos da Bíblia Hebraica, não deixam dúvida quanto à dimensão ética comunicada e testemunhada nestes textos. Nesse sentido, pode-se dizer que a ética judaica está visceralmente comprometida com a vida, com a sobrevivência e dignidade do ser humano.

No seu específico, cada um dos textos discutidos, permite o estabelecimento de uma relação com alguns dos princípios éticos discutidos na atualidade. A história de Caim e Abel confronta a sociedade pós-ciência com sua capacidade destruidora, inclusive da própria vida humana. Esta mesma sociedade também é confrontada com histórias como a de Noé. Não somente existe a necessidade de “salvar” a vida ameaçada, mas de encontrar pessoas, como Noé, que estejam capacitadas, aptas, para executar tal tarefa. A necessidade de cultivar seres

⁸ Textos mencionados a partir do artigo de REIMER, Haroldo. Sobre a ética nos profetas bíblicos. Acessado em 04.07.2012. Disponível em <http://www.cpgss.ucg.br/ArquivosUpload/7/file/Artigo%20Haroldo%20Reimer.pdf>.

humanos que possam se tornar pessoas justas e integras é condição para a sobrevivência, também hoje. Por fim, histórias como a de Diná, cada vez mais clamam por espaço. A ruptura de leis e costumes cultivados por gerações de pessoas precisa acontecer em vista da existência do outro, de sua dignidade e vida. Em Diná o Outro se faz mulher.

Por fim, o elevado padrão ético dos profetas vetero-testamentários somente é possível por conta da sua experiência de Deus. Embora as discussões éticas, via de regra, tenham priorizado a dimensão racional da ética, os profetas comparecem à discussão para dizer que há outras dimensões do humano que necessariamente precisam ser colocadas em discussão, inclusive a dimensão espiritual, fundamentada nas diferentes experiências de Deus de ontem e de hoje. No dizer dos profetas, o humano fatalmente haverá de sucumbir ao humano.

REFERÊNCIAS

ANGELUCI, Cleber Affonso. *Filosofia da Libertação e dignidade humana: um caminho para a justiça?* Revista Espaço Acadêmico. Nº 61, Ano IV, Julho/2006. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/061/61angeluci.htm>. Acessado em 08/07/2012.

BÍBLIA. Português. CNBB. 2001. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada*: tradução da CNBB com introduções e notas. São Paulo: Ave Maria, 2001. 1653 p.

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1985. 2366 p.

BOFF, L. *Ethos mundial*. Brasília: Letra Viva, 2000.

DALAI LAMA. *Uma Ética para o novo Milênio*. Traduzido por Maria Luiza Newlands. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. 671 p.

KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999. 475 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. 302 p. (Ética e intersubjetividade 2)

MANCINI, Roberto. *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*. São Paulo: Paulinas, 2000. 250 p. (Ética e sociedade)

MESTERS, Carlos. *Curso Bíblico I*. São Paulo, CCJ,/CEBI, 1995.

REIMER, Haroldo. *Sobre a ética nos profetas bíblicos*. Acessado em 04.07.2012. Disponível em <http://www.cpgss.ucg.br/ArquivosUpload/7/file/Artigo%20Haroldo%20Reimer.pdf>.

RODRIGUES, Carla e SOUZA, Herbert. *Ética e cidadania*. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção Polêmica).

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999. 177 p. (Filosofia em questão).

SCHMIDT, Helmut; KÜNG, Hans. PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGION (1993 : CHICAGO, ILL.). INTERACTION COUNCIL. *Uma ética mundial e responsabilidades globais*: duas declarações. São Paulo: Loyola, 2001. 154 p.

SCHMOLLER, Otto. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. 3. Aufl. ed. Guetersloh: C. Bertelsmann, 1890. 548 p.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira. *Indignar-se, vocação de Deus: da indignação como princípio da praxis cristã*. Belo Horizonte: CEBI, 1995. 33 p. (A palavra na vida 94).

SUNG, Jung Mo; SILVA, Josué Cândido da. *Conversando sobre ética e sociedade*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. 117 p.

VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 267p.

ÉTICA E CATOLICISMO POPULAR: UMA REFLEXÃO A PARTIR DAS PRÉDICAS DE ANTONIO CONSELHEIRO

*Geová Nepomuceno**

Resumo

O objetivo deste artigo é trabalhar as prédicas de Antonio Conselheiro. Perceber em suas prédicas uma “ética cristã” que poderia contribuir para a mesma observação da religiosidade na atualidade. Identificar algo no comportamento religioso daquele período em contraponto ao momento atual. Verificar se a proposta de Antonio Conselheiro era levar o movimento para outras regiões do país, e observar o que aconteceu de errado para provocar a revolta das autoridades com relação a essa manifestação sócio-religiosa.

Palavras-chaves: Ética; Catolicismo; Prédicas

Abstract

The aim of this paper is to work on Antonio Conselheiro’s preaching. Noticing in his preaching a “Christian ethics” that could contribute to the same observation of the religion currently. Identifying something in the religious behavior of that period in contrast to the present moment. Checking if Antonio Conselheiro’s proposal was to take the movement to other regions of the country and realize what was wrong to cause the revolt of the authorities regarding this socio-religious event.

Key-words: Ethics; catholicism; preaching

Introdução

O movimento religioso tende a acompanhar as mudanças de seu tempo. Mesmo que existam algumas resistências quanto ao novo, o processo de transformação ocorrerá, embora desagradando alguns e contemplando outros.

A dinâmica desenvolvida por Antonio Vicente Mendes Maciel desperta a curiosidade e interesses de lados opostos. Ele teve admiradores e opositores, os primeiros eram muitos e os segundos eram mais fortes politicamente e decretou o fim dos primeiros.

A estrutura religiosa idealizada por Antonio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro, chama a atenção por alguns aspectos, dentre eles a estrutura ética e também o aspecto teológico na elaboração das prédicas que eram usadas na orientação dos fiéis.

A organização da comunidade é na sua totalidade amparada pela moral cristã, comportamento esse sob a orientação do Conselheiro que era bastante rígido na sua aplicação.

* Mestrado em Teologia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

1 A ética no catolicismo popular provoca e incomoda a ética religiosa e a política “oficial”

A ética cristã tem seu fundamento na Fé. Por meio dela, o fiel se coloca diante de Deus para viver um encontro pessoal. Através da ética cristã, o sujeito encontra elementos norteadores do agir, que indicam os caminhos e estimula uma coerência diante dos atos para viver os ensinamentos de Jesus Cristo.

1.1 Ética cristã e sua vivência no catolicismo popular a partir das prédicas de Antônio Conselheiro

A cultura de um povo se estabelece e cria hábitos que têm consequência na ratificação do costume. Dessa estrutura surgem normas que organizam a vida das pessoas no conjunto da comunidade. Por este viés, passa a questão religiosa, a convivência de indivíduos em grupos, com suas interpretações da Sagrada Escritura e da tradição da Igreja. Surge daí um estilo de vida religiosa diferente.

Nessa vivência religiosa, na busca do sagrado em prol de uma vida melhor, os fiéis criam hábitos, comportamentos morais que, posteriormente, necessitam de uma análise detalhada, quando estes se constituem numa ética da coletividade. O confronto com o já estabelecido é inevitável. Foi assim na história de Antonio Conselheiro, ao provocar na sociedade de parte do Nordeste brasileiro um novo modo de experimentar a vida religiosa, atrelada à questão social e política. Esse movimento chama a atenção de muitas pessoas no país, pessoas comuns e autoridades. O mesmo foi combatido violentamente em nome de uma ordem pública.

O modelo comunitário orientado por Antonio Conselheiro muda os rumos do comportamento religioso no sertão, e desperta a atenção da Igreja e do Estado, ambos com seu corpo religioso, administrativo, econômico e político bem estruturado. Neste caso, tudo que é diferente incomoda, e na maioria das vezes, é silenciado pela força. Desta forma, a ética oriunda do catolicismo popular provoca incômodo naquela que já fora assimilada por toda uma geração, mas a cultura fundada no costume se transforma no decorrer da história. De modo particular o estilo vivido em Canudos tem as peculiaridades de um catolicismo piedoso, rígido e autoritário. Todos que aceitavam viver na comunidade deviam obediência ao Conselheiro.

O aspecto moral nos provoca no sentido de tentar compreender dois comportamentos distintos. O primeiro de um profundo respeito ao sagrado. Já o segundo, é a questão de

possuírem armas e lutarem em defesa de seus interesses de forma sangrenta. Esta situação é incompatível com a prática evangélica.

Vamos compreender o significado de “Ética Cristã” e procurar empregá-la na análise das pregações de Antonio Conselheiro.

1.2 Ética cristã? Conceito e aplicação.

O termo ética parte da reflexão do “ethos”, palavra de origem grega que “significa hábitos, costumes, instituições – produzidos pela sociedade. O ‘ethos’ se refere à ‘morada’ e à organização de um povo ou de toda a sociedade.” (CNBB 50, 1993, p. 7). O ‘ethos’ é também o espaço da liberdade e da diferença.

Na concepção clássica, depois assumida pelo cristianismo, a liberdade não é meramente subjetiva. Toda pessoa humana busca sua felicidade. Não apenas Aristóteles e outros pensadores antigos, mas também os Salmistas o reconheciam: “Qual o homem que não ama sua vida, procurando ser feliz todos os dias? –(Sl 34, 13) (CNBB 50, 1993, p. 7).

A felicidade não consiste em fazer o próprio bem, mas em buscar a realização pessoal, o que é bom, em conformidade com a natureza humana. “Como o indivíduo pode discernir o que é bom, o que o tornará verdadeiramente feliz? Num primeiro momento, é o próprio ‘ethos’ da sociedade em que vive que aponta o que é ‘bom’”. (CNBB 50, 1993) Nesta linha de raciocínio, o cristianismo tem estruturado seu ‘ethos’ balizado nos escritos sagrados das primeiras comunidades cristãs, assimilados e transmitidos pela tradição da Igreja, desenvolvendo o sentido da vida na bondade de Deus. Neste conjunto, a Ética tem papel preponderante na observação da prática dos indivíduos e é focada em seus comportamentos.

Compreende-se a Ética como a ciência do ‘ethos’. (VAZ, 2002) Assim, podemos falar de uma Ética Cristã que se preocupa em analisar o aspecto da Lei divina na experiência de vida dos fiéis.

1.3 Catolicismo popular

A Igreja, em sua manifestação profética e missionária, procura construir sua pastoral voltada para o povo, para a salvação e não para a individualização, ou para o privilégio de alguns grupos. Nesta Igreja, o catolicismo popular derruba preconceitos e se abre para uma

evangelização sem fronteiras catequéticas, aproveitando a espontaneidade das pessoas e tornando a fé mais próxima da realidade de vida experimentada pelos fiéis.

O catolicismo popular no Brasil foi de responsabilidade da colonização portuguesa e também da prevalência dos cultos aos santos. Estes tiveram vida virtuosa e alcançaram neste mundo mérito que lhes deram “poderes” sobrenaturais e assim, “junto ao trono de Deus intercedem em favor dos seus devotos”. (OTTEN, 1990, p.95)

O sujeito simples do sertão necessita desses elementos visíveis, palpáveis que sugerem algo de poder, de beleza, da eternidade em que transcende a sua própria vida sofrida da labuta diária no campo terreno. (OTTEN, 1990).

1.4 O que são as prédicas?

As prédicas formam um conjunto de textos elaborados por Antonio Conselheiro com o intuito de orientar aqueles que procuravam seus conselhos. Elas foram divididas em quatro partes: a primeira consta das experiências vividas por Nossa Senhora, as quais Antonio Conselheiro chama de mistérios de Maria, as dores de Nossa Senhora; a segunda parte relata uma exposição sobre os dez mandamentos na compreensão do Conselheiro; a terceira parte trata de textos extraídos da Sagrada Escritura; a quarta parte dessa obra trata de vários assuntos relacionados ao Brasil Império e início da República.

O ‘livro’ contendo as prédicas foi encontrado por João Pondé, o médico que acompanhou a expedição do exército a Belo Monte, no dia 05 de outubro de 1897. Após levar o manuscrito ao testemunho de muitos conselheiristas, ele foi reconhecido como aquele que acompanhava Antonio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro, nos seus últimos dias. (NOGUEIRA, 1994).

2 A representação das prédicas para o povo e sua prática religiosa

As prédicas representaram uma nova perspectiva de vida, uma vez que a matriz religiosa para o movimento de Antonio Conselheiro era o catolicismo tradicional e rústico. Essa forma de expressão popular do catolicismo era o traço mais importante no sertão da Bahia no final do século XIX. Esse modelo trabalhado pelo Conselheiro leva esperança e ordem àqueles que viviam perdidos no sertão.

2.1 Experiência religiosa do povo anterior a Antônio Conselheiro

O povo do sertão brasileiro vivia à mercê da própria sorte. Sua vida espiritual e religiosa era de acordo com a estrutura da Igreja e das Santas Missões, organizadas pelos Capuchinhos. Eram eventos em que os religiosos chegavam a uma localidade ou paróquia e realizavam batizados, casamentos, confissões, celebrações eucarísticas e tudo que envolvia a comunidade. Durante o ano, a experiência religiosa segue de acordo com líderes locais ou mesmo sem a presença de um líder, mas de acordo com o calendário ‘santo’. (NOGUEIRA, 1994).

2.2 A estrutura das prédicas

A primeira parte das prédicas, mencionadas antes, trata das experiências vividas por Nossa Senhora, os mistérios de Maria – as Dores de Nossa Senhora. Nela, Antonio Conselheiro relata todo o processo vivido por Maria durante a vida de Jesus de Nazaré. Inicia com a Anunciação e segue com o tema de Maria Rainha dos Mártires, passando por todos os momentos que a jovem mulher experimenta durante sua vida no testemunho de seu Filho, Jesus de Nazaré.

Na Anunciação, o coração de Maria fica agitado com a saudação do Anjo. O próprio Anjo a acalma. Confusa, Maria procura compreender o Mistério de Deus.

Antonio Conselheiro faz uma exortação à inquietude de Maria e convida o fiel a uma reflexão em resposta à atitude da Virgem. Sugerindo que ofereçamos nosso coração para que Maria e Jesus morem nele, como “compensação” de ter nascido numa manjedoura. Mas, para isso, nosso coração deverá estar aberto e caloroso no acolhimento do Santo Senhor.

A reflexão segue por todos os momentos vividos por Maria, na companhia de Jesus, até o momento em que Ela é proclamada Rainha dos Mártires. Jesus deixa um legado para Maria: ser Mãe de todos, mesmo depois de ver seu Filho torturado e morto. Maria atende ao chamado de Jesus; ser mãe de todos nós.

O título de Rainha dos Mártires é justo, por todo dado histórico vivido por Ela, desde o nascimento até a morte do Filho. Outro ponto destacado foi a cegueira dos judeus no tempo de Jesus. Agora é percebido pelo Conselheiro a cegueira de muitos cristãos que não assimilam a mensagem de Cristo.

A segunda parte das prédicas trata dos Dez Mandamentos da Lei de Deus. Antonio Conselheiro fez uma reflexão sobre cada um e os aplicam aos comportamentos dos fiéis. Tudo

isso para estruturar a comunidade e manter todos dentro de uma ética, propondo um comportamento moral para aqueles que decidissem viver na comunidade de Belo Monte, nome dado ao local escolhido para ser a nova casa de todos, estruturada na antiga fazenda de Canudos. Segundo ele, mesmo diante de tanta prova de amor, muitos cristãos vivem no pecado e as prédicas dos Mandamentos serviriam para auxiliar no processo de conversão e reflexão dos fiéis. (NOGUEIRA, 1994).

Antonio Conselheiro aborda todos os Mandamentos. Suas reflexões têm como referências “As horas Marianas”, “A Missão Abreviada”, “As Práticas Mandamentais e a Sagrada Escritura”. A preocupação de Antonio Conselheiro é mostrar a paciência de Deus e sua bondade. Mesmo assim, o pecado afoga os indivíduos nas águas da incompreensão. Por isso, é importante os pais educarem os filhos com rigor, pois alguns pais são responsabilizados pela má educação dos filhos. Antonio Conselheiro é bastante rigoroso com relação ao cumprimento das leis dentro da comunidade de Belo Monte. Desta forma, os Mandamentos são paulatinamente trabalhados nas celebrações para manter a ordem, a obediência, a oração e a educação de todos. (NOGUEIRA, 1994)

A terceira parte das prédicas discorre sobre os textos extraídos da Sagrada Escritura. Os textos da Bíblia foram usados por Antonio Conselheiro no aprofundamento das reflexões. Essa parte das prédicas aponta textos em latim e a tradução em português. (NOGUEIRA, 1994)

Segundo Otten, a compilação não é muito sistemática, mas demonstra interesse na escolha e organização. O Conselheiro divide essa terceira parte em dois pontos: o primeiro “consiste, apenas, de ‘textos extraídos’ e é dedicado ao mistério do amor de Jesus Cristo e às suas consequências para os fiéis.” Já o segundo momento “não é mais citação de textos bíblicos, mas ostenta um caráter discursivo apologético. As alusões escatológicas se concretizam. Manifestam-se a polarização entre os bons e os maus e o conflito em que o beato se empenha.” (OTTEN, 1990, p. 221 – 222) Conflito esse entre o novo e o velho, a monarquia e a república com seu progresso que ameaça a religião católica.

Na quarta e última parte das prédicas, o assunto é bem variado, porque vai do aspecto religioso ao político. Antonio Conselheiro inicia com uma apologia à Cruz como sinal da graça de Deus, mesmo diante do sofrimento de Jesus de Nazaré. A Cruz é a marca da liberdade, do encontro com o Pai, através do Filho com a iluminação do Espírito Santo. Nessa parte das prédicas, fixam-se elementos simbólicos que representam a Cruz ao longo da história do povo de Deus, desde a Criação até a celebração da Santa Missa. Para ele, a Missa é a maior devoção na qual o fiel se entrega nos braços de Deus Filho. (OTTEN, 1990)

Outra questão importante nos manuscritos é o ato da confissão. Este é indispensável ao Católico. Sem o mesmo é difícil a remissão dos pecados e, conseqüentemente, a comunhão.

O templo é fator imprescindível na prática religiosa de Antonio Conselheiro. Ele o considera como lugar privilegiado para o encontro com Deus. “O templo de Salomão é, como o antigo Tabernáculo, uma figura das nossas Igrejas”. (NOGUEIRA, 1994, p. 170) Assim ele valoriza o templo de Belo Monte. Ele fazia bom uso da Palavra de Deus para catequizar seus seguidores, os fiéis que viviam na promissora cidade construída com a ajuda de todos.

Um ponto polêmico da quarta parte das prédicas é justamente a questão sobre a República. Para Antonio Conselheiro, esse novo regime é um mal para o Brasil. Ele até comenta sobre o afastamento da Companhia de Jesus:

Admiro o procedimento daqueles que têm concorrido com o seu voto para realizar-se a república, cuja ideia tem barbaramente oprimido a Igreja e os fiéis: chegando a incredulidade a ponto de proibir até a Companhia de Jesus; que pois não pasma à vista de tão degradante procedimento? Quem diria que houvesse homens que partilhassem de semelhante ideia. A república é o ludíbrio da tirania para os fiéis (NOGUEIRA, 1994, p. 175).

Fica evidente nesse fragmento a insatisfação de Antonio Conselheiro com a República e, obviamente com os republicanos. Ele dá seqüência à sua crítica:

É evidente que a república permanece sobre um princípio falso e dele não se pode tirar consequência legítima: sustentar o contrário seria absurdo, espantoso e singularíssimo; porque ainda que trouxesse o bem para o país, por si é má, porque vai de encontro à vontade de Deus, com manifesta ofensa de sua divina lei (NOGUEIRA, 1994, p. 176).

Antonio Conselheiro demonstra sua total insatisfação e preocupação com a República, regime que tirará o Brasil do caminho da religião de Deus, da moral cristã e trará a incredulidade, o desconforto e a ameaça à paz.

Nesse conjunto de reflexões, Antonio Conselheiro defendia que a Oração do Pai Nosso é uma segurança para o fiel não cometer o pecado contra Deus. A Oração é grande aliada para evitar as tentações que tiram o sujeito do caminho da retidão. Ocupar o pensamento com coisas boas e saudáveis tira o fiel de situações prejudiciais à parte espiritual.

2. 3 As prédicas de Antônio Conselheiro e a mudança na prática religiosa dos fiéis

O povo sofrido e abandonado busca consolo em Antonio Conselheiro porque enfrentavam diversas dificuldades, tanto espirituais como materiais. Ele conforta aqueles

que o procuravam, porém, estabelece uma disciplina nos afazeres, como nas questões de ordem, trabalho e orações. “A oração tem a sua hora e as prédicas o seu dia”. Ele não faz milagre e “não usurpa funções sacerdotais”. Assim, os fiéis vão se adaptando aos moldes do Conselheiro que lhes oferece trabalho, comida, conforto espiritual e segurança. (NOGUEIRA, 1994).

As pessoas que o procuravam, de certa forma, queriam uma vida melhor e, seguiam seus conselhos, mesmo porque nem todas elas moravam em Belo Monte. Vinham de regiões diferentes para participarem das festividades e ouvir Antonio Conselheiro (NOGUEIRA, 1994).

3 Os pontos teológicos que convergem para a ética cristã nas prédicas de Antônio Conselheiro

Este tópico nos remete ao debate teológico nas prédicas de Antonio Conselheiro. Como mencionamos antes, as prédicas tinham como fontes algumas obras da época, como as “Horas Marianas”, as quais reuniam grande número de preces e outros atos de piedade. Sua forte característica é o devocionário. Outra fonte são as “Missões abreviadas”, que forneciam elementos sustentáveis para a época, com intuito de realizar orações públicas nos povoados. Existiam também as “Práticas mandamentais”, que, na verdade, eram “reflexões morais sobre os mandamentos da lei de Deus e os abusos que lhe são opostos...” (NOGUEIRA, 1994, p. 29).

Fator importante no início das atividades de Antonio Conselheiro foi a influência que sofreu das pregações do Pe. Ibiapina, que peregrinava pelo sertão, realizando obra de caridade (OTTEN, 1990).

Ele passou a ler os Evangelhos e a divulgá-los entre o povo humilde, ouvindo também os problemas das pessoas e procurando consolá-las com mensagens religiosas. Devido aos conselhos, tornou-se conhecido como Antônio Conselheiro e arrebanhou um número crescente de seguidores fiéis que o acompanhavam pelas suas andanças. (NOGUEIRA, 1994, p. 6).

3.1 Fundamentos teológicos na elaboração das prédicas

Segundo Otten, para a interpretação teológica, é utilizado o manuscrito publicado por Ataliba Nogueira porque nele consta tudo aquilo que foi escrito relevante no caso. O manuscrito não-publicado não apresenta as últimas prédicas, mas oferece uma transcrição do

Evangelho de Mateus tirada da Bíblia Vulgata na tradução do Padre Antonio Pereira de Figueiredo (OTTEN, 1990, p. 203). Antonio Conselheiro tomava emprestada a Bíblia do Padre, que celebrava as Missas em Belo Monte.

Para Euclides da Cunha, as prédicas de Antonio Conselheiro eram “pobres papéis em que a ortografia bárbara corria parelha com os mais ingênuos absurdos e a escrita irregular e feia que parecia fotografar o pensamento torturado: eles resumiam a psicologia da luta” (CUNHA apud NOGUEIRA, 1994, p. 28). Esse comentário de Euclides não diminui o valor das prédicas que têm uma inspiração religiosa, mesmo que Antonio Conselheiro coloque em suas reflexões uma moral voltada para a organização da própria comunidade de Belo Monte.

Ataliba Nogueira afirma que, talvez, Euclides da Cunha não tenha tido acesso a documentos precisos da vida de Antonio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro, principalmente a obra analisada por ele. Esses textos até chegam às mãos de Euclides, mas o livro “Os Sertões” já havia sido publicado (NOGUEIRA, 1974).

A fundamentação teológica das prédicas aparece justamente na parte em que Antonio Conselheiro não ignora a Bíblia e busca amparo na tradição da Igreja, mesmo a tradicional. Ele não funda uma nova ordem religiosa, mas quer preservar um estilo de igreja moralizante e manter o povo numa ordem. O importante nesse aspecto é que as pessoas se sentiam seguras e felizes nesse modelo de experimentar a religião.

3.2 Os pontos importantes na fundamentação teológica das prédicas

Encontrar pontos de fundamentação teológica no pensamento de Antonio Conselheiro é uma tarefa delicada, como nos alerta Otten. A própria Bíblia é um ponto de referência às “Horas Marianas”, e outras cartilhas que existiam na época e também a orientação do vigário de Belo Monte servem como apoio para suas “pregações” (OTTEN, 1990, p. 232).

Não é de esperar que Antonio Conselheiro, como uma simples pessoa religiosa leiga, desenvolva todo um sistema teológico coeso. Tentam-se descobrir agora os filões teológicos inerentes nas práticas que têm como fim declarado, ao que todo pensar concorre, a salvação de seus ouvintes (OTTEN, 1990, p. 232).

O Deus Onipotente,

Deus é o Ser absoluto, só Deus é a suma verdade... Só Deus é rico e todo poderoso”, esta é uma afirmação de Antonio Conselheiro, para ele a soberania de Deus se opõe à pobreza e a fraqueza do Satanás, “Deus governa o mundo. É o Onipotente, o verdadeiro Rei, que reina nos mais altos céus. Como criador Ele é o Senhor do céu e

da terra, do mar e de todos os mais bens e haveres do mundo. Sua majestade é tanta que nem os céus podem conter. Em sua divina Providência e seus desígnios eternos, Ele quer bem aos homens; é sua divina vontade que todos salvem. (OTTEN, 1990, p. 232).

Antonio Conselheiro estabeleceu três leis para o segmento dos fiéis: a primeira inicia-se com Adão, a da natureza. A segunda lei é a escrita, que Deus deu por meio de Moisés. Nestas duas, ele dispôs que os homens se governassem a si mesmos, a fim de não se perderem. A terceira lei “é a da ‘Graça’, que tem por ‘legislador’ o próprio Filho de Deus” (OTTEN, 1990, p. 233).

Na verdade, Antonio Conselheiro quer mostrar nestas leis o processo de confirmação do Amor de Deus na história da humanidade. Por isso, ele afirma que “o mais excelente plano da Divina Providência para com os homens realiza-se pelo Filho de Deus. Para poder cumprir os desígnios do Eterno Pai de salvar o mundo, o Filho se ofereceu ao sacrifício” (OTTEN, 1990, p. 233).

3.3 Em que sentido a fundamentação teológica converge para a ética cristã

No pensamento de Antonio Conselheiro, ser religioso e católico é tarefa bastante exigente e toda situação que ele proporcionava em Belo Monte deveria ser seguida com rigor. Esse rigor é para o bem das pessoas e crescimento da comunidade.

A partir do momento em que Antonio Conselheiro abraça o cristianismo e se volta para a recuperação de cemitérios e igrejas, sua vida torna-se mais contemplativa. Nesse ofício, seu sustento era garantido pelas pessoas que contratavam seus serviços e nos locais que ele assumia para a construção de igrejas e cemitérios por iniciativa própria. A comunidade garantia o mesmo sustento com doações, esmolas (HOORNAERT, 1997).

Com essa atividade, Antonio Vicente Mendes Maciel atraía para junto de si várias pessoas que lhe ajudavam nas obras e os mesmos tinham comida e segurança. Muitos o procuravam para conselhos e, é óbvio, esses conselhos vinham carregados da sua experiência religiosa. Desse modo, vai se configurando a figura do Conselheiro.

Neste ínterim, a ética cristã já fazia parte do universo experimentado por Antonio Conselheiro, de um catolicismo rústico, no qual as devoções e penitências eram algo marcante, presente em sua própria conduta. Assim sendo, as prédicas eram focadas em cima de estruturas fortes da literatura a que ele tinha alcance e domínio.

Ao organizar em Canudos a comunidade de Belo Monte, os comportamentos das pessoas deviam ser de acordo com seus princípios, com muita oração, jejum, penitência e trabalho. Toda característica social, política, econômica e cultural da comunidade era de acordo com a Lei de Deus e da Igreja, aquela experimentada por ele no período monárquico do qual era adepto.

Antonio Conselheiro entendia que a Igreja Católica não era mais consenso entre os homens. Para ele, muitos homens não reconhecem mais os benefícios operados por Nosso Senhor Jesus Cristo, nem reconhecem a lei de graça; há muita falta de religião, até tentativas generalizadas de exterminar a Religião do Bom Jesus. Assim, o seu objetivo de resgatar as almas se acentua cada vez mais. Sem perder a esperança, ele enfrenta vários obstáculos e inimigos. Ele dizia que:

Foi nosso Senhor Jesus Cristo, fiéis, que fundou a sua Igreja e conseqüentemente só ela é verdadeira, cujo ensino vem do mesmo Senhor: nela não há erro, porque seu fundador é a fonte de toda a sabedoria, santidade e perfeição. Portanto a Igreja é a congregação dos fiéis que por dever indeclinável devem curvar-se reverentemente diante de Deus, rendendo-lhe as devidas adorações, invocando seu nome com amorosa confiança, tendo por certo que Deus lhe será propício (Antonio Conselheiro apud OTTEN, 1990, p. 241).

Seguindo esse raciocínio, “para os verdadeiros católicos, o mundo é um desterro, lugar de imitar Jesus Cristo e merecer o céu” (Antonio Conselheiro apud OTTEN, 1990, p. 241). As pessoas que não se encaixavam no catolicismo, como os judeus, maçons, republicanos, protestantes e seguidores de outras religiões e seitas, são para Antonio Conselheiro filhos do demônio.

Sua doutrina era rígida, porém garantia às pessoas aquilo que elas mais precisavam: conforto e segurança, e quem olhasse para elas teriam compaixão e, sobretudo, amor e dedicação.

3.4 Existência de um contraponto no movimento conselheirista com a atual prática religiosa

Há possibilidade de perceber elementos do movimento de Antonio Conselheiro com a atual prática religiosa de alguns grupos. Não entraremos em detalhes de nomes de instituições, mas de movimentos cuja liderança exerce sobre os fiéis uma rigidez moral, como por exemplo, o estilo neo-pentecostal no interior de algumas igrejas, inclusive na Católica, no

formato da Renovação Carismática Católica e outras estruturas de celebrações calorosas, apelativas para a questão emocional e devocional.

São adotados inúmeros elementos da piedade popular, bençãos de água, sal, óleo, exorcismo, orações diárias, correntes de orações e uma disciplina rigorosa para evitar o pecado. Esses atos são semelhantes aos que o Conselheiro praticava em Belo Monte com os fiéis (OTTEN, 1990).

Outra semelhança é o fechamento institucional e geográfico. O espaço físico torna-se fundamental na demarcação territorial, o qual leva fiéis a se comprometerem com as estruturas físicas da obra. O assistencialismo atinge apenas aqueles amparados pelo movimento e os que dão sua contribuição na sustentação do mesmo.

Conclusão

Discorrer sobre o catolicismo popular em um momento do passado histórico brasileiro nos coloca diante de realidades diferentes da atualidade.

O sagrado como pano de fundo oferece material para diversos campos da prática religiosa. Em nossa reflexão, a religião é uma só, o catolicismo, porém, cada grupo delimita seu campo de atuação. Inicialmente, de maneira despretensiosa, o Conselheiro foi percebendo um caminho para fortalecer os laços da “Ética cristã” no seio do catolicismo, abalado pela mudança política do país. Sua intenção se fortalece e ele chega ao auge da ousadia para seu tempo, desafiar o poder amparado por outro poder, e seu fim foi trágico.

Antonio Conselheiro moveu uma massa de pessoas que queriam alimentar-se de comida, justiça e Deus. Por um período de tempo, isso foi possível, mas a forma escolhida desagradou o poder e a ameaçou à “ordem”. O resultado foi o que trabalhamos neste artigo, muita dedicação a um “catolicismo rústico”, crítica à nova ordem política: um formato ético específico e a resposta do governo e da Igreja contrária ao movimento do Conselheiro.

REFERÊNCIAS

CNBB. *Ética: Pessoa e Sociedade*. N. 50. São Paulo: Paulinas, 1993.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões – campanha de Canudos*. São Paulo: Círculo Livro, 1975.

DOBRORUKA, Vicente. *A teologia de Antônio Conselheiro, à luz de seu manuscrito de 1897: observações sobre pontos específicos do pensamento conselheirista*. Revista *Múltipla*, Brasília, v.10, n.19, p. 85-111, dez. 2005.

HOORNAERT, Eduardo. *Os anjos de Canudos: uma revisão histórica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

MARIANO, Ricardo. *Neo-pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MARTINS, Gilberto. *Cidadela de Deus: a saga de Canudos*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1997.

NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1994.

OTTEN, Alexandre. *Apocalítica popular: uma dimensão da visão escatológica de Antônio Conselheiro*. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.16, n.3, p.64-79, maio. 1994.

OTTEN, Alexandre. *Só Deus é Grande: a mensagem religiosa de Antonio Conselheiro*. São Paulo: Loyola, 1990.

SANTOS, José Carlos dos. *A caridade como comunitarismo em canudos: a gestão sócio - religiosa de Antonio Conselheiro*. 100 - *Redes*, Vitória: Faculdade Salesiana de Vitória, v.5, n.9, p. 45-57, jul./dez. 2007.

STEIL, Carlos A. *O Sertão das Romarias: Um Estudo Antropológico Sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Jerusalém é aqui: recepções do Apocalipse no Belo Monte de Antônio Conselheiro*. 71 - *Estudos de religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, v.14, n.19, p. 205-226, dez. 2000.

VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.

FREI BERNARDINO LEERS E A RENOVAÇÃO DA TEOLOGIA MORAL NO BRASIL

*Oton da Silva Araújo Júnior**

Resumo

Mediante a proposta conciliar de que a Teologia Moral deveria revelar ‘grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo’ (OT 16), o frade franciscano, Frei Bernardino Leers (1919-2011), se empenhou de modo singular em favorecer tal renovação, unindo a reflexão teológica à sua experiência pastoral junto à população interiorana de Minas Gerais. O diálogo entre estes dois ambientes fez nascer uma nova concepção de Teologia Moral, buscando inserir-se na história de nossa gente, desejosa de seguir o caminho do bem (cf. SI 100,2), embora nem sempre identificados com os padrões oficiais apresentados pela Igreja. A moral proposta por Frei Bernardino revelou o rosto brasileiro, com seu bom humor, seu ‘jeitinho’, o valor do diálogo entre os agentes da moral. Ao se referir aos cristãos do interior, Frei Bernardino tocava na essência da experiência humana, em seus anseios mais primitivos, mas muitas vezes negados ou ridicularizados. O humano sonha, quer viver, quer viver sua fé, quer conviver em harmonia, quer que seus filhos tenham um futuro melhor. Tudo isso se pode notar na obra de Frei Bernardino.

Palavras-chave: Teologia Moral, renovação conciliar, pastoral rural, diálogo.

Introdução

Há cinquenta anos, o Concílio Vaticano II ao propor uma perspectiva eclesiológica, contribuiu significativamente para que todo o edifício teológico igualmente se visse desafiado a dialogar com o homem e a mulher de seu tempo, afinal, as suas alegrias e esperanças eram igualmente as dores e as alegrias dos discípulos de Cristo (cf. GS 1).

No caso da Teologia Moral, embora não tenha sido escrito nenhum documento específico a seu respeito, esta se viu desafiada a ‘dar frutos na caridade para a vida do mundo’, graça a um retorno bíblico e ao diálogo com as demais ciências (cf. OT 16).

As realidades locais foram revalorizadas, e o ser humano, entendido em seu contexto, em sua situação de esperança e desilusão, sonhos e lamentos, pois, o chamado cristão para uma vida bem-aventurada não se dá ignorando a experiência concreta das pessoas, mas justamente, partindo desta.

Nesta oportunidade, o foco de atenção se concentra na experiência brasileira, demonstrando como se deu o processo de renovação da Teologia Moral neste país. Dentre os

* Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma, Accademia Alfonsiana, cuja tese foi defendida a 10 de janeiro de 2012, com o título: “Moral e Cultura: A contribuição de Frei Bernardino Leers para a renovação da Teologia Moral no Brasil, em diálogo com o Mundo Rural de Minas Gerais”. É religioso, pertencente à Ordem dos Frades Menores (OFM). E-mail: freioton@gmail.com.

autores que mais se empenharam para esta renovação, destaca-se o frade franciscano holandês, Frei Bernardino Leers (falecido a 04 de junho de 2011) que, ao longo de mais de cinquenta anos de magistério, procurou dar um colorido próprio à Moral, não mais como repetição dos manuais europeus, mas partindo da realidade em que vivia.

A convivência com as pessoas camponesas deram ao teólogo holandês a sensibilidade de perceber que a proposta moral cristã não pode ignorar o que de tangível a vida apresenta, mas ao contrário: o Evangelho se dirige a um homem e uma mulher concretos, com suas lutas, desafios, vitórias e derrotas. Em uma palavra, encarnado na realidade. Para Frei Bernardino, o anúncio do Evangelho estava diretamente ligado às questões elementares da vida, como a saúde, a educação, a economia familiar. Em sua atuação, é possível perceber como Evangelho e vida estavam intimamente unidos.

Uma dupla motivação inspirou a presente pesquisa: fazer o resgate da prática e do pensamento de Frei Bernardino Leers, reconhecendo nele um dos principais nomes para a renovação da Teologia Moral no Brasil; e inspirar as novas gerações para que o anúncio da Boa Nova Cristã nunca seja algo abstrato, com discursos pré-formulados, mas sem incidência no concreto da vida das pessoas, sobretudo dos mais pobres.

Pensar a Teologia Moral no Brasil e não se referir a Frei Bernardino é apagar da memória um dos grandes nomes do período pós-Conciliar. Bem antes de se falar em Catequese Renovada, ali já estava o teólogo na ânsia de apresentar o Evangelho de modo que todas as pessoas pudessem entendê-lo e praticá-lo. O atual impulso missionário pode buscar em Frei Bernardino uma grande inspiração.

Em seu contexto, Frei Bernardino Leers soube dar respostas àquilo que as pessoas traziam. O desafio está lançado aos novos evangelizadores: adentrar no universo das pessoas, em suas lutas e conquistas, encarnarem-se em sua realidade, para dali apresentar a Boa Nova do Reino, como fizera o Mestre de Nazaré, de quem Frei Bernardino Leers foi um servo bom e fiel (cf. Mt 25,21).

1 Acenos biográficos de Frei Bernardino

1.1 O ambiente familiar e a formação franciscana

Ferdinand Antonius Joseph Leers nasceu a 8 de novembro de 1919, em Bergen op Zoom, no sul da Holanda. Seu pai era professor e líder sindical, o que deixou fortes influências no filho.

Em setembro de 1938, Ferdinand entrou para o convento franciscano. Durante a viagem, já havia barricadas nas estradas indicando uma possível guerra, o que de fato acabou se concretizando para a Holanda, precisamente, em maio de 1940. O exército alemão invadiu a residência dos frades em 1942, fazendo com que tivessem de se refugiar em outro convento, semi-abandonado, tendo de reconstruir boa parte do prédio e do mobiliário.

Em meio à devassidão da guerra, Frei Bernardino soube tirar lições importantes para a vida. Disse ele:

Aprendemos na guerra a relativizar um monte de coisas. A gente se tornava, eu não diria selvagem, mas gente sem muito enfeite. Isso não tinha importância. A gente chegou mesmo a uma espécie de revalorização da vida, a descobrir que a vida nua, é afinal de contas, a base de tudo (PEREIRA; TOSTA, 2000, p. 56).

Para o frade, a relativização de muitos aspectos da vida, fazia as pessoas se voltarem mais para a dimensão humana:

Sem estudar muito, a gente se tornou, apesar de tudo, mais humano, fundamentalmente humano. Não humano porque tem um diploma tal, um doutorado tal, e que possa dar aula dessas coisas. Mas, sei lá, houve certa relativização de quase tudo, da própria vida passageira. (...) O que vale a vida? O que levava evidentemente a uma reflexão sobre com o que se ocupar, o que vale na vida, o que a gente quer. A guerra me marcou muito (IBIDEM, 57).

A proposta de seus superiores era que fizesse Teologia Moral em Roma, mesclando-a, porém, com as novas descobertas de psicologia que começavam a ganhar espaço no contexto acadêmico.

Em 1951, defendeu sua tese de doutorado, com o título: *‘De Homini Odienti, problematum inquisitio quoad theologiam moralem’*, no Ateneu Antonianum, de Roma, a 31 de outubro de 1951. Recorda Frei Bernardino: “Aproveitei de meus estudos de Fenomenologia, Psicologia e Psicanálise para dar um conteúdo bem mais variado e diversificado do conceito, geralmente essencialista, de ‘a’ pessoa humana” (IBIDEM, 59).

Ao término de seus estudos, o novo Ministro Provincial o nomeou para o Brasil. Deveria ser professor, publicar, e não se envolver na ‘cura de almas’, o que se pode dizer que desobedecera de bom grado.

1.2 Frei Bernardino em terras brasileiras

Frei Bernardino partiu da Holanda em 08 de dezembro de 1951, e desembarcou no porto do Rio de Janeiro vinte dias depois. Após um breve período em Belo Horizonte, foi mandado para Salinas, no norte de Minas Gerais, onde teve, talvez, uma das experiências mais impactantes de sua vida: ver-se imerso na zona rural, convivendo com homens e mulheres do campo, de tradições, crenças e costumes totalmente desconhecidos para o frade, teólogo europeu. Sem contar o grande desafio da língua portuguesa.

Com curiosidade de um recém-chegado ao Brasil, aprendi logo duas coisas: o ‘jeito’ e ‘nosso povo é muito católico, mas ignorante’. Não entendi nenhuma das duas, pois a primeira não cabia bem dentro da cabeça de um professor formado na Europa; a segunda era mais que uma contradição porque este povo começou a demonstrar que sabia mais coisas de religião do que o novato, doutor em teologia (LEERS, 1987, p. 124).

A experiência em Salinas durou apenas alguns meses e, em 1953, Frei Bernardino chegou a Divinópolis, para iniciar sua vida de professor de Teologia Moral.

O catolicismo do interior de Minas Gerais mostrava-se submisso ao clero, detentor de grande poder e honra, ao contrário da Holanda, onde, graças à guerra, tinha havido certo nivelamento cultural. Frei Bernardino pouco depois de sua chegada começou a acompanhar os sindicatos em Divinópolis, sobretudo o dos operários e metalúrgicos. Basicamente este movimento perdurou até o início do Regime Militar, em 1964. Aos poucos se inseria na pastoral rural.

1.3 Frei Bernardino Leers, professor de teologia moral

Os franciscanos tinham fundado em 1931 o seminário maior de filosofia e teologia. Frei Bernardino começou seu magistério em Divinópolis, no centro franciscano, ainda nos anos cinquenta, onde, juntamente com outros frades, dava formação para os clérigos. No corpo docente, entre outros, estava Frei Aloísio Lorscheider (1924-2007), futuro cardeal.¹

Nos anos sessenta começou também a lecionar no Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese, em Belo Horizonte. Naquele momento, as inquietações do frade em ver a

¹Frei Aloísio concluiu os cursos de filosofia e teologia em Divinópolis. Em 1953, após retornar de seus estudos em Roma, lecionou teologia dogmática. Foi nomeado bispo em 3 de fevereiro de 1962, pelo Papa João XXIII, e em 24 de abril de 1976, foi nomeado cardeal pelo papa Paulo VI.

renovação da moral, eram enormes. Os manuais imperavam nas aulas de muitos professores, os quais, mesmo sem nenhum preparo, os transmitiam aos alunos.

Os manuais mais usados naquele período eram os de Noldin, Genicot, Arregui, Aetnys-Damen, Merkelbach, Pruemmer, Vermeersch, Tillmann e Leclerc, os dois últimos e poucos outros com impostação mais renovada.

Ao lado deles, - lembra Frei Bernardino - havia um volume de casuística para aplicar os princípios da moral em casos frios e sem alma. Armado com seu manual e suas anotações, o professor ensinava de mão única, sentado em sua cátedra, trinta centímetros acima de seu público, explicando os textos dos manuais. Os estudantes eram o silêncio obsequioso, com maior ou menor atenção escutando as exposições (LEERS, 1980, p. 412).

O seminário maior em Divinópolis vigorou até 1968, quando a Província Santa Cruz (Minas Gerais e extremo-sul da Bahia) preferiu unir-se a outros religiosos e fundar um novo instituto de filosofia e teologia, em Belo Horizonte. Frei Bernardino passou então a dividir a semana entre Divinópolis e a Capital mineira. Nesta mesma época, passou a assessorar a CNBB, graças a facilidade lingüística de se manter informado nas publicações européias.

1.4 A pedagogia de Frei Bernardino

Pode-se dizer que a prática pastoral de Frei Bernardino junto à população rural o despertou para que o método em sala de aula fosse o mais próximo possível da vida concreta das pessoas. Sua metodologia sugeria que os assuntos abordados com os estudantes deveriam privilegiar sobremaneira a vivência concreta, e não simplesmente limitar-se em repetir o Magistério ou a Sagrada Escritura. Esses eram inseridos no discurso a fim de clarear o argumento e iluminar as reflexões, mas não eram a única voz a ser ouvida.

“A história da moral - insistia Frei Bernardino - não começou com especulações abstratas, de cunho filosófico medieval ou moderno, sobre norma, pecado, virtude, uma definição de Teologia Moral, mas com a formação antiga de normas sociais, experimentadas na práxis” (LEERS, 1988, p. 297).

Como Moralista, Frei Bernardino sugeria que seus colegas na teologia caminhassem sobre duas pernas: a práxis pastoral e a reflexão elaborada, caso contrário, correriam o risco de ‘mancar’ em sua atuação teológico-pastoral. Ao mesmo tempo, reconhecia que a capacidade de adentrar no universo das pessoas era um desafio constante, quase impossível:

Se o povo mesmo não assumir a orientação moral de sua fé comum, a melhor normatividade ficará letra morta e a libertação do povo será apenas uma bela utopia

do outro mundo. Mas isso supõe que o moralista-comunicador conheça as práticas, virtudes e defeitos daqueles que serão os realizadores da moral cristã pela própria vida. O conhecimento, porém, da moral genuína do povo não é mais do que fragmentário e bastante superficial, empobrecendo a própria teoria moral ensinada (LEERS, 1988, p. 285).

O contato direto com a realidade das pessoas é um fator inegociável para o desempenho da reflexão da moral cristã, moral esta que surge não de abstrações ideais, mas de situações vividas por homens e mulheres em caminho:

Em vez de falar ao povo ou sobre o povo, a formação moral há de ser com o povo, os pobres, com ou parte dos pobres, das mulheres, dos casais etc., que não são objetos, mas sujeitos responsáveis de sua 'produção' moral (LEERS, 2010, p.19).

Parafraseando o teólogo e humorista inglês Gilbert Keith Chesterton, Frei Bernardino desafiava: 'antes de ensinar inglês ao João, se deve conhecer primeiro o João' (LEERS, 2004, p. 141). Segundo ele, um teólogo moralista precisa ao mesmo tempo de livros e de um coração integrado em todo seu trabalho intelectual. Para perseverar na profissão de moralista, - sugeria Frei Bernardino - três forças o sustentarão:

Um sincero amor convivencial com o povo, especialmente o povo-povão, gente simples, com suas virtudes e defeitos, suas histórias, jeitos e malandragens; a curiosidade de uma criança que, por falta de um passado, não olha para trás, mas de olhos grandes e curiosos olha para frente, a fim de descobrir mundos sempre novos, inventar caminhos e criar aberturas novas para a libertação da humanidade; um espírito de palhaço que, com seu riso, relativiza a seriedade do entendimento moral, sabe rir de sua própria 'importância' e aprendeu do povo e por própria experiência, que Deus escreve reto em linhas tortas e torto em linhas retas (LEERS, 1987, p. 142).

Em sala de aula, o teólogo holandês buscava a interação com os alunos, a fim de incluí-los no discurso moral, evitando uma postura de professor que discursa e aluno em silêncio, afinal, os próprios alunos traziam uma experiência moral aprendida desde a infância e confrontada no cotidiano da vida, o que se tornava um rico material para ser trabalhado durante as aulas.

Sua pedagogia, dessa forma, buscava inserir-se na experiência prática dos estudantes dentro do discurso apresentado, incentivando sempre o diálogo respeitoso de opiniões, de autores diversos, de pensamentos, por vezes contrários e contraditórios. Mesmo que uma opinião fosse diferente da do professor ou da maioria dos alunos, deveria ser respeitada e acolhida, a fim de levar o grupo a adquirir uma visão mais ampla do assunto abordado.

Não era necessário houver uma erudição enciclopédica para participar dos debates, porém todos precisavam desenvolver sua consciência moral e, pelos encontros com outros autores, aumentar e aperfeiçoar sua capacidade pessoal de viver e agir diante dos desafios, progressos e fracassos do mundo.

Importa - segundo Frei Bernardino - o que cada um dos aprendizes da moral pensa, quer, decide e faz mais do que saber o que os outros pensavam, queriam, decidiam e faziam. Pela participação simbiótica com os textos e autores, o estudioso da Teologia Moral ganha autoconfiança suficiente e autonomia de agir, na medida em que criticamente se relaciona com eles, integra os novos conhecimentos em sua vida e toma posição, em vez de cegamente se apoiar na autoridade dos outros (LEERS, 1988, p. 304).

A fim de problematizar devidamente a questão, por se tratar basicamente de alunos candidatos ao presbiterato, Frei Bernardino fazia com eles uma espécie de ‘oficina de confissões’, em sala de aula, como relembra: “Para dar um sentido prático ao sacramento da reconciliação, lancei o confessionário experimental: eu bancava o penitente e um estudante era o confessor; os outros podiam rir à vontade” (LEERS, 2010, p. 15).

Nada disso seria possível se não houvesse um clima de liberdade na sala de aula. Para Frei Bernardino, a liberdade como instância sócio-política e teológica encontrava eco na maneira como a aula era conduzida. Não havia sentido pregar a liberdade em níveis macros, se no ambiente acadêmico houvesse alguma privação. Se as pessoas são chamadas à liberdade, também deveriam ser educadas na liberdade. Segundo o frade, “uma teologia que se chamasse da libertação e que não educasse em liberdade seria uma verdadeira contradição terminológica” (LEERS, 1988, p. 297).

Liberdade e diálogo frutífero constituiriam assim o método utilizado e ao mesmo tempo o próprio conteúdo, uma vez que exercia uma função pedagógica de escuta, compreensão, acolhida da alteridade, mesmo que contrária ao posicionamento vigente. Em sua maneira de entender tal desafio, Frei Bernardino sugeria que

O encontro do ensino há de ser um protótipo de qualquer encontro ou interação pastoral, de modo que nele cresça o poder de se expressar e clarificar as próprias posições, de aceitar os outros em sua alteridade, de aprender deles, tolerar as oposições nos debates, a fim de criar uma maneira de viver em comum, procurando em comum a verdade (LEERS, 1988, p.193).

2. A pastoral rural em Divinópolis

Frei Bernardino se caracterizou como um teólogo cujas reflexões não nasceram de um gabinete isolado, mas no contato direto com as pessoas. Ir ao encontro das pessoas significou para o frade teólogo um duplo desafio: colher da realidade rural seus valores e imperfeições e em contrapartida, apresentar-lhes a proposta cristã, enraizada na Igreja ao longo dos séculos.

Em seguida, faz-se necessário revisitar a experiência de Frei Bernardino junto à zona rural, onde brotava sorrateiramente, uma nova impostação da Teologia Moral no Brasil.

2.1 O contato com o mundo rural

Antes de Frei Bernardino chegar a Divinópolis (cidade a 120 Km de Belo Horizonte, onde o frade atuou por mais de cinquenta anos), fez uma breve passagem por Salinas, cidade do norte do estado, a 650 quilômetros da capital mineira. Ali, ao mesmo tempo em que aprendia a língua, foi adentrando no ambiente pastoral, feito, na maioria das vezes, em lombos de burros que levavam os frades para povoados distantes em situações bastante precárias.

Em seu contato com o povo interiorano, Frei Bernardino logo notou que uma presença meramente sacramental não traria as melhorias que aquela população merecia. Seu método se baseou em incluir tais populações – antes acostumadas ao paternalismo político e clerical – e estender a atuação não somente aos aspectos religiosos, mas que abarcasse também as áreas da saúde e da educação.

O início das atividades de Frei Bernardino junto à população rural de Divinópolis se deu como preocupação catequética, vista não como aquisição de conhecimentos religiosos, mas como adesão de fé que tocasse o homem como um todo. Para o frade holandês, a catequista, em vez de bancar o único mestre e reduzir os outros a um rebanho de ignorantes, atrasados, deve reconhecer a autenticidade, a fé experimentada no sofrimento, a boa vontade, a coragem de viver, de esperança incrível (LEERS, 1977, p. 572).

2.2 Atuação na saúde

O referencial teórico de Frei Bernardino para o serviço na zona rural foi inspirado em Paulo Freire (1921-1997), por insistir que o processo educacional não pode prescindir da realidade dos sujeitos em questão.

Mais ainda, lembra o frade, peguei muita literatura dos Estados Unidos sobre *community development*, o desenvolvimento de comunidades, que tinha uma boa organização por lá. Como fazer de uma aldeia uma verdadeira comunidade, e como a gente devia formar lideranças e assim por diante (PEREIRA; TOSTA, 2000, p. 96).

Em Divinópolis, já havia várias organizações civis e religiosas que atuavam junto à zona rural. O melhor a fazer era unir todas essas iniciativas e implementar um trabalho integrado com representantes do Centro de Saúde, da Prefeitura, do Centro de Professores, da ACAR (Associação de Crédito e Assistência Rural - futura EMATER), do CODAR (Conselho Divinopolitano de Assistência Rural), do DNERu (Departamento Nacional de Endemias Rurais), da Cooperativa de Leite. A atuação de Frei Bernardino se deu de maneira mais significativa junto ao CODAR, sendo um de seus fundadores e colaborador pelos anos seguintes.

A ‘equipe rural’ era constituída por profissionais voluntários que ajudavam na erradicação da verminose, cuja taxa de incidência superava os 90%. Conta Frei Bernardino:

O esquema do serviço era quase sempre o mesmo: Santa Missa com dirigente que explicava e tirava as orações, cantos, e com prática bem plantada nas realidades terrestres; depois uma palestra popular do médico ou seu assistente sobre higiene, alimentação, verminose; em seguida distribuição de vermífugos, fortificantes, BCG, injeções (LEERS, 1965, p. 118).

Com o humor que lhe era típico, Frei Bernardino apelidou estas iniciativas de ‘missa com injeção’: “porque era o jeito de reunir o povo. Por causa da missa, a gente podia colocar uma nova ideologia na cabeça do povo, tentar acabar com a apatia para que ele ficasse mais ativo, mais participativo e mais produtivo na vida comunitária” (PEREIRA e TOSTA, 2000, p. 101).

Ao longo dos anos, a equipe aumentou, organizou-se melhor, podendo contar com doações de medicamentos, material escolar, dentre outros. Educava-se a população para o uso de fossas, filtro de barro e demais práticas de higiene.

2.3 Atuação na educação

Uma segunda frente, ligada à saúde, foi a de assistência às professoras rurais. Na roças, tais professoras exerciam uma liderança natural, mas sua formação era precária. Muitas assim que acabavam a instrução básica, já começavam a lecionar. Para melhorias nas condições de vida da população rural, o aspecto educacional não poderia ser deixado à

margem, e começou-se então um movimento de formação e interação entre as professoras da cidade e as da roça. Aproveitava-se o dia do pagamento para pequenas reuniões a fim de tratar de assuntos específicos da educação na zona rural, como apoio mútuo, troca de experiências, orientação catequética, melhoramento do ensino rural, formação do professorado.

A ACAR programou várias campanhas, dentre elas, a de melhoria no salário do professorado, reforma das escolas, campanha de canecas e outros utensílios, doação de leite em pó e de material escolar. Promoveram-se igualmente vários cursos de formação profissional, dentre os quais o curso para mães (chamados de ‘retiros’, para que os maridos deixassem as mulheres participarem). Nestes havia orientações higiênicas e formação da consciência; cursos pedagógicos para a formação de professoras, geralmente nas férias, e que contou certa vez com 107 inscrições; curso de parteiras em parceria com o hospital são João de Deus (prática proibida na época, mas que recebeu mesmo assim o apoio dos profissionais do hospital); cursos diversos para a prevenção ao sarampo, varíola, hanseníase, doenças venéreas, nos quais se formavam agentes multiplicadores (BARBOSA, 2005, p. 67)

Graças à organização do professorado, foi possível aprovar três leis na Câmara Municipal, criando conselhos educacionais para as escolas rurais, criando o cargo de orientadora rural, e estabelecendo normas de convênio entre a Prefeitura e o povo local para construção de escolas rurais.

2.4 A desarticulação do movimento

O golpe militar de 1964 fez com que muitas iniciativas de caráter popular fossem desarticuladas. Sindicatos e tantas outras associações foram vistas com suspeitas, quando não condenadas ao desaparecimento, mediante a perseguição compulsória de seus líderes.

Em Divinópolis, o Regime não teve tanta força quanto em cidades como Belo Horizonte, porém, o assombro gerado por todo período colaborou para o desmantelamento de muitos grupos. Embora houvesse comentários de que pudesse ser preso, Frei Bernardino não se escondeu ou fugiu. Por fim, nada de mal lhe aconteceu.

Quando os militares começaram a dar sinais de abertura, muitos sindicatos puderam voltar à normalidade. Porém, muitos lugares não mais os quiseram receber por medo de retaliações por acusação de comunismo.

Este período em diante marca o fim de uma era, uma vez que Frei Bernardino passou a trabalhar mais em Belo Horizonte, (no Instituto de Filosofia e Teologia e na Faculdade dos

Jesuítas) não podendo se dedicar tanto às questões da zona rural como antes. Frei Bernardino continuou a pastoral rural, mas não havia mais as grandes organizações de antes.

3 A renovação conciliar da teologia moral

Embora não haja um documento específico do Concílio a respeito da Teologia Moral, dois parágrafos, - respectivamente, de *Gaudium et Spes* 16 (sobre a Consciência moral) e de *Optatam Totius* 16 (sobre o estudo da Teologia Moral) - deram uma nova fisionomia à Moral Cristã. O método de fazer teologia mudava consideravelmente a partir daí. Se a Teologia dos manuais seguia uma metodologia dedutiva, partindo dos dados revelados e da Tradição para chegar às normas concretas, a

Teologia renovada, que constitui o momento do sujeito, apresenta uma visão diferente: embora não de modo totalmente explícito, favorece uma metodologia mais indutiva. Exemplo disso encontra-se na própria *Gaudium et Spes*: nos primeiros capítulos descreve a situação do mundo moderno, para só depois enunciar a mensagem e a prática cristãs (MOSER; BERNARDINO, 1987, p. 78).

O Concílio contribui de maneira significativa para a superação do ‘eternismo’, através do princípio da historicidade; o pessimismo dualista pela recuperação da confiança no ser humano; o privatismo, pelo valor atribuído às realidades terrestres; o terror do pecado pela confiança na graça; o legalismo, pela valorização da Aliança (cf. MOSER e LEERS, 1987, p. 44).

A espiritualidade cristã, dessa forma, será uma espiritualidade encarnada, realista, de toda a pessoa. Uma vida que se perceba como processo não apenas individual e elitista, mas comunitário, que abarque não apenas o mundo do religioso-sagrado, mas inclua igualmente todos os fatores histórico-sociais, vivida pelo povo pobre e fiel (cf. PEINADO, 1996, p. 83).

3.1 Características da moral renovada

3.1.1 O lugar das escrituras

Segundo espírito do Concílio, era preciso que os cristãos se aproximassem e se inspirassem mais na experiência bíblica, a fim de colher na fonte primeira da fé judaico-cristã a grande motivação em seu caminho de fé. Para os cristãos, a Sagrada Escritura não é somente a fonte da revelação, a base da fé, mas também o imprescindível ponto de referência da moral.

Os cristãos são convictos que, na Bíblia se podem encontrar indicações e normas para agir e alcançar a vida plena.

3.1.2 A moral como vocação

Uma das estruturas fundamentais do pensamento de *Optatam Totius* 16 é a perspectiva do ser-chamado. A vida cristã é conduzida pelo Senhor que chama. A vocação é nobre, como sugere *Lumen Gentium* em seu capítulo 5, mesmo que diferenciada nos estados de vida cristã, é uma única e idêntica vocação, segundo a lei do Espírito de vida, em Cristo Jesus. Não representa apenas obrigação, mas é também Boa Nova, pois se trata dum dever sagrado e estimulante, originado no amor do Senhor que nos elege para produzir fruto na caridade.

E conclui Josef Fuchs: “A vocação cristã, caso a aceitemos livremente, é em nós tão poderosa que, segundo ela, se configura nossa vida, desde o nosso mais íntimo pensar até a estrutura externa do mundo” (FUCHS, 1968, p. 89).

3.1.3 O princípio da aliança

A fundamentação da moral no princípio da Aliança aponta para uma nova imposição na maneira de conceber a Teologia, não mais como indivíduos isolados, mas como Povo de Deus. “O apelativo ético da Aliança, enquanto fidelidade se refere então aos próprios parceiros da vida, estabelecendo entre os homens a mentalidade da Aliança, fidelidade mútua, princípio básico da comunidade humana” (ANJOS, 1987, p.88).

A Aliança é entendida como presença de Deus no próprio mundo das relações humanas onde Deus, pela justiça e gratuidade, se descobre como alteridade provocativa de relações, gerando comunhão e participação. “Neste sentido se dirá que o Deus da Aliança é partidário e ciumento do pobre e marginalizado, do sofredor inocente” (ANJOS, 1987, p. 97).

3.1.4 O princípio da historicidade

Com o Concílio, o princípio da historicidade foi reconhecido como fundamental para o entendimento da moral cristã, o qual pressupõe a dessacralização das elaborações teológicas.

Não podemos parar nelas, - insistia Frei Bernardino - mas deveremos buscar um ponto de partida que se coloque além de todas elas, numa dimensão mais profunda. Esse ponto de partida sólido pode ser colocado num fato primordial, sempre de novo tematizado pelas Escrituras: Deus nos ama e pede uma resposta de Amor (MOSER e LEERS, 1987, p. 53).

Os textos sobre a moral não podem ser eternizados, como se existissem fora da história e do ambiente cultural em que foram formados. A recolocação de cada um deles no contexto cronológico original é uma exigência hermenêutica que impede que pronunciamentos de épocas diversas sejam misturados, acima do tempo, como se a autoridade do magistério garantisse por si a verdade perene de seu conteúdo. “Com isso não existem autores e livros intocáveis, como muitas vezes foi concebida a literatura neo-escolástica” (MOSER e LEERS, 1987, p. 53).

3.1.5 Cristo, centro da moral cristã

A pessoa de Cristo, mediante o Concílio foi redescoberta como grande referencial cristão, não mais como um Deus austero, pronto para punir o pecado, mas como amor misericordioso, acolhedor do filho pródigo, da ovelha desgarrada, do Bom Samaritano a inspirar o ‘vá e faça a mesma coisa’.

Ao situar Cristo como o centro da moral, o Concílio o considera

Como Deus e homem, inteiramente na linha da Sagrada Escritura, de modo que a teologia moral que o Concílio recomenda não se distancia do homem, alienando-se numa abstração supra-naturalística, mas seja efetivamente teologia moral do homem, que contenha, portanto, também a lei moral natural (FUCHS, 1968, p. 13).

Para Frei Bernardino, o devido valor da pessoa de Cristo leva os cristãos igualmente a associarem-no à Lei Natural, e segundo o teólogo holandês,

A ética cristã não depende de uma teoria da lei natural que se proponha estabelecer uma ética universal na base da razão humana somente. Foi em Cristo Jesus que Deus se revelou plenamente e é nele que a natureza humana e sua produtividade foram restauradas. A visão da lei natural deve estar inserida na lei de Cristo (LEERS, 1980, p. 419).

3.1.6 Os limites da moral renovada

Os avanços trazidos pela renovação conciliar no campo da moral foram enormes. Houve praticamente uma redescoberta da proposta redentora de Cristo, convidando a

humanidade inteira a se sentar em uma mesa comum, no banquete do Reino. Não mais uma moral de mínimas, de escravos, mas da liberdade dos filhos de Deus.

No entanto, graças, sobretudo, a teologia da América Latina, realçada pelas conferências episcopais de Medellín e Puebla, e outros países empobrecidos, vieram críticas de que a moral renovada estaria demasiado relacionada aos países desenvolvidos, pouco atenta aos desafios que os países pobres apresentavam (cf. MOSER e LEERS, 1978, p. 64-65).

Enquanto os países desenvolvidos alçavam vôos espaciais (1969), nos demais países as questões estavam ligadas a mais tênue sobrevivência, na luta cotidiana por elementos fundamentais na vida. Conforme o documento de Puebla, os problemas morais da maioria da população do continente tinham a ver com a fome, a doença, a ignorância, o desemprego, a luta por um pedaço de terra, a moradia, a dignidade humana. “E quem enfrenta esta luta não é nenhum super-homem, mas o homem massacrado pela vida, prematuramente alquebrado pelos sofrimentos que lhe são impostos por uma sociedade discriminatória” (MOSER, 1984, p. 256).

4 Frei Bernardino e a moral renovada no Brasil

O fato de Frei Bernardino ter tido contato tanto com o mundo acadêmico e o povo simples do interior, deu-lhe uma visão bastante peculiar em seu pensar teológico. Os dois ambientes para o teólogo não eram contraditórios, mas se complementavam e permitiam à teologia o acesso concreto aos homens e mulheres. Estes, por sua vez, recebiam a riqueza cristã em sua doutrina de conversão, compromisso, amor e misericórdia.

Unir reflexão teológica e prática pastoral foi e continua sendo um belo desafio para os cristãos em sua caminhada de discípulos do Mestre de Nazaré. Para Frei Bernardino,

O teólogo moralista é pedagogo; se quiser, catequista. Ele se coloca criticamente na tradução viva, bíblia e eclesial, porém a finalidade de sua profissão não é apenas sua própria formação, mas também ensinar o Povo de Deus e outros (LEERS, 2010, p. 23).

Fazer teologia a partir de rostos concretos possibilita entender justamente a gênese da moral, sempre assentada na experiência humana, em vista de um valor que sempre convida a algo mais. Uma Moral de caminhantes aponta a um só tempo para o grande chamado de Deus

e a provisoriedade das experiências humanas. Pensar, então, a renovação da moral deve ter em vista que a conversão não se dará de uma hora para sempre.

Na passagem do modelo baseado na casuística para as novas propostas da Teologia Moral, muitos moralistas foram percebendo a necessidade de religar a reflexão específica aos dados da Teologia Dogmática e das ciências bíblicas, a fim de garantir a autenticidade na orientação que querem dar à vida cristã no mundo atual. Dessa forma, a ajuda prestada pelas ciências humanas, especialmente pela psicologia, sociologia e antropologia modernas, contribuiu positivamente no processo da remodelação da doutrina moral cristã (cf. LEERS, 1970, p. 22).

A renovação da Teologia Moral deve ter em mente a realidade humana assim como se dá com seu crescimento, pois “a pessoa humana não nasce perfeita, mas criança que, pelo processo da educação, se vai personalizando, socializando-se e situando-se no mundo” (LEERS, 1970, p. 48).

No diálogo moral - que parte não de verdades pré-definidas, mas da vivência das pessoas, - surgirão muitas vezes dificuldade de entendimento mútuo. E confessava Frei Bernardino:

Como é difícil entender o outro, chegar a certo consenso e encontrar formas práticas de colaboração eficiente. Quanto mais prementes são os problemas reais do povo e quanto maiores a injustiça e a desonestidade social, tanto mais importa a eficiência das medidas, sem as quais, por melhores que sejam, os debates não passam de pirotecnia verbal (LEERS, 1991, p.302).

4.1 a produção teológico-moral de Frei Bernardino

4.1.1 Escritos sobre os ministérios eclesiais

Na leitura da bibliografia do teólogo é possível perceber que ele tem como modelo ideal a Igreja Primitiva, em que os ministérios eram exercidos de forma colegiada, dialogal, participativa, não fundamentada sobre o autoritarismo e a submissão. Para Frei Bernardino, a Igreja deve contribuir de maneira significativa para a formação da consciência das pessoas, fazendo-as mais livres em sua adesão de fé e participação no mundo. O contrário disso será cristãos formados sob a ameaça, o medo, a punição. Em certas ocasiões, as determinações eclesiásticas são apresentadas ao povo de maneira unilateral, o que ao invés de fazê-lo mais plenos, o torna dependente ou menosprezado.

Uma simples aprendizagem de normas ou adestramento de código de conduta - diz Frei Bernardino - talvez seja um alimento indispensável à pedagogia infantil. Mas é uma árvore torta, seca, e solitária do sertão ao lado da exuberância de vida da mata amazônica que forma um extenso ecossistema saudável e fértil (LEERS, 1998, p. 161).

4.1.2 O protagonismo dos leigos

Frei Bernardino mostra-se muito esperançoso ao ver a abertura da Igreja para os ministérios leigos, os quais são chamados a assumirem sua missão de forma adulta e comprometida, inclusive especializando-se em teologia, o que antes era território exclusivo do clero. A participação efetiva dos leigos, sobretudo das camadas populares se torna fundamental para a construção do edifício moral católico. Imagens relacionadas ao rebanho que aceita passivamente as decisões do pastor, que as direciona o comportamento, evitando toda abertura dialogal, está em franco declínio, dizia o frade holandês (cf. LEERS, 1983, 295).

De forma provocadora, questionava Frei Bernardino: “Se a vida e a práxis dos leigos são de tanto valor na edificação do Reino de Deus neste mundo, por que então sua riqueza é tão pouco aproveitada na procura de orientações seguras para a prática do Evangelho na época atual? Se o senso da fé é reconhecido neles, por que seu papel na formação da consciência coletiva e pessoal desempenha um papel tão limitado na formulação das normas morais?” (LEERS, 2004, p.377).

4.1.3 O papel da autoridade eclesiástica

Generalizada por Frei Bernardino sob a denominação ‘autoridade eclesiástica’, o teólogo refere-se tanto ao papel do pároco quanto do bispo diocesano. A autoridade eclesiástica exerce uma função fundamental na estrutura da Igreja, cabendo-lhe o pastoreio e a orientação dos fiéis, sobretudo nas zonas interioranas, onde os padres devem intervir em assuntos muito mais alargados que os de cidades mais desenvolvidas, onde os papéis sociais são mais bem definidos.

O risco que ao longo de sua vida Frei Bernardino reconheceu e nunca deixou de se manifestar foi de certo ‘agigantamento vaidoso’ de muitas dessas autoridades. Sua preocupação foi então alertar para o perigo do autoritarismo, do apropriar-se do poder de decisão, em detrimento da evolução sadia das consciências dos fiéis.

Para ele, um bom modelo de autoridade será aquele que

Coloca no centro a convivência, a comunidade de todas as pessoas que pertencem ao grupo. Também aqui a autoridade funciona, porque este princípio é um elemento estruturador tão forte em qualquer grupo humano, que mesmo no anarquismo radical chega a brotar de novo (LEERS, 1991, p.21).

4.1.4 Escritos sobre a vida religiosa

Em seus escritos, Frei Bernardino deixa transparecer uma tripartição entre o clero, a Vida Religiosa e os leigos. Encontrar a identidade religiosa em meio aos outros dois estados de vida é uma bela empreitada, segundo o frade. O clero é marcado pelo serviço do altar, enquanto a Vida Religiosa é chamada a viver o evangelho do povo.

Na nova Igreja do asfalto, os religiosos formarão comunidades mais móveis entre o povo, vivendo e trabalhando como ele, bem menos identificados com o sacerdócio e suas funções específicas (...). São homens de Deus, que vivem o evangelho em comum e ajudam solidariamente os peregrinos nos lugares de maior dificuldade e risco, porque como solteiros estão mais livres e, pela sobriedade de vida e senso crítico, mais aptos a enfrentar as situações de pecado e lutar pela justiça de Deus entre os homens (LEERS, 1983, p. 79).

A linguagem dos religiosos, adquirida após longos anos de formação, deverá ser constantemente revisada, pois antes de ser um meio de aproximação, poderá causar o afastamento dos consagrados. “Como donos dos produtos religiosos, [os religiosos] sabem falar com maior desembargo sobre assuntos de fé e moral, Deus, Jesus Cristo, Igreja, ritos e normas da vida cristã, impressionando bem o auditório” (LEERS, 1982, p. 549).

4.1.5 Escritos sobre moral sexual e familiar

Mais que encarar as mudanças na família como algo que leve a sociedade e a Igreja a se lamentar, diz Frei Bernardino,

é preferível e mais sadio manter a cabeça em seu lugar, analisar os fatos, as pessoas e as situações e tentar descobrir luzes que possam iluminar melhor a caminhada do povo peregrino neste mundo complexo e, muitas vezes, confuso (LEERS, 1992, p. 5).

Perante este quadro complexo, mais que oferecer respostas e indicativas válidas para todo o contexto humano, Frei Bernardino chega à conclusão de que a Igreja deveria ouvir mais seus fiéis na hora de legislar e orientar as práticas familiares, afinal, são eles que enfrentam diariamente as belezas e agruras da vida em família. Esta postura não é novidade, uma vez que o próprio Concílio ao incentivar os leigos a serem protagonistas de sua missão,

reconhece neles uma colaboração fundamental. Dessa forma, haveria um diálogo mais proveitoso para ambas as partes, o Magistério e os demais fiéis. Tudo concorrendo para a mútua edificação, rumo à Pátria Definitiva.

4.1.5.1 O método da pílula

Frei Bernardino, em situações muito concretas, se mostra favorável à limitação da natalidade por meio da pílula, o que deveria ser visto ‘no conjunto da comunhão encarnada dos esposos’:

Em certas situações, essa dupla fecundidade do mesmo amor não se pode mais desenvolver plenamente e a limitação se impõe; é nesse quadro do amor específico matrimonial que a pílula se apresenta como método humano que salva, de modo limitativo, o crescimento da comunhão dos dois. Não se trata aqui tanto dum sacrifício que um faz em benefício do outro, como é no caso do transplante, mas muito mais dum sacrifício ou limitação que ambos os esposos se impõem em seu amor, para que esse continue crescendo dentro da situação concreta restritiva (LEERS, 1966, p. 130).

4.1.5.2 A problemática do aborto

Ao tratar do grave problema do aborto na sociedade brasileira, Frei Bernardino baseia-se, sobretudo em sua prática pastoral, em atendimentos por vezes desesperados de mulheres que se viram perante este dilema em suas vidas. A relação face a face com quem vivenciava diretamente a questão entre o abortar ou não, com todas as suas motivações, deu ao frade um olhar carregado de misericórdia, não condenatório, procurando acolher a pessoa que se lhe apresentava, não se atendo somente em julgar o ato em si, fora do tempo e do espaço.

Mais que um julgamento frio e distante da realidade da mulher, Frei Bernardino diz não ser possível descartar a experiência concreta das pessoas envolvidas, sobretudo o dilema da mãe:

Na realidade histórica das pessoas humanas concretas misturam-se razões e sentimentos, emoções e argumentos, preocupações e certezas, angústias e dúvidas, centrados em uma decisão humana na qual vida e morte tragicamente colidem. À distância, o discurso em defesa da vida, sobre o aborto e o direito à vida, pode ser de frieza lógica ou de sensibilidade entusiasta, impressionando os ouvintes. Todavia, a mulher grávida, posta diante de seu problema de abortar, de coração e de corpo, numa decisão que é dela e somente dela, com todas as consequências e riscos (LEERS, 1993, p. 70).

A acolhida às mães em sua gravidez será outro elemento relacionado pelo autor:

A amizade, a ajuda, o apoio, a assistência adequada e organizada são capazes de dar maior liberdade e calma à mãe em seu dilema e sua decisão e maior chance de o nascituro entrar vivo no mundo dos peregrinos terrestres. Já seria um bom progresso em uma sociedade cristã, se a mãe solteira que tem coragem de deixar nascer seu bebê e a perseverança de levá-lo sem pai até a maturidade, fosse tratada com mais respeito e benignidade do que a discriminação social conhece e certos círculos clericais demonstram na pastoral (LEERS, 2010, p. 177).

4.1.5.3 Homossexualidade e ética cristã

Insiste Frei Bernardino: “os homossexuais são também filhos de Deus, pessoas humanas portadoras de sexualidade, desejosos de viver a vida em sua plenitude. Também eles carregam o desejo de crescer para o amor e a liberdade” (LEERS; TRASFERETTI, 2002, p.29).

No plano da ‘boa vontade’ ocorrem reiteradas vezes quem se propõem em ‘curar’ os homossexuais, como se se tratasse de uma doença psíquica. Em muitos círculos religiosos, tais pessoas deveriam se ‘converter’. Para muitos casos, recomenda-se o casamento com outro sexo, o que resultará num conflito ainda maior.

Em todos os escritos sobre o tema, Frei Bernardino defendeu que os homossexuais deveriam se organizar em busca de seus direitos de cidadãos e sair de uma situação de clandestinidade inferiorizada. Para isso, propõe a chamada ‘tolerância ativa’, usada quando há oprimidos e opressores, fracos e fortes no duelo social. Não se mostra de acordo com o termo ‘paciência’, por que esta é

Está cercada de idéias de passividade, de agüentar mão e não fazer nada, o caminho é adotar a tolerância ativa, embora pareça paradoxal [...]. Na práxis, o processo quer ação, organização, luta, perseverança e firme esperança, onde ao menos no início a previsão do sucesso é pouca. Tolerância é ação planejada, é estratégia, é cálculo, é coragem é enfrentar obstáculos, neste caso, seculares, mas é o contrário de fogo de palha, é duramente persistente, por que sabe que madeira de lei cresce lentamente e a luta contra preconceitos e discriminações injustas exige tempo, muito tempo (LEERS, 1988, p. 35).

4.1.6 Escritos sobre bioética

Caso se entenda por Bioética as reflexões que emergem da pesquisa laboratorial, clínica, do ambiente biomédico, os escritos de Frei Bernardino Leers a este respeito serão bastante reduzidos. Isso se deve ao fato de que a maioria de seus textos ter sido escrita quando

as atuais descobertas genéticas estavam em estágio muito incipiente, ou mesmo não haviam sido cogitadas. Quase todos seus títulos sobre bioética datam dos anos noventa e primeira metade do terceiro milênio.

De outra parte, se o conceito de bioética é remetido à qualidade de vida como um todo, abarcando todas as dimensões do viver, sobretudo da população mais carente, então é possível afirmar que, assim como na Moral Social, como se verá, a chamada ‘bioética da vida cotidiana’ foi um tema transversal em toda a obra de Frei Bernardino. Embora nunca tenha utilizado esta terminologia, este tema foi um interesse constante em sua obra, desde os inícios de seus trabalhos na zona rural, quando se preocupou com a saúde, a alimentação, saneamento básico.

4.1.7 Escritos sobre moral social

O tema da Moral Social na obra de Frei Bernardino é, ao lado da bioética do cotidiano, um tema transversal, perpassando vários assuntos e períodos, mas sempre preocupado com as condições reais de vida da população mais pobre.

De maneira sumária, se pode dizer que Frei Bernardino trabalhou em vários textos o problema da ignorância do povo, somado à passividade de sempre se ver sujeitado. Daí, a responsabilidade da Igreja em conscientizá-lo em busca de seus direitos. Da parte oposta, há o costume de valorizar a boa intenção, a boa vontade para com as questões sociais.

Não se pode equiparar, segundo o teólogo holandês, a pobreza a percentagens, estatísticas, ou discursos elaborados de justiça: “Desemprego pode significar números, fornecidos pelo Ministério do Trabalho; é ficar à-toa e os filhos em casa com fome. Injustiça é outra coisa, escutando uma dona que foi despachada da fábrica, porque estava grávida. Falar sobre salário é diferente na prosa dum rico ou na boca dum operário com seis filhos e salário mínimo, ou menos ainda” (LEERS, 1979, p. 338).

E ironiza: “Falar de um direito à propriedade, onde não há possibilidade real de adquiri-la, é falar de direito à vida diante de um corpo de um homem assassinado. São apenas palavras, produtos de curiosa boa vontade” (LEERS, 1980, p.305).

4.5.8 Escritos sobre o sacramental da penitência

Brevemente, é possível dizer que os elementos fundamentais trabalhados pelo autor são a crise com relação à práxis sacramental, fazendo com que sempre menos pessoas tenham

o costume de se confessar; o rigor transmitido na relação confessor-penitente; o imaginário popular acerca do sacramento; a reconciliação inspirada na pessoa de Jesus Cristo; e os métodos adotados para a celebração sacramental da penitência.

Como lhe é típico, Frei Bernardino relembra que também com relação à confissão há lugar para o jeitinho brasileiro: “No país do ‘jeitinho’, o conhecimento da norma ou do dever, seja qual for seu grau, não garante ainda a culpa pessoal, pois acontece que a pessoa aceita a obrigatoriedade da norma em geral, mas é de opinião que sua situação agora cai fora da regra e justifica a exceção” (LEERS, 2008, p. 119).

Conclusão

Não é simplesmente por ter iniciado sua produção teológico-moral logo após o Concílio que leva a concluir que Frei Bernardino Leers tenha sido um dos grandes responsáveis pela renovação da Moral no Brasil. Toda sua maneira de se posicionar como moralista e como pastor recebeu um colorido todo próprio, o que influenciou a muitos que vieram depois dele.

A valorização da experiência concreta, tão incentivada pela Moral Renovada teve na pessoa de Frei Bernardino um alicerce fundamental. Para aqueles homens e mulheres simples, do interior mineiro, não bastavam exortações poéticas de seguimento, mas antes, dever-se-ia construir uma ‘moral da vida possível’, que levasse em consideração não simplesmente um mandado externo, abstrato e, por isso, longe da realidade, mas que justamente partisse do material vivido para daí suscitar as mudanças necessárias.

Se antes a Moral podia ser entendida como um ‘adequar-se às normas’, agora o contexto e a historicidade receberam a valorização necessária para que a mensagem cristã fosse acolhida como Boa Notícia.

Antes da reflexão moral, - quer feita pelos teólogos ou pelo Magistério - está a vivência das pessoas, seus dilemas, dissabores e júbilos. Disso estava convicto Frei Bernardino, ao se colocar como um aprendiz desejoso de escutar e tentar perceber o mais perto possível aquilo que o *ethos* popular mineiro há tempos construíra.

A mensagem de Cristo é mensagem de alegria dos remidos, dos que sabem que apesar das dificuldades da vida, têm um Bom Pai no Céu, e a Ele são capazes de fazer mil estripulias, que aos olhos de quem está de fora pode soar exótico, destituído de valor, como no caso do Catolicismo Popular.

Mais que um escritor que propõe uma atitude por ele teorizada, Frei Bernardino foi homem da práxis. Sua atuação junto à população rural, em torno da saúde e da educação, do desenvolvimento integral das pessoas, o capacitaram para que suas propostas morais fossem acolhidas, pois não lhes pareciam estranhas, mas se mostravam embebidas nos próprios sonhos e lutas do povo, apresentando os valores cristãos não como algo inalcançável, mas possível de ser vividos, se bem entendidos.

No diálogo entre a cientificidade e a práxis, por vezes há teorias que não são praticáveis, por serem estranhas. Belas, mas impossíveis de serem alcançadas. Podem apresentar os mais sublimes valores e utopias, mas não serão assimiladas pelas pessoas. Do contrário, há práticas que por emergirem do chão da vida, de colherem os anseios mais primitivos que sejam, têm a capacidade de fazer os olhos dos interlocutores brilharem, por possibilitar um vislumbamento nunca antes sonhado. Essas práticas poderão se tornar teorias e assim vir a inspirar a tantos mais. Assim se deu com a práxis de Frei Bernardino.

Mesmo sem o saber, Frei Bernardino inaugurava no Brasil uma moral não mais concebida de forma vertical, mas fervida no cotidiano das pessoas, e por isso capaz de ser assimilada e praticada. Ao se relacionar diretamente com os camponeses, colher deles suas alegrias e desencantos, Frei Bernardino esquadrihava o *humanum* que sonha, que ama, que sente saudade, e cuja 'tristeza tem sempre uma esperança de um dia não ser mais triste não'.

Os círculos acadêmicos, por vezes, menosprezaram Frei Bernardino, talvez por sua ojeriza pela formalidade academicista. Seus escritos trazem poucas notas de rodapé, o que, segundo ele, se devia também ao agravamento de sua perda de visão, a partir dos anos 90. Porém, quando se confere suas fontes bibliográficas, depara-se com livros em várias línguas, de áreas diversas, atualizados, o que faz cair por terra a idéia de que seus pensamentos estariam sem um devido embasamento teórico. O conteúdo era mais importante que a forma.

O que Frei Bernardino fez não pode ser reduzido à pastoral rural. Fez muito mais. Deve-se a ele a inclusão do 'povo-povão' nos círculos da teologia brasileira. Ao se referir ao homem e à mulher do campo, Frei Bernardino alerta a todos, teólogos moralistas ou não, de que os filhos e filhas de Deus têm carne e osso, de que necessitam de coisas elementares para seguirem em frente, 'uma gente que ri quando deve chorar e não vive, apenas agüenta'.

A teologia, por sua vez, colheu dele outro fruto, igualmente saboroso: uma nova maneira de conceber a práxis humana, não ancorada em enunciados frios e sem vida, mas

mergulhadas no bom humor, em sofrimentos reais, nas incertezas e alegria celebrada, na feliz bem-aventurança dos eleitos segundo a presciência de Deus Pai (1Pd1, 2).

O modelo fundado na proximidade, na acolhida, no respeito, terá lugar também para a profecia, anunciando grandes esperanças e denunciando tantas arbitrariedades. É preciso que o Evangelho finque raízes para que possa dar frutos. Daí se nota que todo esforço em favor de uma maior proximidade com as culturas será bem-vindo no seio cristão, tratando a diversidade de forma respeitosa e acolhedora. De igual modo, há de se repelir todo juízo impositivo, que ignore o outro, que o menospreze.

Visto dessa forma, a contribuição de Frei Bernardino para a Igreja brasileira é de grande valor. Fez-se aprendiz da gente simples, fez amizades com homens e mulheres e juntos caminhavam para Deus. Se no caminho havia pedras, pântanos, não era motivo de desespero; se alguém se desviasse da proposta, não era o caso de publicar seu escândalo, mas de lhe dar a mão, às vezes à borda do precipício.

Ali estavam os cristãos, com suas lutas diárias, seus rostos cansados, seu coração sonhador. Ali estava o frade teólogo, atento, amigo, fomentador do diálogo, buscando de todas as formas dar sua contribuição para que a realidade fosse melhor para aquela gente.

As questões do mundo não se resolveriam somente com ações ‘espirituais’. Não bastaria a conversão dos pecados. Era preciso mais. Os problemas eram reais. As pessoas estavam doentes, sem escolaridade, sem métodos adequados de produção. O anúncio da Boa Nova Cristã não foi feito de forma desconexa à realidade, mas justamente, inserido nessa. O povo tornou-se não somente o receptor da mensagem, mas foi chamado ao diálogo, recebeu estima, expressou-se e foi ouvido. O povo se transformou em agente principal de libertação.

Todas as vezes que a Teologia Moral tiver a tentação de dar respostas a perguntas que o povo não faz, de ensaiar discursos fora da realidade concreta, ali estará Frei Bernardino, chamando a todos para se tornarem aprendizes, como confessava o escritor mineiro: “Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa” (Guimarães Rosa, Grande Sertão:Veredas).

O legado de Frei Bernardino Leers para a Teologia Moral do Brasil foi e continuará sendo de grande alcance, afinal, é sempre preciso contemplar o rosto humano pelo caminho. Há sonhos a serem despertados, há lágrimas a serem enxugadas, há uma esperança a ser regada.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia Moral e comunidade de fé. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Articulação da Teologia Moral na América Latina*. Aparecida: Santuário, 83-98, 1987.

BARBOSA, Marcos Sávio, *Nas Trilhas do Oeste Mineiro: um novo jeito de educar*, Dissertação de Mestrado, UNICOR, Faculdade de Pedagogia, Três Corações 2005.

LEERS, Bernardino. Movimento Rural em Divinópolis. *Santa Cruz*, Belo Horizonte n.30, p.72-148, 1965.

LEERS, Bernardino. A consciência ética e o Espírito Santo. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 33, n.311, p. 155-165, 1998.

LEERS, Bernardino. A Moral Fundamental na Atualidade. *Atualização*, Belo Horizonte, n. 129/130, p. 412-427, 1980.

LEERS, Bernardino. A Moral Fundamental na Atualidade. *Atualização*. Belo Horizonte, v. 129, n.130, p. 412-427, 1980.

LEERS, Bernardino. Abortamento e reflexão ética. *Cadernos de Bioética*. Belo Horizonte, n. 2 (1993) 67-124.

LEERS, Bernardino. Catequese Rural. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 10, n.107, p. 560-573, 1977.

LEERS, Bernardino. Evangelização e Direitos Humanos. *Convergência*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 124, p. 329-341, 1979.

LEERS, Bernardino. Igreja e problemas da Terra. *Atualização*. Belo Horizonte, v. 11, n. 127-128, p. 299-312, 1980.

LEERS, Bernardino. Modelos de Igreja e pastoral vocacional. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 18, n.163, p. 288-302, 1983.

LEERS, Bernardino. O Método da Pílula. *Cultura Vozes*. Petrópolis, n. 60, p.112-133, 1966.

LEERS, Bernardino. O Papel da Vida Religiosa na educação da fé do povo. *Convergência*. Rio de Janeiro, v.17, n.157, p. 544-557, 1982.

LEERS, Bernardino. Teologia Moral e a práxis dos casais católicos. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, n. 36, p. 353-378, 2004.

LEERS, Bernardino. Uma moral de convergência. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 23, p. 299-316, 1991.

LEERS, Bernardino. *Em Plena Liberdade*, Belo Horizonte: Lutador, 2010.

LEERS, Bernardino. Ensinar Teologia Moral na América Latina, in: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Temas Latino-Americanos de Ética*. Aparecida: Santuário, p. 279-310, 1988.

LEERS, Bernardino. Ensinar Teologia Moral. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Articulação da Teologia Moral na América Latina*. Aparecida: Santuário, p. 119-143, 1987.

LEERS, Bernardino. *Moral Cristã e Autoridade do Magistério Eclesiástico: conflito-diálogo*. Aparecida: Santuário, 1991.

LEERS, Bernardino. *Novos Rumos da Moral*. Belo Horizonte: O Lutador, 1970.

MOSER, Antonio. Como se faz Teologia Moral no Brasil hoje. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, n.174, p. 249-252, 1984.

MOSER, Antonio e LEERS Bernardino. *Teologia Moral: Impasses e Alternativas*. Petrópolis: Vozes, 1987.

PEINADO, José Vico. *Éticas Teológicas Ontem e Hoje*. Paulus: São Paulo, 1996.

REPENSAR A ÉTICA JESUÂNICA NO E PARA CONTEXTO ATUAL

*Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães**

*“Ao cristão é dada uma referência ética e moral que lhe permite nortear toda a sua vida: a palavra e a prática de Jesus”
Frei Betto*

Resumo

Entre os desafios da reflexão teológica cristã destaca-se a tarefa irrenunciável de interpretar, resignificar e atualizar continuamente a experiência fontal. Historicamente o cristianismo, inúmeras vezes, assumiu configuração dogmática fixista, com pretensão do monopólio da plenitude da verdade. Esta situação impediu o cultivo do diálogo aprendiz com outras tradições religiosas, com as ciências e com as demais posturas antropológicas. Consequentemente, por não ter dado a devida atenção às transformações culturais, não percebeu a tentação da fossilização histórica, nem a necessidade do contínuo repensar suas tradições. Percebe-se grande distância entre a moral cristã e a práxis de Jesus de Nazaré. Em outras palavras, a moral cristã hegemônica, por não ter conseguido manter a vivacidade da memória perigosa de Jesus e deixado orientar-se pelos eixos estruturantes da ética jesuânica, não conseguiu manter historicamente viva a experiência de vigor profético e de fidelidade ao Reino até as últimas consequências. Buscamos extrair dos textos fontais princípios éticos centrais dos ensinamentos e da práxis libertadora de Jesus, procurando interpretá-los no horizonte da cultura atual. O intuito é contribuir na superação de posturas moralistas infantilizantes e apresentar de modo significativo a “ética jesuânica”.

Palavras-chave: cristianismo, ética jesuânica, moral cristã, moralismo, cultura atual

Introdução: o desafio das duas fidelidades

Chegou o tempo em que a pessoa adulta, inserida em contexto social, toma consciência, de forma crescente historicamente, de que não necessita da tutela heterônoma e infantilizante de qualquer autoridade familiar, legal ou religiosa, a definir-lhe, a cada passo, a melhor forma de agir ou a decisão a ser tomada. Todas precisam de valores, referências, parâmetros e interlocutores para o livre exercício do discernimento em busca da melhor direção no contexto pessoal e social. A liberdade implica o reconhecimento das outras liberdades, o desenvolvimento do senso da coletividade e da responsabilidade em assumir os desdobramentos que emergem das ações. Eis o ponto de partida.

* O autor é mestre em Teologia Sistemática pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, professor da PUC Minas. E-mail: ednmbg@gmail.com

A Teologia cristã se define enquanto inteligência da fé. Ela resulta do esforço metódico e contínuo de pensar o conteúdo da fé, consignado na Bíblia e na Tradição, a partir do diálogo crítico com a realidade e as demais construções do conhecimento humano. Seu crescimento emerge do dinamismo da busca de resposta às perguntas suscitadas seja pela própria vivência histórica da fé, seja pelos desafios que a realidade provoca à fé. Entre os desafios específicos da reflexão teológica cristã merece destaque a irrenunciável tarefa de compreender, interpretar, significar, repensar, traduzir e atualizar a experiência religiosa brotada da fonte: da memória instigante da vida, dos ensinamentos e ações de Jesus de Nazaré. A Teologia ocupa-se desse serviço: apresentar a Tradição Viva do cristianismo como realidade crível e fecunda para o ser humano situado no tempo do anúncio e da concretização da vivência da fé cristã. Trata-se de tarefa complexa, ininterrupta e exigente. A expressão “Tradição Viva” aponta para a atenção e o cultivo da memória, mas não enquanto realidade acabada, imutável, idealizada, espécie de fóssil. Trata-se, ao contrário, do processo dinâmico e dialético que gera a sabedoria da fé vivida em comunidade. Realidade viva sempre refletida, criticada, avaliada, revisada, recriada e ampliada, à medida que os passos na caminhada da vivência histórica do cristianismo vão sendo dados a partir do confronto dialógico entre o legado recebido e os desafios da vida das pessoas que acolhem a proposta da fé cristã.

A reflexão teológica, aos poucos, tomou consciência e se deu conta de que o processo descrito não basta. Mostrou-se parcial a fidelidade ao legado recebido e a procura de repensá-lo, traduzi-lo e atualizá-lo nas categorias e na mentalidade cultural do contexto no qual se anuncia e se pretende viver a boa nova experimentada na vida de Jesus de Nazaré. Isto porque a história possui realidade dinâmica e mais complexa que a linearidade temporal. Se cada época ou contexto recebe profundas influências do passado, também apresenta dinâmica e desafios próprios. O ser humano, enquanto ser histórico sempre encarnado, apresenta-se diferente em contextos e épocas diversas. Possui questões, problemas, buscas, sonhos, ritmos e estruturas distintas ou específicas do seu tempo. As tradições terão sentido e significação para o presente à medida que se apresentarem nas categorias culturais e, sobretudo, acolherem e responderem aos anseios existenciais de quem as acolhe. E, sobretudo, porque Deus, sempre presente e estradeiro conosco, continua com sua pedagogia amorosa de autorevelar-se e comunicar o amor a cada ser humano que vem a este mundo.

Aqueles que se dedicam ao serviço da inteligência da fé são chamados a cultivar, simultaneamente, duas fidelidades: às fontes do cristianismo e à época e contexto em que vivem e trabalham. Conhecer com intimidade as fontes da Tradição Viva do cristianismo se revela tão importante quanto conhecer as angústias, os medos, os limites e as buscas, os

desafios, os sonhos do ser humano no tempo atual. Fidelidade ao passado e fidelidade ao presente constituem, na verdade, faces distintas e complementares do processo dialético de teologizar a dinâmica da fé.

Nem sempre isso aconteceu. Ao contrário, historicamente o cristianismo, inúmeras vezes, assumiu configurações dogmáticas e fixistas, tanto na versão católica quanto protestante, com pretensões de monopólio da plenitude da verdade. Tais aspirações provocaram o surgimento de mentalidades religiosas presunçosas e autossuficientes com consequências drásticas para o cristianismo: impediu o necessário cultivo da postura aprendiz; comprometeu o imprescindível cultivo do diálogo, do respeito, da tolerância e do engendramento de parcerias com as outras tradições religiosas, culturais e com as diversas ciências que foram surgindo. O Cristianismo, frequentemente, não percebeu a necessidade de se irmanar com as demais lutas em defesa da dignidade da vida ou com as outras buscas de construção de um futuro melhor para todos. Do pedestal onde, muitas vezes, se colocou ele não percebeu a tentação da fossilização histórica e da arrogância e autossuficiência intelectual presente em inúmeras produções institucionais ou em posturas morais de muitos representantes hierárquicos. Com isso, ele, inúmeras vezes, não deu a devida atenção às profundas transformações culturais ocorridas nos últimos tempos. O resultado foi trágico: o fechamento às profecias externas e a perda do senso autocrítico diante da necessidade de repensar continuamente as posturas, definições, decisões, costumes e tradições. O termo “profecia externa” é recorrente na teologia de Torres Queiruga para designar as inúmeras críticas pertinentes que o cristianismo recebeu ao longo de sua história, oriundas de pessoas situadas fora do círculo da vivência da fé. Se fossem acolhidas ou consideradas como profecias teriam sido acolhidas ou, pelo menos, levadas mais a sério. Ex.: Se no campo da política a democracia mostra-se a melhor forma de configurar uma gestão participativa, o cristianismo deveria sentir-se interpelado a autoanalisar-se e a trazê-la para o próprio interior. O mesmo raciocínio poderia ser feito no campo moral, econômico, familiar.

Nesse texto a atenção se debruça sobre o que se convencionou denominar de moral cristã: princípios, proibições, mandamentos, regras, costumes, formas de agir consolidadas e reconhecidas pelo cristianismo. Objetiva-se indicar a surpreendente e fecunda experiência ética suscitada pelo movimento de volta às fontes, quando se tem presente o dinamismo e os desafios da realidade atual e se estabelece uma relação dialética com os gestos e ensinamentos de Jesus de Nazaré. Esta experiência fundamental para o cristão e para o pensar teológico aponta para a necessidade contínua de repensar o modo de conceber, anunciar e concretizar o agir do cristão no contexto contemporâneo.

1 Aproximação ao tempo atual

O mundo atual passou nos últimos tempos por profundas transformações que provocaram mudança de paradigma. Da perspectiva predominantemente teocêntrica a cultura, de modo especial no ocidente, passou por um processo crescente, até tornar-se hegemônico, de acolhida da perspectiva antropocêntrica. Hoje se reconhece entre nós a predominância dessa matriz de forma plural e multifacetada em diversas dimensões: ecológica, planetária, econômica, política, científica, tecnológica, religiosa... O ser humano tomou consciência, de modo irreversível, da subjetividade e percebeu, de modo crescente, que, enquanto sujeito, exerce papel ativo e fundamental na constituição da realidade e da própria identidade sexual, familiar, social e religiosa.

No âmbito da religião, a relação entre o ser humano e Deus não se concretiza da mesma maneira. A sensibilidade atual tende a acolher a vivência da fé enquanto encontro de liberdades e entre sujeitos. Mesmo que o dinamismo da fé não aconteça entre iguais, já que a liberdade divina não se encontra e nem acontece no mesmo nível da humana, a ação divina não concorre, nem anula, mas promove e sustenta a autonomia e a responsabilidade humanas. Não se concebe a Deus como Senhor e Soberano universal, com leis imutáveis e ordens definitivas e inquestionáveis para todos seguirem, com lista enorme de castigos e condenações para quem desobedece-las. Ao contrário, Deus é experimentado como fonte de dignidade e impulso vital para a liberdade e a práxis do amor e da justiça.

A dinâmica religiosa se insere em situação nova. Não tem sentido a configuração do cristianismo que se apresente como instância detentora do saber, da verdade cabal, das respostas prontas e definitivas. Delineia-se horizonte radicalmente novo, com outra mentalidade. Nesse contexto, exige-se crer de outra maneira.

A mudança cultural, de modo crescente, se tornou evidente e consolidou, de modo irreversível, novo jeito de compreender a realidade, a própria vida humana, a dinâmica dos acontecimentos, a autonomia das realidades criadas. A explicação dos fenômenos não se dá tanto pelo influxo de forças extramundanas divinas, sobrenaturais, mas é buscada na própria autonomia e consistência das leis intramundanas. O teólogo protestante D. Bonhoeffer (1906-1945), inserido nesse processo de mudança cultural, afirmou fazer parte da honestidade intelectual considerar que a hipótese de Deus, como já havia afirmado anteriormente o cientista Laplace (1749-1827), é supérflua para explicar a origem do sistema solar ou qualquer outro fenômeno mundano. (QUEIRUGA, 1998, p. 14). O problema para a fé cristã se põe do seguinte modo: a consciência atual colocou em xeque quase tudo o que se

compreendia como fruto da ação direta ou indireta de Deus. Quanto mais o processo de secularização se desenvolveu, mais o ser humano se deu conta da autonomia da realidade e do funcionamento a partir de leis próprias. Essa mentalidade mudou profundamente a compreensão das realidades físicas, da realidade cultural, econômica e política, da liberdade e da consciência psicológica e da própria consciência moral. Essas realidades obedecem a leis próprias e específicas que funcionam por si, com racionalidade própria.

A consciência da autonomia do mundo engendrou maneira radicalmente diferente de compreender o dinamismo da própria vida humana. A compreensão da dinâmica das liberdades necessitou ser repensada. Tomá-la como fruto das moções divinas ou das tentações demoníacas justificava-se apenas dentro do paradigma antigo. A compreensão, muitas vezes tomada de modo literalista, de que por detrás de cada decisão humana interferiu, em sua deliberação, acirrada disputa entre “anjos e demônios” se tornou ingênua no novo paradigma. Nossas decisões passaram a ser consideradas como resultantes de reações mais ou menos livres às moções do inconsciente e das influências socioculturais.

No âmbito da realidade social, a estrutura da sociedade, a partilha das riquezas e o exercício da autoridade e do poder, passaram a ser assumidos, sobretudo, como resultados das próprias decisões humanas. A organização social não resulta, como puro reflexo ou efeito direto, das disposições divinas. O princípio paulino, segundo o qual toda autoridade vem do alto, vem de Deus (Cf. Rm 13, 1-2), exigiu compreensão diferente da forma literalista acolhida na matriz teocêntrica e a-histórica. Justificar o *status quo* social por essa via aflorou, com todas as letras, como ideologia dominante. A teologia da libertação, em sintonia com o horizonte do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais latino-americanas, demonstrou a incongruência de afirmar a existência de pobres e ricos por disposição divina. Essa realidade existe porque distribuímos desigualmente as riquezas e as oportunidades de acesso à educação de qualidade não são justas e inclusivas. A graça ou a determinação divina não constituem governos, como se pensava, mas a decisão dos cidadãos, numa democracia, ou a usurpação do poder, numa ditadura. As guerras nascem de nossos desentendimentos, egoísmos e intolerâncias, por mais que sejam decretadas, por muitos, em nome de Deus.

A consciência da autonomia cresceu também no campo da moral. Mesmo não sendo unânime a aceitação de seu caráter autônomo, os avanços recentes no campo da psicologia apontam nessa direção com clareza cada vez mais inegável. O campo religioso já não determina, pelo menos de maneira monopolizada, os conteúdos da moral. A autoridade religiosa passou a ser um entre muitos outros fatores, nem sempre o mais determinante, na constituição ou formação da consciência moral. Torna-se cada vez mais comum, a busca,

tanto pessoal quanto social, de valores ou linhas de conduta que melhor expressem a realização humana com total autonomia em relação ao arbítrio da religião. Em uma palavra, a religião já não detém, pelo menos como outrora, o monopólio na fixação do conteúdo moral.

A descoberta do caráter evolutivo de todas as coisas marcou profundamente o contexto atual. Emergiu nova maneira de compreender o universo, a vida e o homem. O universo, enquanto tal, resultou de longo processo evolutivo, no qual a vida, misteriosamente, surgiu num dinamismo de complexificação crescente. Por fim, como coroamento ou desfecho, manifestou-se o fenômeno humano. A sucessão de estados ou de mudanças caminhou para plenitude crescente, captada de modo admirável por Teilhard de Chardin (1881-1955). A cosmologia, a biologia e a própria antropologia adquiriram concepções novas. O sentido último do universo e da vida consistiu em caminhar para a plenitude de realização e a consciência: a vida humana. No horizonte da fé cristã, em Jesus Cristo, este dinamismo evolutivo atingiu a máxima expressão. Então, confessa-se a Jesus como o “Alfa e Ômega” (Cf.: Ap 1, 8).

Como continuar, o cristianismo, a configurar-se enquanto religião de elite iluminada, enclaustrada diante do dinamismo da história? E apresentar-se, de modo acabado, como religião do dever, legalista, moralista, sexista e ritualista, do cerceamento da autonomia, alheia, ou o que é pior, inimiga do progresso humano, indiferente à opressão, ao crescimento da exclusão e às lutas libertárias dos empobrecidos e marginalizados? Como assumir atualmente a experiência de Jesus de Nazaré como fonte de identidade, proclamar a todos os ventos que veicula a fecunda experiência de Deus enquanto Abbá querido, amor solícito, infinito e universal, sem fronteiras nem privilégios e, ao mesmo tempo, apresentar-se soberbo e autoritário diante das outras tradições culturais, religiosas ou não?

Revela-se inconcludente, diante de mudanças tão profundas continuar com concepção a-histórica de moral. A magnitude e a profundidade das mudanças exigem novas linguagens, outras posturas e desafiam a elaboração de novas configurações do pensamento cristão.

2 Da moral cristã consolidada ao necessário retorno à reflexão ética suscitada pela prática de Jesus

Antes de passamos ao trabalho do conceito consideremos que toda tradição religiosa veicula no bojo de sua doutrina princípios e valores com pretensões universais. Estes se apresentam, para o adepto ou fiel como autêntico horizonte de sentido, fonte de identidade e orientação de vida. Cada religião suscita costumes, balisas e normas que regem o dia a dia da

vida com diretrizes, mandamentos, interditos e proibições... Nesse sentido, cada uma dela se apresenta socialmente como fonte de moralidade e de eticidade.

O neófito, ou seja, aquele que se filia ou se torna adepto de determinada tradição, a princípio aberto, se sente chamado a acolher, quase que passivamente, o conteúdo e as condições que lhe são propostas. Com o tempo, como acontece em todo processo educativo, a pessoa se torna sujeito do processo. Assume o leme do próprio barco e torna-se capaz de tomar as próprias decisões, de questionar, problematizar, modificar e, inclusive, transgredir as regras ou normas aprendidas. Sem a força da violência que amedronta ou ameaça, sem mecanismos de infantilização, em todo processo educativo, a “pro-posta” provoca “res-posta”, que tende a ser paulatinamente mais livre e responsável.

Hoje, afirmamos, que todo processo de ensino-aprendizado autêntico – escuta, compreensão, internalização, subjetivação e apropriação do conteúdo ensinado – provoca pedagogicamente, em quem trilha o caminho, a conquista da autonomia. Quando a apropriação da autodeterminação não acontece, em sentido estrito, pode-se dizer que o aprendiz não se tornou sujeito moral adulto. Quem não conquista a autonomia não chegou, propriamente, ainda ao nível da liberdade e da responsabilidade. Encontra-se no nível da heteronomia, característico da menoridade e, portanto, ainda necessitado da tutela da autoridade, da definição da lei, da regra ou da norma.

Nesse sentido, como veremos, não obstante muitos considerarem sinônimas, torna-se urgente e importante, no contexto atual, a distinção entre moral e ética (BOFF, 2012, pp. 27-62). Moral vem do latim *mos, moris*, que significa costumes, daí a expressão bons costumes ser sinônimo de moralidade. Quando todos aceitam e acolhem os costumes e os valores morais estabelecidos na sociedade não há necessidade de muita discussão sobre eles. Assim, considera-se moral o conjunto de práticas cristalizadas pelo costume e ou legitimadas por convenção social (SUNG, 1998, pp. 11-24). Nas palavras de Leonardo Boff,

Moral pode ser entendida como parte da vida concreta. Trata da prática real das pessoas que se expressam por costumes, hábitos e valores culturalmente estabelecidos. Considera-se uma pessoa como moral quando age em conformidade com os costumes e valores consagrados. Estes podem, eventualmente, ser questionados pela ética. (Cf. BOFF, 2012, p.37).

A moral, segundo o sociólogo Betinho, mostra-se mais restrita, “se refere a determinados campos da conduta humana”, enquanto a ética “muito mais ampla, geral, universal... tem a ver com princípios mais abrangentes” (SOUZA, 1994, pp. 12-15). Ética vem do grego *ethos*, que significa modo de ser, a morada existencial humana, caráter, modo

de ser do ser humano. Refere-se ao conjunto ordenado dos princípios, valores e das motivações últimas que orientam as práticas humanas e das sociedades. Para o teólogo Jung Mo Sung:

Quando surgem questionamentos sobre a validade de determinados valores ou costumes, surge a necessidade de fundamentar teoricamente esses valores vividos de forma prática; e para aqueles que não concordam, a de criticá-los. Assim, surge a reflexão ética em busca dos princípios teóricos que fundamentam ou criticam as práticas morais. Ética seria então a teoria da prática moral, ou seja, a reflexão que analisa e critica ou legitima os fundamentos e princípios que regem determinado sistema moral. (Cf. SUNG, 1998, p. 12).

Na mesma direção, Hebert de Souza, o Betinho, define o termo “ética”:

Conjunto de princípios e valores que regem, guiam e orientam as relações humanas. Esses princípios devem ter características universais, precisam ser válidos para todas as pessoas e para sempre. O que legitima a ética é sua racionalidade. A força e a transparência de determinados princípios que parecem evidentes em si mesmos. (Cf. SOUZA, 1994, p. 13).

O objetivo dessa distinção conceitual pretende explicitar que toda moral, portanto, também a moral cristã, tende a apresentar-se de forma definida ou constituída para as novas gerações e ou novos membros da Igreja. A moral se anuncia, sobretudo, enquanto tradição consolidada. O perigo nasce da fossilização quando a moral torna-se “tradicionalista” ou “discurso moralista”: perde o vigor da autocrítica, fecha-se à crítica e ao diálogo com o divergente ou com o novo, perde o dinamismo histórico e, por fim, passa a utilizar mecanismos de ameaça ou de violência para impor-se e manter-se. Consideramos, nesse sentido, ética enquanto antídoto da tendência à fossilização da moral, ao seja, como a instância de reflexão crítica sobre a moral, tanto em relação a confirmação da validade e atualidade de um costume, quanto em relação a mudança diante da caducidade de um costume, da sua não aplicabilidade em determinada situação ou contexto, ou ainda, da defesa em vista da maior universalidade de outro costume, princípio ou valor apresentado. A moral tende ao fechamento tradicional do estabelecido pelo grupo enquanto a ética tende à abertura crítica e autocrítica diante de novas proposições. A reflexão ética, por um lado, tende a ser mais aberta a novas reflexões em direção ao que se mostra mais universal, mas, por outro, tende também a tornar-se pessoal, particular, definida, consolidada. Nesse caso, ela torna-se sinônimo de moral.

Em outras palavras, a reflexão ética não é inimiga da moral, mas o caminho para cultivar e manter a sua vivacidade e lucidez. O importante, com veremos, não se trata da manutenção do estabelecido pelos antigos, simplesmente, mas da avaliação constante, do

cultivo da atitude de vigilância sobre a capacidade de determinados costumes, leis ou regras de defender, promover e manter a dignidade da vida, e da vida de cada pessoa, da forma mais universal possível.

Esta distinção torna-se importante à medida que ajuda a perceber a diferença entre o moral cristã e a ética jesuânica. Primeiramente, explicitemos a implicação dos conceitos de moral e ética no horizonte das fontes do cristianismo. Os Evangelhos narram a vida pública de Jesus de Nazaré, suas práticas e ensinamentos, com pretensões éticas e diretamente críticas em relação à moral judaica ou romana estabelecida em seu tempo. Em outras palavras, apresenta-nos Jesus com a autoridade de novo Moisés ou de um mestre profundamente crítico diante do *status quo* sócio-político, econômico e religioso. Aponta-nos Jesus não como reformador da moral estabelecida ou criador de outra moral para erigir-se em nova tradição no lugar da antiga, como, de fato, aconteceu. Jesus – como Moisés, Maomé, Buda e tantos outros homens e mulheres tomados como referência central por determinado grupo – torna-se fonte de moralidade e de reflexão ética. Não se pode negar, inclusive, que o cristianismo, ao apresentar a figura de Jesus como referência última, consolidou, ao longo do tempo, de modo abrangente na cultura ocidental, uma moral específica, estabelecida e reconhecida social e politicamente, bem como princípios e valores humanos com pretensões de universalidade ética.

Se hoje existem muitas reflexões, com pretensões éticas autênticas, internas e externas ao cristianismo, que criticam profundamente a moral cristã estabelecida, as razões se encontram fundadas em juízos ou avaliações críticas. Segundo essas, em muitas de suas proposições ou normas, a atual moral cristã não responde mais aos sinais dos tempos, nem satisfazem a consciência e ou contexto epocal. Não se trata da perda de fecundidade da sabedoria constatada na vida de Jesus de Nazaré, mas da forma consolidada da atual moral cristã.

Não existe grupo humano sem um mínimo de moral constituída. Por outro lado, revelam-se mais sábios e lúcidos os grupos que cultivam o horizonte da moral constituinte. Mostram-se mais propensos a manter a abertura reflexiva crítica e autocrítica que nasce da consciência do inacabamento, da incompletude e da historicidade de toda moral constituída.

Dessa percepção nasce a proposição de uma ética jesuânica. Algo distinto das chamadas morais cristãs consolidadas ao longo da história. De fato, ao longo da história surgiram diversas correntes morais, utilizando-se do adjetivo “cristã”, cada qual reivindicando ser a interpretação mais lídima da vida de Jesus. Será este o destino de toda reflexão ética?

Transformar-se em moral definida fechada à alteridade e a qualquer novidade? O conhecimento humano consegue abarcar a verdade de maneira cabal e insuperável?

Acreditamos que não. Nesse sentido, nós não defendemos a busca de “outra” moral cristã, mas o cultivo contínuo da reflexão ética a partir da tensão dialética da vida de Jesus e os desafios postos pela realidade. Trata-se de reflexão que nasce do movimento de volta às fontes, sustentado pela percepção do frescor e da leveza que emergem dos princípios e valores captados nos ensinamentos e gestos proféticos de Jesus de Nazaré, consignados no Segundo Testamento. Não se trata da defesa de qualquer postura de fechamento às outras reflexões ou princípios, mas da busca de compreensão da vida de Jesus em diálogo crítico e dialético com a vida de qualquer outro sábio que vem a este mundo, do âmbito religioso, filosófico ou científico ou mesmo com outras buscas de resposta aos desafios suscitados pela vida. A proposta de uma ética jesuânica nasce sim do reconhecimento da fecundidade da sabedoria de Jesus de Nazaré e se alimenta da reflexão sobre ela no horizonte da cultura atual.

A compreensão dos princípios e valores jesuânicos, como não poderia deixar de ser, sempre foi polissêmica ao longo da história e suscitou diversas correntes morais, nascidas com a pretensão de validade universal. Cabe a cada geração debruçar-se sobre as fontes e as tradições suscitadas por elas, em diálogo com outras tradições de sabedoria e respostas aos desafios do tempo presente em que se dá a reflexão. Mas, nenhuma, por mais abrangente que possa autojulgar-se, deve ter a pretensão de fechamento ou de perfeição.

Cada cristão deve sentir-se interpelado pelo Espírito Santo a avaliar continuamente a configuração do Cristianismo por ele acolhida e avaliar em que medida ela consegue transmitir a experiência cristã enquanto resposta fecunda aos anseios profundos do ser humano, capaz de iluminar o seu caminho na irrenunciável tarefa de tomar decisões e defender a dignidade da vida e de cada pessoa humana. Caso contrário, deve sentir-se chamado a empreender o desafiante caminho de volta às fontes e acolher a exigência de pensar “outro cristianismo possível” ou, no caso, abrir-se a novas reflexões éticas.

3 Da experiência de Jesus e com Jesus à tradição cristã

Os ensinamentos e gestos de Jesus de Nazaré são experimentados de modo desconcertante e conflitivo com a moral religiosa e política estabelecida em seu tempo. As pessoas a percebem como novidade: o anúncio de boa notícia da chegada do Reino de Deus. Algo que suscitava reações simultaneamente de atração e repulsa. Se Jesus atraiu, a princípio,

muitas pessoas e, de modo mais profundo, a discípulos, por outro, foi rejeitado pela religião do templo e pelos diversos grupos religiosos do judaísmo da Palestina de seu tempo.

A vida de Jesus provocava nova experiência de Deus e do próprio sentido último da vida humana. O Deus de Jesus, Abbá, nomeado com proximidade inédita despertava a experiência filial e a experiência de sentir-se amado de modo gratuito, incondicional e universal. Todos e cada um diante de Jesus sentiam-se chamados a abrir-se a esta boa nova, a acolher o amor de Deus e a comprometer-se com esse amor, desenvolvendo dinâmica histórica transformadora e libertadora de amor ao próximo considerando-o verdadeiramente como irmão ou irmã.

O cultivo da centralidade de Deus e do Reino de Deus proporcionou a Jesus a experiência da liberdade diante de tudo e de todos. Cultivou liberdade nutrida na fonte da intimidade com Deus e na convivência com os marginalizados. Denunciou as compreensões estreitas da vontade de Deus como rigoroso cumprimento dos costumes e tradições legais, especialmente, quando este procedimento afetava a dignidade da vida e justificava a opressão e a exclusão social. Questionou a exterioridade dos dualismos: puro e impuro, santo e pecador, rico e pobre, sagrado e profano, homem e mulher. Anunciou a centralidade do amor ao próximo enquanto prática de liberdade e a práxis da justiça como prática do amor a Deus. E permaneceu fiel até as últimas consequências. Não claudicou diante dos inúmeros questionamentos. Não se deixou paralisar diante das ameaças de morte. Confiou-se totalmente nas mãos de Deus.

Jesus foi colocado para fora como ameaça ao status quo religioso e político. Foi preso, julgado na calada da noite e condenado à morte. A morte brutal colocou em questão o sentido da vida de Jesus. A ressurreição confirma, para os discípulos, a vida de Jesus como “Caminho”. A experiência da ressurreição é vivida como confirmação, por parte de Deus, da pretensão jesusânica de fidelidade a Deus. Eles se deixam transformar e anunciam a vida de Jesus (os ensinamentos, valores e princípios, os gestos proféticos) como o caminho para seus seguidores.

A experiência de Pentecostes provoca nos discípulos o primeiro movimento de volta às fontes. Eles se reúnem e começam a fazer memória da vida de Jesus no horizonte das expectativas messiânicas suscitadas pelas Escrituras Judaicas e pela opressão histórica vivida. Começam a ter clareza de fé em relação à importância do conteúdo da vida do crucificado, seja na transformação da vida deles, seja para as futuras gerações. Começam, então, a anunciar a Jesus como a autoridade de Cristo, de Messias e de Emanuel. Surgem as primeiras comunidades de fé cristã dentro do judaísmo e depois, com a proibição de frequentarem as

sinagogas, fora dele. Num segundo momento, as comunidades começam a reunir essas memórias anunciadas pelos discípulos e a narrá-las à luz da fé. Nasceram, assim, os escritos que posteriormente formarão o Segundo Testamento, as fontes primárias da ética jesuânica.

Elenquemos agora alguns dos princípios e valores centrais da vida de Jesus, verdadeiras balizas estruturantes de qualquer reflexão ética que se pretenda jesuânica:

1. Ter a Deus como único absoluto: não se pode servir a dois senhores. O cultivo dessa centralidade na vida de Jesus lhe possibilitou relativizar tudo o que não fosse Deus ou o Reino de Deus. Ele foi capaz de desconstruir falsas absolutizações, como por exemplo, a lei do sábado.
2. Acolher a chegada do Reino de Deus: projeto salvífico universal. Jesus experimentou a chegada do Reino como projeto de amor-salvação oferecido a todos os seres humanos, sem qualquer distinção. Deus ama a todos como seus filhos e filhas, revelando-se como o “Abba querido”, o “Pai Nosso”.

Estes dois princípios abrangentes possibilitou a Jesus sintetizar toda a lei de forma lapidar: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Compreende-se o que peso suave e o fardo leve como o dinamismo histórico de colocar em prática o “amai-vos uns aos outros”. Em outras palavras, para Jesus nós amamos a Deus, amando-nos uns aos outros. O amor ao próximo concretiza o culto agradável a Deus.

Bastar-nos-iam estes dois princípios estruturantes da experiência de Jesus, mas quando acessamos seus ensinamentos e gestos proféticos conseguimos discernir diversos valores capazes de estruturar historicamente o que denominamos “ética jesuânica”. Vejamos alguns:

- a) Jesus considerou a dignidade da vida como valor maior aos olhos de Deus: Impressiona-nos a atitude de acolhida que teve para com aqueles que estavam às margens do caminho. Seus ensinamentos e gestos nos convidam a perceber o valor da vida e defendê-la como culto agradável a Deus. Ele acolhe crianças, doentes, mulheres, endemoniados e divide a mesa com os considerados impuros.
- b) Jesus acolheu de forma paradigmática os pecadores: sua vida concretiza a misericórdia infinita de Deus e autêntica práxis histórica libertadora. Não é o são que precisa de médicos. Aos olhos de Jesus, o pecador é amado por Deus, digno de ser acolhido e amado pela comunidade de fé. Acolhida, amor e cuidado restauram a dignidade

perdida. Na caminhada a própria pessoa liberta torna-se capaz de assumir: “tudo posso, mas nem tudo me convém”.

- c) Jesus superou a mentalidade dualista: sagrado e profano, puro e impuro, santo e pecador. Com sua práxis histórica recuperou a unidade ao revelar a presença de Deus em todas as pessoas e realidades. Nesse sentido, aos olhos de Jesus, tudo se revelava como realidade portadora da presença de Deus, portanto, tudo é sagrado. Puro e impuro não estão na exterioridade de um alimento ou comportamento, mas dentro de nós. Não é o que entra que nos torna puros ou impuros, mas o que sai de nosso interior. Diante de Deus somos todos pecadores e chamados à santidade.
- d) Jesus compreendeu o poder como serviço: o verdadeiro poder não se trata do exercício do domínio de um sobre o outro, mas encontra-se na autonomia para colocar-se a serviço do outro. Os chefes das nações as dominam, entre vós não há de ser assim. Colocar-se a serviço do outro para Jesus significava ser fraterno, promover, defender a liberdade e cuidar da dignidade da pessoa.
- e) Jesus condena toda forma de exclusão política, econômica, social ou religiosa: sua vida encarnou historicamente o vigor das tradições proféticas do Deus da vida. Nenhuma forma de exclusão da dignidade da vida pode ser defendida em nome de Deus. O culto agradável a Deus é o ser humano pleno: “que todos tenham vida e a tenham em abundância”.

A vida de Jesus é fonte inesgotável de valores. Quando confrontamos a nossa vida com cada ensinamento, cada gesto seu, percebemos que a liberdade sente-se interpelada a avaliar-se e chamada a agir com a sabedoria que vem do alto. Não há imposições no amor de Deus por nós. Também não se trata de receituário universal, prático para agir em qualquer situação, mas de parâmetros que nos orientam na busca de discernimento e da concretização de uma ação agradável aos olhos de Deus. Mais do que definir como devemos agir, o que pode e o que não pode ser feito por nós, a vida de Jesus interpela a nossa liberdade para a centralidade que o amor deveria ter e assumir nas atitudes humanas. Ela nos convida a agir com maior consciência, liberdade e responsabilidade de quem já entendeu o sentido último da vida: aprender a amar, pois o amor é a origem e o destino da vida. Em outras palavras, a vida

de Jesus nos liberta para a práxis do amor e da justiça. Ensina-nos a pautar a própria vida pela centralidade do projeto salvífico universal de Deus, a enxergar no outro alguém amado por Deus como filho ou filha e, portanto, como irmão ou irmã. Eis o desafio diário de cada pessoa que se deixa evangelizar.

Cabe a cada um, que acolheu a vida de Jesus como “Caminho, Verdade e Vida”, discernir, dentro da complexidade do contexto onde vive, a melhor forma de posicionar-se e de agir. À tradição cristã não cabe definir, simplesmente, regras, normas e mandamentos. Elaborar proibições ou interditos. Ao contrário, ao Cristianismo cabe favorecer com ritos, orações, práticas fraternas e justas, testemunhos, gestos proféticos, dentre outros, o encontro transformador. Zelar para que as pessoas que se abrirem ao seu anúncio tenham, de fato, acesso à vida de Jesus e experimentem, pelo Espírito Santo, o encontro libertador com aquele que vive no meio de nós e está conosco até o fim.

4 O desafio de aprender a pensar eticamente em contexto plural

Toda experiência histórica, para não desaparecer, deve assumir o necessário risco da institucionalização e vencer o perigo da “fossilização” histórica. A institucionalização se mostra caminho necessário para a manutenção histórica. Mas há muitos modos da institucionalização acontecer. Com ou sem consciência do perigo do recrudescimento e da fossilização, ou seja, da perda do dinamismo histórico. Assim, o desafio situa-se no como manter a consciência da parcialidade, do dinamismo de toda experiência histórica e de transformá-la em “Tradição Viva”. Aquela que garante o acesso e estimula o caminho contínuo de “volta às fontes”. Ela aprendeu a se nutrir do diálogo com os “sinais do tempo” e a permanecer inquieta e aberta aos novos desafios e às novas contribuições, atenta aos próprios limites. Aprendeu que, muitas vezes, é necessário mudar para permanecer sempre a mesma, fonte e alimento para o horizonte de sentido das novas gerações. E, sobretudo, agir consciente de que ela é meio. E que a vida de cada pessoa, aos olhos de Deus, é infinitamente mais importante do que qualquer mediação.

No caso do Cristianismo que tem a experiência de uma longa caminhada, com erros e acertos, cada cristão é chamado a refletir e avaliar: em que sentido estamos pensando a vida cristã no e para o contexto atual? No caso da moral cristã estabelecida, a questão porta a mesma profundidade: em que sentido nós cristãos estamos conseguindo suscitar reflexões éticas dentro e fora do cristianismo? Sentimo-nos portadores de uma verdade universal e imutável ou estamos levando a sério os conflitos que emergem dos questionamentos dos

cristãos católicos e dos outros cristãos (crítica interna)? Diante da tomada de consciência do contexto de pluralismo cultural e religioso, estamos levando em conta os questionamentos dos não-cristãos (crítica externa)?

Se a moral se apresenta de modo constituído ou elaborado, conscientes da importância da dimensão moral constituinte, postura fundamental a ser desenvolvida encontra-se na atitude de acolhida da reflexão ética como fonte de iluminação e renovação. Além disso, buscar uma configuração de Cristianismo pautada no modelo democrático e participativo, capaz de construir pontes de diálogo, respeito e tolerância, de construir uma mentalidade de busca e não da posse definitiva da verdade e, sobretudo, de estimular a busca da construção de um consenso ético mínimo com as demais forças sociais: as outras religiões, as diversas ciências em vista de um mundo de justiça, paz e fraternidade entre os seres humanos.

Conclusão

Começamos abordando a respeito da importância da reflexão teológica cultivar as duas fidelidades, à tradição cristã a ser transmitida e ao tempo e contexto histórico do anúncio. Conhecer com intimidade a tradição e o tempo atual. Avaliamos que o contexto atual despertou a consciência para a autonomia das realidades e da subjetividade onde cada um recebe o dom de escrever a própria história e para a legitimidade do pluralismo cultural e religioso.

Em seguida tratamos de estabelecer distinção entre os conceitos de moral e de ética. Destacamos que a moral tende a apresenta-se de modo constituído e consolidado dentro de um grupo e a importância da moral constituinte. Apresentamos o conceito de ética como reflexão crítica sobre a moral estabelecida e a busca contínua de validação de princípios universalizáveis capazes de garantir a dignidade da vida.

Com isso refletimos sobre a tensão dialética entre a necessidade de institucionalização da experiência e, diante dos riscos de fossilização, a importância do movimento de volta às fontes e, a partir do cultivo da intimidade com elas, a reflexão crítica, em relação ao contexto no qual estamos inseridos, e autocrítica, diante da novidade que emerge dos sinais dos tempos.

Terminamos afirmando que o papel do Cristianismo não é o de definir ou estabelecer regras, normas e mandamentos morais para a sociedade. Trata-se de fazer memória da vida de Jesus, garantir aos cristãos o acesso à essa vida. Estimular o testemunho criativo da fraternidade, da misericórdia e da justiça e, sobretudo, dialogar com as demais tradições

religiosas e com as ciências em busca da construção da cultura da paz. E o que é interessante, portando sempre consigo a certeza de que:

À medida que nossa experiência cristã vivenciar que em Jesus de Nazaré se nos manifestou uma articulação dessa Presença que preenche nossas expectativas, a ponto de estarmos dispostos a vender tudo para vivê-la, cultivá-la e comunicá-la, estaremos seguros de que continuará rebrotando na comunidade, quebrando rotinas, promovendo novidade, abrindo na direção de um universalismo sempre renovado. (QUEIRUGA, 2003, p. 253).

REFERÊNCIAS

- ARDUINI, J. *Estradeiro, para onde vai o homem?* São Paulo: Paulinas, 1977.
- ARDUINI, J. *Antropologia. Ousar para reinventar a humanidade.* São Paulo: Paulus, 2002.
- ARDUINI, J. *Ética responsável e criativa.* São Paulo: Paulus, 2007.
- BOFF, L. *Ética e Moral. A busca dos fundamentos.* Petrópolis: Vozes, 2003.
- CHARDIN, P. T. *O fenômeno humano.* São Paulo: Cultrix, 2001.
- CHARDIN, P. T. *Hino do universo.* São Paulo: Paulus, 1994.
- LIBANIO, J. B. *Revelação a partir da modernidade.* São Paulo: Loyola, 1992.
- LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos.* São Paulo: Loyola, 2000.
- LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio.* São Paulo: Loyola, 2002.
- LIBANIO, J. B. *Qual o futuro do cristianismo.* São Paulo: Paulus, 2006.
- LIBANIO, J. B. *Em busca de lucidez. O fiel da balança.* São Paulo: Loyola, 2008.
- QUEIRUGA, A. T. *Fim do Cristianismo pré-moderno.* São Paulo: Paulus, 2003.
- QUEIRUGA, A. T. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus.* São Paulo: Paulinas, 2001.
- QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a Salvação. Por uma interpretação libertadora da experiência cristã.* São Paulo: 1999.
- QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana.* São Paulo: Paulus, 1995.
- QUEIRUGA, A. T. *La democracia em la Iglesia.* Madri: SM, 1995.

QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulinas, 1993.

SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta. Fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré. Dos Sinóticos a Paulo*, São Paulo: Paulus, 1997.

SEGUNDO, J. L. *Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

A PASTORAL COLETIVA DE 1915 E A NOVA FACE DA IGREJA CATÓLICA

*José William Barbosa Costa**

Resumo

Com a separação oficial ocorrida em 1890 entre a Igreja Católica e o Estado, ou a laicização do Estado, a Igreja Católica no Brasil empreende um projeto de reforma ou reestruturação interna, agora de maneira mais corporativa, pois, em algumas dioceses esse processo já havia começado, como Mariana, em MG. Desde o início do século XIX em algumas dioceses seus bispos iniciaram a reforma do catolicismo vivido no Brasil para adaptá-lo aos moldes romanos. A pastoral Coletiva de 1915 torna-se então a compilação mais organizada do projeto de reforma do Catolicismo Brasileiro cuja aplicação irá adaptar não só o catolicismo aos moldes romanos, mas também mostrar uma nova maneira de presença da Igreja Católica na nova sociedade marcadamente republicana. A Igreja Católica muda a sua maneira de estar presente, mas não desaparece do tecido social após a República. Esta comunicação pretende fazer uma breve apreciação da Pastoral Coletiva de 1915, enfocando de modo especiais aspectos que reformam o catolicismo vivido no Brasil, a nova maneira como a Igreja Católica se faz presente na sociedade brasileira e sua influência social no início de século XX.

Palavras chaves: Igreja Católica, Sociedade, Reestruturação, Pastoral, República e Bispos.

Introdução

A proposta desse estudo da Pastoral Coletiva de 1915 não tem a pretensão de fazer uma longa apreciação desse documento da Igreja Católica no Brasil, nos inícios do século XX, essa tarefa cabe em outro lugar, não numa comunicação. Aqui pretendemos estudar, com as ferramentas oferecidas pelas Ciências da Religião, como a Igreja Católica pensou e operacionalizou sua reforma interna para continuar influenciando a sociedade brasileira, num cenário que não mostrava mais interesse no aparelho religioso católico como contribuinte da formação do povo brasileiro.

No texto desta Pastoral encontraremos muitos problemas que atingiam a Igreja Católica noutras nações que também estavam presentes no Brasil, dessa forma a reforma interna da Igreja no Brasil não estará desconexa da proposta de Roma para toda a Igreja.

A situação desfavorável para a Igreja Católica no final do século XIX era bem conhecida em Roma, assim se expressou o Papa Leão XIII: “(...) entre as causas principais pelas quais a realidade católica junto de vós às vezes parecia declinar, deve também ser incluído o número dos sagrados présules, não adequado à grandeza da região e ao número dos

* Mestrando em Ciências da Religião (PUC-Minas)

habitantes” (LITTERAS A VOBIS, 1, 1894). Ainda na mesma carta o Papa exorta os bispos a executarem as decisões tomadas em conjunto, dessa forma as Pastorais Coletivas, como serão chamadas, doravante, as decisões dos bispos tem o ‘*placet*’ de Roma. Algumas das problemáticas enunciadas pelo Papa aqui trataremos mais demoradamente adiante.

1 Contextualização histórica

As cartas Pastorais coletivas do Episcopado Brasileiro têm sua origem no novo cenário da Igreja no Brasil com a separação entre Igreja e Estado, o que aconteceu em 07 de janeiro de 1890.

Durante o período do Padroado Régio, que durou desde a chegada dos portugueses em terras de Santa Cruz, em 1500 até 1890, um corpo episcopal organizado era inexistente, visto que eram poucos os bispos e as dioceses de dimensões continentais. Assim, os bispos ou estavam muito atarefados com a assistência espiritual dos seus fiéis dispersos em longas distâncias territoriais, ou estavam entregues às questões políticas. Faz parte da estrutura do exercício episcopal na Diocese a emissão de Cartas Pastorais, mas essas, no padroado, careceriam do “*placet*” régio, ou seja, assuntos que desagradassem à coroa portuguesa não seriam aprovados.

Com a separação ocorrida no citado decreto em 1890, a igreja viu-se diante de novos desafios e tinha como primeiro deles repensar o seu papel diante do novo cenário do Brasil Republicano. O Episcopado começou a reunir-se mais regularmente. Nessa nova postura, surgem as Pastorais Coletivas, cuja finalidade principal era dar coesão e unidade à ação dos bispos. Assim, surgiu a nova face do Episcopado Brasileiro.

A primeira tentativa de uma ação organizada da igreja no Brasil fora feita por Dom Sebastião Monteiro da Vide, em 1707, com a publicação das “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, fruto de um sínodo realizado naquela cidade, mas que não teve uma aceitação maciça por parte da igreja no Brasil. Da Vide era um Bispo português formado em direito em Coimbra e, com a mentalidade de um jurista, tentou aplicar aqui, na colônia, o perfil do catolicismo reformado vivido na corte. No entanto, aqui o mundo era mais para selva do que para cidade; faltou-lhe, então, uma mais acurada compreensão do lugar onde ele estava. Porém, num mundo com poucas leis, *As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de alguma maneira, ajudaram a por ordem na desordem, se olharmos com as lentes tridentinas.

A primeira Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro é de março de 1890, a segunda de 1910 e a terceira de 1915. O que se trata numa Pastoral Coletiva? Os Bispos do Brasil usaram desse instrumento oficial de sua voz e do seu pensamento para moldar a nova face da Igreja Católica, tratam de uma pauta vasta de assuntos, desde questões mais abstratas, como as teológicas, passando por propostas práticas de ação da Igreja no novo cenário social e político e chegando a minúcias da vida eclesial, tal como o cuidado devido às alfaías do Altar.

Para melhor entendermos as Pastorais Coletivas, num todo, antes de entrarmos nas questões que nos interessam na de 1915, pode nos ajudar uma breve análise do mundo no qual a Igreja está inserida em 1890, 1910 e 1915.

É significativo que o intervalo é de 10 semanas entre a promulgação do Decreto de separação entre a Igreja e o Estado e a assinatura da primeira Pastoral Coletiva do Episcopado do Brasil, ou seja, de alguma maneira, essa pastoral coletiva já estava sendo pensada, gestada. De fato, o grande mentor dessa Pastoral foi Dom Macedo Costa, liderança do Episcopado no contexto da assinatura do Decreto de separação entre a Igreja e o Estado. Mesmo que os Bispos só tenham assinado a proposta, ela é de fato a primeira Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil. O próprio Dom Macedo negociou com Ruy Barbosa, seu ex-aluno, um texto para o decreto, mas a versão final foi mais sucinta e genérica, não entrando nas minúcias típicas dos textos eclesiásticos.

Riolando Azzi nos dá várias informações de como Dom Macedo Costa construiu sua liderança no Episcopado Brasileiro: “[...] personalidade mais eminente da segunda fase do movimento reformador, com uma amplitude de visão digna de ser assinalada” (REB, 1974, v. 34, p. 662). Sua biografia consta de muitas conquistas pessoais, espirituais e políticas, pois sua participação na questão religiosa e depois sua eleição como Arcebispo da Bahia, somados a sua capacidade intelectual e seu empenho na reforma do catolicismo brasileiro, levaram-no para o lugar da liderança. Acrescido de constar em sua biografia a prisão durante a “questão religiosa”. Azzi nos mostra o perfil de sua intelectualidade e como ele pensava o projeto de reforma pela qual a Igreja do Brasil devia passar com as seguintes informações:

Para Dom Macedo o ideal que envolve todas as atividades dos prelados e seus colaboradores no movimento reformador é a criação de uma nova imagem da Igreja do Brasil, marcada pela santidade de seus ministros e pelo esplendor do culto, frequentado por um povo devoto e cumpridor de seus deveres religiosos. (REB, 1975, v. 35, p. 684).

Com sua liderança, Dom Macedo conseguiu que “um dos aspectos que mais se evidencia em todo movimento reformador é o surgir de um sentimento de unidade entre os Bispos” (REB, 1975, v. 35, p.693).

Dentre os muitos assuntos que são tratados na Pastoral Coletiva de 1890, alguns têm máxima urgência, tais como:

- A necessidade urgente de sanar a ignorância do povo no que diz respeito à religião;
- A insistência de que os pregadores retomem seus púlpitos, pois o grande instrumento de ação é a pregação;
- A necessidade de reorganizar os seminários e, sobretudo, abrir onde não existia. Dom Macedo está convencido que é preciso formar um novo clero para o novo cenário no qual a Igreja deve atuar;
- A reestruturação econômica das Paróquias e Dioceses, pois o trono não mais custeará as côngruas eclesiásticas, se bem que elas não eram reajustadas e nem pagas em dia.¹

No entanto, Dom Macedo Costa era um dos Bispos que viam com otimismo o fim do padroado. Ele, embora já adiantado em idade, mostrou muita competência para enfrentar o novo cenário da Religião Católica no Brasil.

A Pastoral Coletiva de 1910 tem diante de si um novo cenário. Vinte anos depois da separação entre a Igreja e o Estado, o número de dioceses já tinha aumentado consideravelmente, os seminários igualmente, os conventos agora já tinham uma vida mais regular segundo o carisma específico, sobretudo com o ingresso de novas ordens e congregações estrangeiras. Mas algumas questões no relacionamento com o poder Republicano não adiantava em passos, dentre elas estava a questão do ensino religioso nas escolas públicas.

A Pastoral Coletiva de 1915 tem um outro cenário. O representante oficial da Igreja Católica no Brasil é Dom Joaquim Albuquerque de Arcoverde, Arcebispo do Rio de Janeiro. 25 anos depois da separação oficial entre a Igreja e o Estado, a Igreja tem outra face, ao invés de desaparecer, como fora temido inclusive por bispos, ela conseguiu se refazer. A Pastoral Coletiva de 1915 é um verdadeiro compêndio para a organização interna e ação da Igreja no Brasil. Ela segue o mesmo esquema das outras duas precedentes vai desde questões mais abstratas a minúcias da vida eclesial. No contexto da Ciência da Religião e apoiado na

¹ Pedro Ribeiro de Oliveira, em sua obra *Religião e Dominação de Classe* (1985, p. 279-281) traz um elenco mais prolongado dos pontos de reforma da Igreja que constam na Pastoral Coletiva de 1890.

proposta desta comunicação, vou deixar de lado as muitas questões teológicas e sacramentais, mais apropriadas para uma dissertação em teologia. Vou focar o papel social do projeto reformador dos Bispos numa sociedade que não mais vê um papel importante desempenhado pela Igreja, e, como ela vai se utilizar de suas próprias ferramentas, como a pregação e a devoção aos santos para mostrar a função social da Igreja e da família. Vou focar o papel social do projeto.

Vinte e cinco anos depois da separação, com a revitalização dos seminários, o repovoamento dos conventos e o ingresso de novas congregações e ordens religiosas, percebe-se, quase como um refrão, que o número de pregadores não só tinha aumentado como era melhor qualificada, encontramos as expressões: “Persuadam os fiéis, ensinem-lhes (nº 31), instruem (nº 53;62), insistam (nº 58), procurem tirar dos fiéis (nº 48), recomecem sem cessar (nº 34), persuadam (nº 68)” e outros. Livre do padroado o clero adquiriu novo status no novo cenário.

Agora a Igreja quer mostrar que conseguiu se reestruturar internamente e começa uma luta contra as correntes filosóficas, religiosas e de pensamento que chegam ao Brasil e vão ganhando campo:

Façam compreender aos fiéis o grande perigo que correm, dando ouvido aos fallazes declamadores de civilização moderna, progresso, sciencia, homanidade, beneficiência, philanthropia, liberdade, egualdade e fraternidade e outras palavras pomposas e capciosas, com que demagogos arrastam insensivelmente à perdição os incautos e presunçosos ignorantes. (Pastoral Coletiva, nº 67)².

Nas palavras dessa citação, encontram-se todas as novas correntes de pensamento que estão presentes no novo cenário político e social do Brasil. A Pastoral Coletiva de 1915 tenta compreender o mundo que a cerca, mas acaba por não conseguir, como veremos a seguir.

Os números 69 a 74 da Pastoral trazem uma série de condenações às novas formas de pensar presentes na sociedade brasileira na Primeira República, a saber: o ateísmo, o materialismo, o racionalismo, o naturalismo e o positivismo. O Episcopado Brasileiro, na sua milenar função condenatória, continuava a condenar numa sociedade que não mais queria ouvir sua voz, de forma que as condenações não encontravam um efeito prático, como se esperava no passado. A Igreja Católica não entende que o mundo segue seu caminho com ou sem condenações eclesiásticas.

² As citações da Pastoral Coletiva de 1915 são segundo o português arcaico, ainda assim, se o leitor for conferir no original, o próprio computador fez umas correções que não consegui evitar.

No número 80, encontramos a conhecida autodefinição da Igreja como “Sociedade perfeita” no novo modelo republicano marcadamente positivista que, por princípio, exclui a religião como aspecto necessário para a vida em sociedade. Como então entender o tipo de perfeição com o qual a Igreja se autodefine?

Já no número 83, os bispos constatam que o decálogo não encontra mais aceitabilidade em nossa sociedade. Os novos legisladores vão buscar princípios reguladores tanto da moral pessoal e social noutras fontes, citadas acima, não mais no decálogo judaico-cristão..

Por fim, os bispos encontram o responsável por aquilo que eles chamam de desordem social: “o protestantismo do qual tiraram a origem de todos os erros político-sociais que perturbam as nações modernas” (nº 84). No contexto histórico de 1915, a Primeira Grande Guerra aflige outros países, principalmente europeus, por isso os bispos dizem: “perturbam as nações”.

Das coisas modernas que poderiam ajudar a Igreja na sua tarefa de reorganização do seu papel na sociedade e que está citado na Pastoral, é o *cinematographo* (nº 100). Ainda que com reservas os bispos conseguem elogiar essa nova ferramenta de formação que surge no mundo, além de tomar a decisão de fundar um jornal católico na capital do país, ou melhor, da nação (eles não usam a expressão capital da república), no Rio de Janeiro (nº 108, § 2).

Outro aspecto a ser considerado depois da relação com as novas correntes de pensamento que estão presentes na sociedade brasileira seria a compreensão que a Pastoral Coletiva de 1915 entende de algumas devoções ou alguns santos. Ainda que esse ponto pareça mais ligado a outra área do saber, como a espiritualidade, liturgia ou teologia, fato é que essa maneira de entender as devoções tinha como instrumento formativo a reafirmação do lugar e função da autoridade. Não analisaremos todas as devoções propostas pela Pastoral, mas algumas mais proeminentes, devido a sua função social, no novo cenário que o Brasil vivia.

A devoção a Nosso Senhor Jesus Cristo. Os bispos entendem-no como Sagrado Coração de Jesus e assim se expressam:

Com grande alegria nos Nossos corações, o vemos difundido em Nossas dioceses, e queremos que se desenvolva cada vez mais. Recomendamos, portanto a todos os Sacerdotes, e principalmente aos Rvds. Parochos, capellães das igrejas e às comunidades religiosas de ambos os sexos, não poupem esforços para propagar esta devoção entre os fieis, patenteando-lhes as ternuras do divino Coração, abrazado de amor para com o homem. (nº 569).

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus é uma das mais antigas na prática da religião católica, intensificada pela Reforma Tridentina e reforçada, no Brasil, com a Pastoral Coletiva

de 1915. No século XIX ela receberá um novo impulso da instituição católica. No documento *Annum Sacrum*, nº 2, com o qual o Papa Leão XIII convoca a consagração do mundo ao Sagrado Coração de Jesus, ele vai buscar apoio no pontificado de Inocêncio XII (1615-1700). Assim lê-se:

a exemplo dos nossos predecessores Inocêncio XII, Bento XIII, Pio VI, Pio VII, Pio IX, nos esforçamos promover e pôr em sempre mais viva luz àquela excelentíssima forma de piedade religiosa, que é o culto do sacratíssimo Coração de Jesus. Era essa a finalidade principal do nosso decreto de 28 de junho de 1889, com o qual elevamos ao rito de primeira classe a festa do sagrado Coração. Agora, porém, pensamos numa forma de homenagem ainda mais esplêndida, que seja como o cume e coroação de todas as honras que foram tributadas até agora ao Coração sacratíssimo e temos confiança que seja de sumo agrado ao nosso redentor Jesus Cristo. Na verdade, isso não é novo. Com efeito, faz 25 anos, aproximando-se o II centenário dirigido a comemorar a missão que a bem-aventurada Margarida Maria Alacoque havia recebido do alto, de propagar o culto do Coração divino, de toda parte, não somente de particulares, mas também de bispos, chegaram numerosas cartas a Pio IX, com as quais se pedia que se dignasse consagrar o gênero humano ao augustíssimo Coração de Jesus. Preferiu-se, naquelas circunstâncias, adiar para dar tempo à decisão mais amadurecida; entretantes se dava faculdade às cidades que o desejassem, de consagrar-se com a fórmula prescrita. Tendo-se agora apresentado novos motivos, julgamos ter chegado o tempo de realizar aquele projeto. (AS 2).

Mas, quais seriam as razões pelas quais a Igreja Católica, nesse momento histórico da história do Brasil, foi tão valorizada? Como o contexto social do início do século XX levou a Igreja Católica a se voltar tão empenhadamente a essa devoção?

No próprio texto da Pastoral Coletiva encontramos algumas perspectivas de análise; assim se lê:

Recomendamos que, nas igrejas matrizes e nas capelas principaes de Nossas dioceses, se erija um altar em honra do SS. Coração de Jesus, ou, ao menos, onde isto não for possível, exponha-se à pública veneração dos fieis uma imagem ou quadro representando a pessoa do Divino Redentor com o coração patente. Não são permitidas nas igrejas as imagens que só representam o S. Coração, mas podem ser conservadas nas casas particulares dos fieis para sua devoção privada. (n. 571).

Esta nova maneira de entender a devoção ao Sagrado Coração de Jesus muda a arte religiosa, o reordenamento do espaço físico e a compreensão da pessoa do “Divino Redentor”, proibido de ser representado apenas com o símbolo do coração, mas deve ser representado fisicamente com o “coração patente”. No contexto social no qual a Igreja Católica estava obrigada a viver, ou seja, sem um papel proeminente, mas equiparada a todo e qualquer credo, com a liberdade de culto assegurada pela Constituição Republicana de 1891, ela vê a representação do Sagrado Coração, com um coração cercado de espinhos e sangrado, como um espelho. Ainda que haja um esforço dos Bispos pela reforma do catolicismo no Brasil, a

perda do status de outrora não fora devidamente assimilado pela instituição. A maneira como a Igreja Católica compreende a salvação está intimamente ligada ao sofrimento, inclusive o sofrimento do seu Salvador, ou seja, desse sofrimento virá a salvação. Alguns anos depois, no início da década de 20, a devoção ao Sagrado Coração é comutada pela devoção a Cristo Rei, noutras palavras, do sofrimento à glória, no símbolo do Rei. Convém ressaltar aqui que em toda a Igreja, nesse mesmo período, foi incentivada a propagação da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Assim, o Brasil, mesmo num contexto diferenciado daquele europeu, encontrou nessa devoção aspectos pedagógicos e sociais para o nosso mundo em mudança.

Mas a devoção ao Sagrado Coração não propõe mudanças apenas para os espaços físicos das igrejas, ela se estende à vida da família no seu íntimo e à moral pessoal. Assim se lê na Pastoral Coletiva:

A obra da entronização da imagem do S. Coração de Jesus no lar doméstico tem por fim realizar os desejos do Divino Salvador de ser honrado em toda a parte, mas de um modo particular no seio das famílias cristãs. (...) Consiste em benzer com alguma solenidade uma devota imagem do Sagrado Coração e colloca-la em lugar de honra, no lar domestico, fazendo-se a costumada consagração deste a Nosso Senhor, pelo Coração imaculado de Maria. Para haver uniformidade, recomendamos que se observe, em toda a parte, o cerimonial adoptado. (n. 583).

Dessa forma, a Igreja empreende, sob o véu de uma devoção, moldar ou continuar moldando o perfil do mundo, da sociedade e da família, pois em toda parte ela se fazia presente com sua catequese, quer por palavras, quer por imagens. A recomendação de que a imagem ou quadro do Sagrado Coração fosse colocada “em lugar de honra” no lar é o símbolo de que a família ainda era regida pelas leis da religião e não pela lei civil, que agora faz casamentos sem precisar das bênçãos da igreja e sem ter que ir à igreja, então a igreja vai às casas marcar sua presença.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus vem acompanhada de 12 promessas que são um verdadeiro manual de moral pessoal. Assim se lê na Pastoral:

Lembrem os Rvds. Parochos aos fieis os incomparáveis benefícios prometidos por Nosso Senhor Jesus Christo à B. Margarida Maria em favor das pessoas devotas do seu SS. Coração, a saber:

1. Eu lhes darei todas as graças necessárias ao seu estado.
2. Eu farei reinar a paz em suas famílias.
3. Eu os consolarei em todas as suas afflicções.
4. Serei seu refugio seguro durante a vida e sobretudo na hora da morte.
5. Derramarei abundantes bênçãos sobre todas as suas empresas.
6. Os pecadores acharão em meu Coração a fonte e o oceano infinito da misericórdia.
7. As almas túbias se tornarão fervorosas.
8. As almas fervorosas elevar-se-ão rapidamente à uma grande perfeição.

9. Eu abençoarei até as casas em que se achar exposto e fôr venerada a imagem do meu Sagrado Coração.
10. Aos Sacerdotes eu darei o dom de tocar os corações mais endurecidos.
11. As pessoas que propagarem esta devoção, terão seus nomes escriptos no meu Coração, donde não serão mais apagados.
12. Darei a graça da penitencia final e dos últimos sacramentos aos que comungarem na primeira sexta feira de nove mezes seguidos. (n. 577).

Seria necessária uma longa apreciação do texto acima, mas isso foge ao nosso propósito inicial, faço, porém, algumas observações que interessam a este trabalho. Na 4ª promessa, os devotos do Sagrado Coração encontrarão benefícios nesta vida e na hora da morte, para lembrar que a proposta positivista e republicana que toma corpo no Brasil não pode dar tudo à pessoa, há um limite, no qual só a Igreja pode entrar, os mistérios que envolvem a morte. Na promessa 9ª, a Igreja marca seu território com a imagem do Sagrado Coração, colocada em lugar de honra e venerada, ou seja, onde se encontrasse uma imagem nessas condições tratava-se de uma casa de família católica, que não trocou as orientações da Igreja pelos novos modelos de pensamento presentes na sociedade Brasileira no início do século XX. Na introdução do texto e na promessa 10ª, as expressões referentes a párocos e sacerdotes, mesmo que estejam no meio das frases, são escritas com grafia maiúscula, demonstrando a clara superioridade, na Pastoral, da condição do ministro ordenado no universo dos fiéis, bem típica da reforma tridentina.

Na memória coletiva da Religião Católica está viva a consagração do gênero humano ao Sagrado Coração de Jesus ordenado pelo Papa Leão XIII, em junho de 1889, para cumprir um voto que o próprio papa fizera durante a convalescência duma doença.

Na perspectiva de conseguir continuar moldando a família e seu papel social, a Pastoral Coletiva fará uso de duas outras devoções: a Sacra Família e São José, ainda que pareça ser redundante colocar a Sagrada Família e São José separados, mas os papéis sociais serão distintos, como veremos a seguir.

Quando a Pastoral Coletiva trata da Sagrada Família, assim se lê:

Nos calamitosos tempos que atravessamos, em que os inimigos da Igreja e a indiferença de muitos christãos fazem perigar a fé em não poucos logares, é mister apresentar aos paes de família e aos filhos um modelo de virtudes que os estimule a afastarem-se cada vez mais do perigo da perversão. Os fieis encontrarão este modelo na família de Jesus, Maria e José, onde floresceram as mais excelsas virtudes. (n. 614-615).

Este é o padrão e modelo de família; não é sem intenção que ela é apropriadamente adjetivada de “Sacra”, em contrapartida de um modelo familiar proposto pela nova nomenclatura do “casamento civil”. Mas o texto da Pastoral Coletiva não fala de uma família

no geral, como que abstratamente; ele prevê virtudes e funções próprias, bem claras e definidas de cada pessoa da sagrada família, na qual os fiéis deveriam se espelhar. Assim se lê:

No chefe santíssimo dessa Sagrada Família, o glorioso S. José, encontrarão os paes uma norma luminosa da vigilância, do cuidado e da solícitude paternas; as mães, em Maria Santíssima, terão um insigne modelo de amor, de modéstia, de humildade e de fé inabalável; os filhos apreenderão de Jesus Menino, *qui erat subditus illis*, exemplar de submissão a seus paes, a perfeita obediência e a verdadeira piedade filial.(n. 616).

Num mundo em acelerada mudança como o era o cenário do Brasil nos inícios do século XX, era oportuno apresentar às novas gerações qual o papel de cada pessoa na família. Só os adjetivos usados para qualificar cada pessoa mereceria uma longa apreciação, mas que por ora não é objeto do nosso estudo.

Nesse contexto os bispos pedem que os fiéis paguem com amor o amor que o SS. Coração de Jesus tem pela humanidade (n. 570) e façam algum ato de desagravo pelos males que lhe fazemos nesses tempos (n. 573). Aqui é patente a estratégia pedagógica: como um brasileiro pode abandonar a Cristo? Ser católico e ser brasileiro são uma identidade, mas agora a república tira a Igreja do cenário social oficial; é preciso recuperar o lugar.

No contexto das novas devoções, tem-se um lugar especial à Santíssima Virgem Maria, sobretudo no que se refere ao aspecto familiar, à recomendação da récita do terço do Rosário em família, senão cotidianamente, ao menos aos sábados (n. 598). O incentivo à devoção dos jovens pela Imaculada Conceição, o “mais glorioso mistério” (nº 610), é incentivo à vivência da pureza em nada compatível com a moral proposta pelas novas correntes de pensamento, tais como os modernistas, contrários à moral proposta pela Igreja Católica. Ou seja, a devoção à Virgem Santíssima tem uma intenção, também, social.

No conjunto das devoções que devem ser incentivadas está São José, cujo exemplo, como entende a Pastoral Coletiva, abarca todas as classes sociais, de forma que a Igreja ainda se esforça para oferecer moldes comportamentais. Leiamos um longo trecho da Pastoral sobre o assunto:

Com efeito, sendo ele descendente de família real, estando unido em matrimonio à augusta e mais santa de todas as mulheres, sendo reputado pae do Filho de Deus, passou sem embargo a vida ocupado em misteres materiaes, no trabalho e na arte, o sustento necessário para os seus. Não é, pois, abjecta a condição das classes operarias, por que, si bem examinarmos, o trabalho manual não só não deshonra, sinão também póde enobrecer altamente quando é acompanhado de virtude. S. José, contente, com seus parcos haveres, suportou com animo varonil e elevado a penúrias inseparáveis daquela misera condição de vida e seguiu o exemplo de seu Filho adoptivo, que sendo Senhor do universo, tomou as aparências de servo, e se submeteu livremente à extrema pobreza e indigência. (n. 637).

São José é colocado em todas as classes sociais, assumindo papéis em suas respectivas esferas. Assim, o modelo para a modernidade não precisaria vir de fora, a Igreja o tem no seu ceio: um homem ordeiro, pacífico e alegre com sua condição, que não faz revolução alguma. Com tantas prerrogativas, o Papa Pio IX, em meados do século XIX, o declarou Patrono Universal da Igreja, num contexto de tantas revoluções.

Dessa forma, José torna-se o perfeito modelo de Pai, Maria o perfeito modelo de Mãe e Jesus o filho obediente e submisso, antídotos para se restabelecer a ordem social nas famílias. As novas correntes de pensamentos também questionam os “estáveis” papéis na família pregada pela Igreja.

Conclusão

Desse estudo algumas lições sobressaem a um leitor atento.

A Pastoral Coletiva de 1915 é o primeiro documento produzido pelo episcopado brasileiro em estreita consonância com todo o ensinamento recente dos Papas, não só com os ensinamentos tridentinos. Em outras palavras, é um documento “moderno”, que não precisa doravante de “*placet régio*”; os próprios bispos escrevem e ordenam o que entendem como o melhor para a Igreja Católica naquela hora, visando o futuro.

A reforma do catolicismo vivido no Brasil levou tempo para se tornar possível, pois essa Pastoral Coletiva que vai moldar de maneira significativa a vida e presença da Igreja católica no nosso País acontece 25 anos depois da separação oficial entre a Igreja e o Estado, mesmo que tenham acontecido duas outras Pastorais anteriormente, que analisamos acima.

Na proposta de reforma do catolicismo, como indicado por essa Pastoral, merece atenção que a Igreja Católica não faz uso de ferramentas novas ou novíssimas, como se fossem coisas descobertas recentemente ou que os Bispos haviam conhecido na viagem para o Concílio Vaticano I, suas propostas de ação são as mais clássicas ou corriqueiras da vida da Igreja Católica, tais como sacramentos, sacramentais, devoções e pregações. A grande novidade é sua centralização no ministério ordenado em detrimento de toda uma vida eclesial guiada por leigos, como se vivia aqui desde a chegada dos portugueses. A Igreja Católica entendia que o pouco número de sacerdotes e a má qualificação dos que existiam era a grande causa do estado em que se encontravam os católicos do Brasil, sobretudo porque suas lentes eram marcadamente tridentinas, haja vista que muitos bispos já tinham sido alunos do Colégio

Pio-Latino, fundado em Roma pelo Papa Pio IX, para formar sacerdotes para a América Latina.

Os frutos de todo o projeto da Pastoral Coletiva de 1915 não serão colhidos logo imediatamente, esse será um longo processo de consolidação das mudanças, mas, como a Igreja Católica tem a favor de si o tempo e a morte, parece-nos que ela não tem muita pressa, ainda que a situação concreta da vida não seja das mais favoráveis, pois uma geração seguinte pode ser completamente diferente daquela que se tem diante dos olhos.

Um aspecto semântico que merece atenção é que, em todo o texto, quando se refere à cidade do Rio de Janeiro, fala-se de “capital da Nação”, nunca se refere a ela como capital da República, num claro não reconhecimento do novo cenário que está presente no Brasil, um Brasil Republicano. Ainda que a república tenha, de certa maneira, desencadeado todo o processo de reforma interna da Igreja Católica, ela não consegue aceitar sua exclusão de agente necessário para a formação do povo. Uma mudança no tipo de regime de governo da ‘Nação’ poderia até ser tolerado, contanto que a função social da Igreja Católica não fosse relegada ou mesmo desprezada. De fato a Igreja Católica tem uma capacidade de se moldar ou adaptar-se aos regimes de governo de cada país, a rigor o regime ideal é aquele que a deixe no seu milenar lugar e não faça muitas cobranças de sua ação, esta numa primeira vista bem preocupada com coisas de “vida eterna”, mas que precisa também de ‘espaço’ neste mundo.

REFERÊNCIAS

A PASTORAL COLETIVA. Rio de Janeiro: Typographia Martins de Araujo, 1915.

AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja do Brasil. *REB*, 1975, v.35, p. 683-701. Petrópolis: Vozes.

AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. *REB*, 1974, v.34, p. 646-662. Petrópolis: Vozes.

DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2007.

LEÃO XIII. Annum sacrum. In: *Documentos pontifícios*. São Paulo: Paulus, p. 723-732, 2005.

LEÃO XIII. Litteras a vobis. In: *Documentos pontifícios*. São Paulo: Paulus, p. 573-580, 2005.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GT 14: SOCIEDADE, LAICIDADE E TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Coordenadores

Profa. Dra. Marília De Franceschi Neto Domingos – UFPB, PB

Prof. Dr. Luis Tomas Domingos – UNILAB, CE

Ementa

O objetivo do GT é discutir as relações entre as diversas religiões, na sociedade atual. Em um momento em que os conflitos religiosos têm acirrado as discussões políticas, gerando mesmo a queda de regimes, a questão da necessidade do respeito ao princípio da laicidade e de seus conceitos se torna urgente como tema, além de nos obrigar a voltar os olhos para o aumento da intolerância no Brasil e no mundo.

A TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL - OS TRATADOS DE 1810

*Marilia De Franceschi Neto Domingos**

Resumo

O ano de 1810 é apresentado comumente como aquele em que foi instituída a tolerância religiosa no Brasil, a partir de dois Tratados assinados pelo regente do trono português, Dom João e o rei inglês George III: o Tratado de Amizade e Aliança; e o Tratado de Comércio e Navegação. Esses acordos que visavam regular a “amizade” e o “comércio” entre os dois reinos teriam instituído então a tolerância religiosa aos cultos não-católicos. Pesquisas bibliográficas e documentais realizadas, dentro de um projeto maior sobre a história da laicidade no país, nos levaram a concluir que essa tolerância somente era reconhecida aos ingleses, diferentemente do que nos fazem crer diversos autores comumente citados que erroneamente estendem às demais religiões cristãs reformadas os mesmos privilégios. Se o tratado de Amizade e Aliança instituiu que o Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição não seria estabelecido no Brasil, foi o de Comércio e Navegação que tratou das questões religiosas; mas ambos asseguram apenas aos ingleses o direito ao culto. Boa parte dos autores que encontramos, utilizou a citação dos artigos dos Acordos a partir de cópias encontradas nos livros dos “viajantes” ingleses, sem preocupação maior de checar os originais dos mesmos; pesquisa hoje possível graças à digitalização dos textos. Ao lermos os documentos originais, percebemos o erro na transcrição e conseqüentemente na análise sobre a tolerância aos acatólicos no período compreendido entre 1810 e 1823, modificados quando a Assembleia Constituinte do Brasil Império se debruçou sobre o tema. Buscamos com nosso trabalho corrigir esse equívoco.

Palavras-chave: Tratados ingleses de 1810. Tolerância religiosa. Religiões acatólicas. Liberdade religiosa.

Introdução

Nos diversos debates dos quais participamos, percebemos que há uma distância entre o que é conhecido e o que é vivido no país em termos de respeito à liberdade religiosa.

Sobretudo há um desconhecimento sobre a história da construção desse direito. Falamos em *construção* porque o respeito às opções individuais e dos grupos e a concessão do direito à igualdade entre crentes e não crentes foi fruto de um processo de abertura e cessão de direitos de uma religião majoritária, que já foi inclusive religião oficial do Estado, a católica, em benefício das outras religiões, de ateus e agnósticos. Mas essa construção não foi feita sem conflitos, sem violência, mortes ou destruição como pode deixar aparentar a história oficial.

* Doutora em Sociologia – Universidade Paris I Panthéon-Sorbonne, professora da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Endereço eletrônico: mariliadomingos@hotmail.com

O processo de abertura à liberdade religiosa no Brasil, passando de uma exclusividade da religião católica a uma aparente neutralidade do Estado, apresenta características *sui-generis*, como em diversos outros aspectos sociais.

Se foi a filosofia positivista, notadamente marcada pela influência de Comte, trazida ao país pelos diversos intelectuais que ainda em um Brasil em formação beberam dessa fonte nas universidades e círculos de intelectuais franceses que trouxe à baila as discussões sobre a necessária separação entre Igreja e Estado; foi o modelo americano de laicidade o adotado pela primeira Constituição Brasileira, em 1891. Modelo que é ainda hoje adotado no país: a ideia de República separada da Igreja, porém sem o banimento da religião da vida pública.

Se o modelo francês serviu de inspiração filosófica para a laicidade no país, foi o modelo norte-americano que serviu de inspiração jurídica.

Traçar esses caminhos, identificando cada estágio de sua evolução parece necessário para que se compreenda essa aparente incoerência entre dois modelos tão distintos.

Restrito a um pequeno grupo de intelectuais, e desconhecido da maioria da população, grande parte dos debates relativos às questões religiosas morrem nos círculos acadêmicos ou políticos, como foi no caso da crise religiosa de 1872 e das discussões das Constituintes de 1823 e 1890 ou ainda da de 1988. Conflitos religiosos são abafados pelas autoridades, camuflados pela “cordialidade brasileira”.

Autoridades religiosas influenciam decisões políticas e jurídicas, enfim, há uma aparente liberdade, uma igualdade nos discursos, uma separação teórica e uma tolerância religiosa relativa, sendo que boa parte da população desconhece seus direitos em matéria religiosa.

Após estudos sobre a história da laicidade na França, iniciados com a obra de mesmo nome, de autoria de Jean Baubérot, e percebendo a necessidade de conhecer mais sobre a questão da liberdade religiosa no Brasil, partimos para um estudo sobre o tema.

Ao perceber que as referências ao processo de construção da laicidade no Brasil se encontram dispersas e seguindo o exemplo de outros países que já buscaram retrair a sua própria história da laicidade, senti a necessidade de sistematizar o estudo, organizando as pesquisas de forma a identificar a evolução da laicidade no país, através da sua história.

Nesse processo de coleta de dados, encontramos muitas vezes dificuldades em organizar historicamente os fatos pois grande parte dos autores consultados utilizaram fontes secundárias devido à dificuldade de acesso aos documentos históricos originais. Esse uso acabou levando à perpetuação de erros, sem que tenha havido uma preocupação com a busca

da veracidade das informações. Encontramos desde casos de leis citadas de forma incorreta até trechos citados como transcrições, que não correspondiam ao texto original.

No projeto de pesquisa que desenvolvemos, buscamos recuperar as fontes originais, em uma pesquisa documental que abrange a legislação (incluindo acordos e tratados) referente ao tema da liberdade religiosa, procurando corrigir os erros de compilação e de citações.

No caso específico em estudo, tratamos da questão dos direitos concedidos aos estrangeiros não católicos no Brasil Colônia refazendo o percurso a partir daqueles Tratados citados comumente como tendo iniciado a abertura de direitos em matéria de religião para estrangeiros: Os acordos de 1810.

Esse ano é apresentado comumente como aquele em que foi instituída a tolerância religiosa no Brasil, a partir de dois Tratados assinados pelo regente do trono português, Dom João e o rei inglês George III: o Tratado de Amizade e Aliança; e o Tratado de Comércio e Navegação. Esses acordos que visavam regular a “amizade” e o “comércio” entre os dois reinos teriam instituído então a tolerância religiosa aos cultos não-católicos.

Pesquisas bibliográficas e documentais realizadas, dentro de um projeto maior sobre a história da laicidade no país, nos levaram a concluir que essa tolerância somente era reconhecida aos ingleses, diferentemente do que nos fazem crer diversos autores comumente citados que erroneamente estendem às demais religiões cristãs reformadas os mesmos privilégios.

Se o tratado de Amizade e Aliança instituiu que o Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição não seria estabelecido no Brasil, foi o de Comércio e Navegação que tratou das questões religiosas; mas ambos asseguram apenas aos ingleses o direito ao culto.

Boa parte dos autores que encontramos, utilizou a citação dos artigos dos Acordos a partir de cópias encontradas nos livros dos “viajantes” ingleses, em especial o do inglês Henry Koster, sem preocupação maior de checar os textos originais dos Tratados; pesquisa hoje possível graças à sua digitalização.

Ao lermos os documentos originais, percebemos o erro na transcrição ou tradução e conseqüentemente na análise sobre a tolerância aos acatólicos no período compreendido entre 1810 e 1823, modificados quando a Assembleia Constituinte do Brasil Império se debruçou sobre o tema.

Em especial, no que se refere ao tema dos Tratados de 1810, o livro mais citado é o de Koster (1817), que reproduz os artigos referentes às questões religiosas. Ora, esse livro foi escrito originalmente em inglês, baseado, segundo ele, no texto em português. A versão do livro que circula no Brasil é aquela traduzida para o português por Câmara Cascudo, como

explicaremos posteriormente. Assim, fica difícil saber se o erro foi na transcrição inicial ou nas diversas traduções pelas quais os textos passariam. Buscamos com esse trabalho corrigir o equívoco.

1 Intolerância Religiosa no Brasil Colônia

O início da história do Brasil foi marcado pela intolerância religiosa, pois ocorreu em um período onde a liberdade de crenças era considerada *crime de lesa-religião*. Esse período que se estende do Século XV ao Século XVIII no mundo ocidental foi dominado pela Igreja Católica Apostólica Romana, que detinha o monopólio absoluto sobre as questões de fé.

A liberdade religiosa somente seria proclamada pela primeira vez em texto de lei na Declaração da Virgínia, de 1776, com a Independência dos Estados Unidos. A primeira Emenda Constitucional à Constituição Federal Norte-Americana reproduziu esse princípio ajuntando ao livre exercício da religião, a proibição ao Estado de estabelecer uma religião própria.

No Brasil, a liberdade de crença somente chegaria no século seguinte, após a Independência, com o advento da República.

A supremacia da Igreja Católica foi imposta desde antes da colonização, quando essa acompanhou e legitimou as incursões europeias, promovendo a luta contra os gentios, inimigos da cristandade e incentivando a propagação da fé católica. Sendo que os objetivos expansionistas de Portugal foram legitimados pela Bula *Romanus Pontifex*, de 08 de janeiro de 1454, de autoria do Papa Nicolau V. Nessa bula era concedido ao Rei Afonso de Portugal a “plena e livre faculdade de invadir, conquistar, subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos do Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes.” (RIBEIRO E MOREIRA NETO, 1992, p. 66)

A partir dos direitos concedidos sucessivamente aos monarcas portugueses, a expansão marítima foi marcada pela difusão do catolicismo nos novos territórios conquistados.

No caso do Brasil, sua história oficial iniciou por um ato religioso: a tomada de posse da terra se fez precedida por uma missa. Segundo historiadores da época, Cabral chegara acompanhado de oito frades franciscanos, sendo um deles padre, além dos capelães da frota. A chegada ao Brasil, após uma travessia marcada pelo mau tempo e inúmeros infortúnios, foi vista “como obra divina”, tendo a terra descoberta sido batizada o nome de Ilha de Vera Cruz e posteriormente Terra de Santa Cruz.

No entanto, como não puderam “saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro”, segundo a carta do escrivão Pero Vaz de Caminha informa, os portugueses partiram deixando na terra nova “dois degredados, dois grumetes da nau capitânia e talvez alguns outros tripulantes dos demais navios” (CAMINHA, apud RIBEIRO E MOREIRA NETO, p. 84). Não sem que o escrivão antes indicasse a principal riqueza para Portugal: “porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.” (CAMINHA, apud RIBEIRO E MOREIRA NETO, p. 87).

Esse “esforço e zelo missionário” teriam sido iniciados com a primeira missa em solo brasileiro, em 26 de abril, quando, segundo Southey (2010, p. 41), foram distribuídas “cruzinhas de chumbo” aos selvagens, amarradas aos seus pescoços pelo padre, após tê-los feito beijá-las. A continuação da ação catequizadora seria então decorrente de cumprimento da “vontade divina”.

Apesar desse “auspicioso” começo, a presença da religião católica como oficial teria como marco o ano de 1549, quando os Regimentos entregues por D. João III a Tomé de Souza, primeiro governador-geral da colônia recomendavam expressamente a conversão dos indígenas à fé católica pela catequese e pela instrução. Para auxiliá-lo na tarefa, foi acompanhado de jesuítas que, imediatamente após sua chegada às terras brasileiras trataram de fundar escolas e missões, dedicando-se à conversão dos gentios. O que fizeram até sua expulsão em 1759.

O catolicismo romano, religião oficial do reino português, se constituiria religião oficial de suas colônias, sendo o batismo católico pré-requisito para o desembarque nas terras brasileiras. Posteriormente, até os próprios escravos exportados do porto de Angola seriam batizados em lotes, antes de deixarem a África.

A vida da sociedade brasileira era profundamente marcada pelo catolicismo português.

O monopólio católico era garantido pela interdição da entrada de não católicos, sendo os protestantes apresentados como hereges, depravados e impuros.

Mercadorias, missionários ou migrantes, eram transportados exclusivamente em navios portugueses, o que permitia controle integral da entrada na colônia.

Koster (1942, p. 555) a esse respeito assinala:

Nesse país os únicos estrangeiros, excetuando-se os espanhóis, que têm possibilidades de penetrar em seu território, só podem ter chegado a bordo dos navios ingleses ou portugueses, e por consequência não poderá haver dúvida sobre a pessoa do viajante que recebe passaporte para viajar no interior ou ao longo do litoral do país.

A situação somente mudaria com a imigração forçada da Família Real para o Brasil, fugindo à invasão de Portugal pelos exércitos napoleônicos.

Com a quebra do comércio triangular, um sistema que obrigava que todos os produtos com destino às colônias e delas oriundos fossem encaminhados ao Porto de Lisboa e de lá reenviados ao seu destino final, havia necessidade da abertura dos portos brasileiros, permitindo o escoamento de mercadorias e a própria manutenção da corte portuguesa. Tendo sido esse um dos primeiros atos do Príncipe Regente D. João ao chegar ao Brasil. A carta autorizando a abertura dos portos às nações amigas, de 28 de janeiro de 1808 permitiu o desembarque de estrangeiros no solo brasileiros, sem determinações quanto à nacionalidade ou religião. A única restrição era de que pertencessem a países amigos de Portugal (navios e pessoas).

A abertura dos portos foi um ato que trouxe consequências permanentes para a vida econômica e social da colônia. No caso especial do nosso estudo, percebemos que essa abertura foi o primeiro passo no sentido da liberdade religiosa.

No mesmo ano de 1808, em outubro, o príncipe-regente emitiu um decreto concedendo a qualquer estrangeiro que se estabelecesse no Brasil dotes de terras por sesmarias, nos mesmos moldes que eram conferidos a portugueses e colonos brasileiros, independente da religião dos mesmos. (MANCHESTER, 1973, p. 77)

A abertura dos portos e o livre comércio trouxeram para o país, inicialmente, marinheiros e, posteriormente, cidadãos de diversas religiões, introduzindo não apenas novos hábitos culturais, mas novas práticas religiosas e, conseqüentemente, novas demandas no campo dos direitos civis. Foram admitidos no país os estrangeiros que tivessem conhecimentos úteis ao funcionamento da corte, sem preferência por nação ou religião. Profissionais de diversas áreas, artistas, mecânicos especializados, capitalistas e negociantes vieram em grande número para a colônia.

A imigração representou um aporte significativo de novos contingentes populacionais, diferente dos portugueses, que se destinavam aos núcleos urbanos e não à colonização, como anteriormente. Essa migração não apenas era permitida como estimulada. A presença nas cidades e não a dispersão na zona rural também tornou mais visível esse processo e sua influência na sociedade brasileira.

Os estrangeiros chegaram transformando o comércio, introduzindo novos hábitos, usos e práticas no cotidiano da cidade. Essa multiplicidade de culturas e religiões em um espaço até então exclusivamente controlado pela Igreja Católica iniciou debates sobre as novas práticas religiosas, com necessidade de flexibilização da liberdade de culto e de autorização para construção de templos e cemitérios, já que nos Campos Santos somente poderiam ser enterrados os católicos. Essas modificações não ocorreram sem oposição da Igreja Católica, aliada à elite econômica da colônia, que via na chegada dos estrangeiros um risco à sua influência e aos seus negócios. Em nome da “defesa da verdadeira religião”, inúmeros protestos foram feitos ao Regente, sobretudo pelo Núncio Apostólico, representando a autoridade papal na colônia.

A elite colonial afirmava que a tolerância da religião protestante era o último passo para tornar o Brasil uma colônia inglesa e que a melhor maneira de assegurar a distinção necessária entre estrangeiros e nativos era estabelecer restrições rígidas em matéria de religião. Argumento no qual eram apoiados pela Igreja Católica.

Todas essas mudanças na vida religiosa ocorreram de forma desordenada, até que dois tratados assinados entre Portugal e Inglaterra regulamentaram a questão, iniciando um período de tolerância religiosa oficial. O Tratado de Amizade e Aliança; e o Tratado de Comércio e Navegação, de 19 de fevereiro de 1810, permitiram o livre exercício de cultos cristãos, embora o Estado tivesse oficializado a Religião Católica Apostólica Romana como Religião do Estado.

Esses tratados foram violentamente combatidos pelo Núncio Apostólico, que ameaçou D. João com as mais severas punições de Roma, caso não revisse as cláusulas relativas à questão religiosa.

2 Os Tratados de Amizade e Aliança e de Comércio e Navegação entre as Coroas da Grã-Bretanha e Portugal - 1810

O Tratado de Amizade e Aliança foi assinado no Rio de Janeiro, em 19 de fevereiro de 1810 por emissários dos dois soberanos e depois ratificados pelo Príncipe Regente D. João e o Rei George III do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, composto de onze artigos (complementado por um anexo com dois artigos secretos referentes ao tráfico de escravos). O plenipotenciário de Portugal foi D. Rodrigo de Souza Coutinho, ministro e secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, e pela Inglaterra Sir Percy Clinton Sidney, visconde e barão de Strangford. O tratado foi ratificado pelo príncipe regente a 26 do mesmo

mês e ano e por Jorge III, rei da Inglaterra, a 18 de junho de 1810, constando como local, o Castelo de Windsor.

Do Tratado de Amizade e Aliança, assinalamos o Artigo IX, que declara que o Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição não seria estabelecido no Brasil. (PORTUGAL-INGLATERRA, 1810) Esse artigo apresentava uma abertura às reformas, à moderação nas atitudes ligadas às questões religiosas, à tolerância e futuramente à liberdade de cultos. O Regente teria agido por “humailuminada e liberal pollitica” (sic), conforme consta do artigo IX do Tratado.

A versão apresentada por Koster (1942, p. 553) (ou por seu tradutor), é relativamente fiel ao texto original:

Artigo IX: "A Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício, não tendo sido estabelecida ou reconhecida no Brasil, Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal, guiado por uma política esclarecida e liberal, aproveita a oportunidade que o presente tratado lhe oferece para declarar, espontaneamente, em seu nome e no dos seus sucessores, que a Inquisição não será para o futuro estabelecida nos domínios da América do Sul pertencentes à Coroa de Portugal."

No texto do Tratado encontramos:

Artigo IX:

Não se tendo até aqui estabelecido ou reconhecido no Brazil a Inquizição ou Tribunal do Santo Ofício, Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, guiado por huma iluminada, e liberal politica, aprovieita a oportunidade para declarar espontaneamente no seu próprio nome, e no de Seus Herdeiros e Sucessores, que a Inquizição não será para o futuro estabelecida nos MeridionaesDominios Americanos da Corôa de Portugal.

Koster (1942, p. 553) concluiu, por esse artigo que há uma “*inclinação de abolir-se a Inquisição em Portugal e noutras partes dos domínios portugueses*”. Na sua interpretação, a Inglaterra não incluiria essa cláusula se não “compreendesse” que os ministros de Portugal estivessem “desejosos” de abolir esse tribunal e que o regente “espontaneamente” também assim o desejasse.

Conclui ele: “*Seja como for, esse horrendo tribunal não exerce mais seu poder no Brasil, e assim foi removida de forma irrevogável uma das mais insuportáveis cargas que uma nação tolerou.*”(KOSTER, 1942, p. 554)

Vale salientar que no Brasil não foi instaurado oficialmente nenhum tribunal da Inquisição. O que não significa que não ocorreram perseguições religiosas. O Brasil ficou vinculado ao Tribunal de Lisboa, para onde foram transferidos os réus, após as “visitações” de seus funcionários.

Antes das “visitações” do Santo Ofício, apenas dois casos de condenação pelos Tribunais da Inquisição no Brasil tinham sido assinalados, nos anos compreendidos entre 1540 e 1560: o do blasfemo Pero de Campos Tourinho, dono de engenho em Pernambuco e o do francês calvinista Jean de Bolés¹, sobrevivente do grupo expulso por Mauricio de Nassau da colônia francesa instalada no Rio de Janeiro, quando da invasão francesa, e posteriormente aliado aos portugueses. (VAINFAS, 2011, p. 21)

O primeiro visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça, chegou ao Brasil em 1591 e aqui permaneceu por quatro anos, agindo nas capitâneas da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, tendo escrito extenso relatório, em nove volumes, enviado a Portugal. Compõem esse relatório, quatro volumes contendo as *Denúncias*, três contendo as *Confissões* e dois livros contendo as *ratificações*. Todos esses volumes estão hoje arquivados no Arquivo da Torre do Tombo e já se encontram digitalizados para consulta pública.

A prática da delação, incentivada pelo Tribunal da Inquisição, espalhava medo, apreensão e desconfiança. Há controvérsias sobre o tema, mas a maioria dos estudiosos afirma que não ocorreram no Brasil julgamentos nem autos-de-fé nesse período, apesar de citarem que procissões de fé e açoitamentos em praça pública foram promovidos. (VAINFAS, 2011)

Segundo Vainfas (2011, p. 21), 1074 pessoas foram presas pela inquisição, sendo 776 homens e 298 mulheres. Destas pessoas, 48% dos homens e 77% das mulheres eram cristãos novos acusados de judaizar (professar a fé original em segredo).

Vinte homens e duas mulheres da colônia foram queimados em Lisboa por essa razão.

Assim, mesmo que o tribunal não tenha sido instalado no Brasil, suas práticas atingiram a colônia. Seja pelo envio de colonos à Corte, para julgamento, seja servindo como local de “punição” para os condenados. Não podemos esquecer que com a instauração do Tribunal da Inquisição em Lisboa, em 1540 e o primeiro Auto da fé, judeus e cristãos novos acusados de “crimes judaizantes” (aqueles que se diziam cristãos novos mas continuavam a professar o judaísmo) eram deportados para o Brasil como degredados.

A cláusula de não instalação do Tribunal do Santo Ofício então, como concluiu Koster, excluiria do país uma ameaça à paz religiosa e social.

Segundo nossos estudos, até a chegada da Inquisição, cristãos velhos e novos, europeus e nativos, coabitavam em uma solidariedade necessária pelas condições adversas da colônia, inclusive com uniões por matrimônio. A regra geral era de certo relaxamento, devido às dificuldades da própria colonização, dos conflitos com os indígenas, da falta de religiosos

¹ O nome do calvinista aparece também como João Bouller e Jean Jacques leballeur e sua morte se deu em 1657.

para assistência aos fiéis, da conduta imprópria de alguns representantes religiosos e da própria extensão territorial. Essa frágil coesão foi quebrada a partir da chegada dos *visitadores*.

A inclusão dessa cláusula de não estabelecimento do Tribunal da Inquisição foi saudada com satisfação pela colônia.

O Tratado de Comércio e Navegação assinado no mesmo dia de 19 de fevereiro, pelos mesmos plenipotenciários dos dois soberanos e ratificado posteriormente por cada um deles- Dom João a 26 de fevereiro de 1810, e Jorge III, da Grã-Bretanha, a 18 de junho do mesmo ano- era mais completo e composto por 34 artigos, que tratavam de todos os itens que pudessem regular as relações comerciais dos dois reinos. Esse Tratado permitia aos vassalos deambos os reinos não apenas negociar, mas viajar, residir ou se estabelecer nos territórios pertencentes às duas coroas, com cláusulas de reciprocidade. (Art. II)

É interessante notar que o artigo I, rogava o *favor do Todo Poderoso Deos* (sic) para que todas as *estipulações* do Tratado fossem permanentes e perpétuas. (PORTUGAL-INGLATERRA, 1810b)

Nesse Tratado, foi o artigo doze que tratou das questões religiosas e que foi o de mais difícil negociação.

Foi também aquele que mais suscitou protestos de Roma, através do Núncio Apostólico, que declarou “*que a frase do tratado estabelecendo que os súditos britânicos poderiam fazer cultos públicos em ‘Honra do Deus Todo-Poderoso’ parecia-lhe um abuso escandaloso de linguagem*”, tendo em vista que as preces dos heréticos (protestantes) eram considerados pelo Todo-poderoso, um insulto. (MANCHESTER, 1973, p. 85). Não seria adequado a um soberano católico estabelecer um princípio contrário, nem invocar Deus para realizar tal acordo. Isso poderia ser considerado ofensa grave à Religião. No entanto, a pressão inglesa e as necessidades de apoio para o governo português no exílio falaram mais alto do que as ameaças.

Esse artigo doze do Tratado (reproduzido na íntegra no anexo desse texto) estabelecia que:

1. os vassalos ingleses não seriam perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião;
2. os mesmo teriam perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o *Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deos*;
3. esses serviços poderiam ser realizados em suas casas particulares, Igrejas ou capelas particulares;

4. seria concedida licença para que fossem construídas e mantidas essas igrejas ou capelas dentro dos domínios de cada soberano, contanto que exteriormente se assemelhassem a *casas de habitação*;
5. o uso de sinos para anúncio público das horas de ofício não seria permitido;
6. seriam designados *convenientes lugares* para o enterro dos vassallos ingleses, garantindo-se que os funerais e as sepulturas não seriam *perturbados*.

Aqui uma ressalva: diferentes da informação que encontramos em vários autores (a maioria deles citando Koster, 2003 ou 1942), esses direitos que acabamos de listar ficaram assegurados somente aos vassallos ingleses.

Na versão de Koster (1942, p. 560), o artigo XII era assim redigido:

Os súditos britânicos e todos os outros estrangeiros residentes nos domínios de Portugal terão perfeita liberdade religiosa, lhes sendo permitido construir igrejas e capelas, com certas restrições quanto ao aspecto exterior. Qualquer pessoa que tente converter os católicos ou insulte publicamente a Igreja Católica será expulso do país onde o delito for perpetrado. (p. 560).

Ora, no documento original, o artigo XII, que se estende por três páginas inicia por:

Sua Alteza real, o príncipe regente de Portugal declara e se obriga no seu proprio nome, eno de seus herdeiros, a **que os vassallos de Sua Magestade Britannica**, residentes nos Seus Territorios e Dominios não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua Religiãomas antes terão a perfeita liberdade de Consciencia, e licença para assistirem, e celebrarem o Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deos, quer seja dentro das suas casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas e Capellas, que Sua Alteza Real agora e para sempre lhes concede a Permissão de edificarem e manterem dentro dos seus Dominios [...] (*grifo nosso*).

Na continuação do artigo, ficam estendidos aos outros estrangeiros de *communhãodiferente da religião Dominante* a garantia de que não seriam *perseguidos* ou *inquietados por materias de consciência*, nem lesados na sua pessoa ou nas suas propriedades enquanto se conduzissem com *ordem, descência e moralidade* respeitando os usos do país, seu estabelecimento religioso e político.

Não há garantias nem direitos relativos à locais de culto nem a cemitérios próprios. Direito garantido apenas aos ingleses, segundo o artigo doze:

Permittirse há também enterrar **os vassalos de Sua Magestade Britannica** que morrerem nos territórios de Sua Alteza Real O Príncipe regente de Portugal, em convenientes Lugares, que serão designados este fim. Nem se perturbarão de modo algum, nem por qualquer motivo os Funeraes, ou as Sepulturas dos Mortos. [...] (grifo nosso).

Aos demais estrangeiros, não ingleses, fica explícito na leitura do texto original do Tratado de Comércio e Navegação (Art. 12), que se garantia apenas o direito de não serem perseguidos e inquietados por *matéria de consciência*.

A eles, no entanto, também se aplicariam as penas previstas aos ingleses por crimes contra a religião católica oficial.

Previa o Art. 12 que os crimes de *pregação* ou *declaração pública contra a religiãocatólica*, bem como fazer *proselitismo* ou *conversões* seriam punidos com expulsão. Para os que agissem com *desrespeito* ou *impropriedade* para com os ritos ou cerimônias da religião católica, após a convocação *ao comparecimento perante a polícia civil*, poderiam ser punidos com multas ou prisão domiciliar. Mas se a ofensa fosse grave a ponto de perturbar a *tranquilidade pública* colocando em perigo a *segurança das Instituições da Igreja e do Estado*, os infratores poderiam ser expulsos do reino. Os infratores deviam então ser punidos pela polícia civil e não por tribunais religiosos.

Os comentários de Koster (1942, p. 560) a respeito dessa cláusula, demonstram a posição dos estrangeiros não católicos a respeito da questão:

É vergonhoso que um semelhante artigo seja necessário num tratado entre duas nações civilizadas, mas um passo em direção da democracia deve ser recebido com alegria, especialmente nos países onde domina a religião católica. Essa parte do artigo que concede a liberdade de consciência não somente para os súditos britânicos, mas também para qualquer estrangeiro, é outro índice de que o espírito liberal está encontrando ambiente no gabinete do Rio de Janeiro, e imagino que o estadista inglês só haja solicitado essa cláusula para os seus patrícios, sem mencionar os súditos de outros países. Ouvi protestos sobre esse artigo, da parte de indivíduos que depois ficaram surpreendidos com a autorização dos portugueses de possuir capelas na Inglaterra, e esses mesmos cavalheiros não estavam desejosos de ver a reciprocidade perfeita.

Pode-se observar que Koster mesmo afirma que essa cláusula somente foi solicitada para seus “patrícios” e não para os demais estrangeiros, por ele denominados “os súditos de outros países”. Assim, não podemos admitir como correta a versão perpetrada por diversos autores, de que a tolerância religiosa fora estendida a todos os estrangeiros não católicos.

As mesmas cláusulas seriam aplicadas no Reino inglês para os vassalos portugueses, em cláusula de “reciprocidade perfeita”, nas palavras de Koster. Mas apesar das concessões

aplicáveis aos portugueses, os brasileiros, conforme Koster (1942) e Manchester (1973) não ficaram satisfeitos. Stangford, (Apud MACHESTER, 1973, p. 96):

estavam em geral “com ciúmes e descontentes”; eles consideravam os ingleses como “usurpadores do seu comércio”; [...] e “reclamavam” (certamente não sem razão) dos insultos diariamente feitos a seus Preceitos, Costumes e religião, pelos colonos ingleses desse país.”

Mas isso não impediu a aplicação das cláusulas dos Acordos nem que concessões continuassem a ser feitas aos ingleses.

Se retornarmos à leitura do texto do Tratado de Comércio e Navegação, observamos que aos portugueses residentes no Reino Unido e territórios da Coroa Britânica, os direitos em matéria religiosa eram bem mais extensos. Garantia-se:

- Perfeita e ilimitada liberdade de consciência em todas as matérias de religião;
- Liberdade para exercício de culto de forma pública ou particular, em capelas ou lugares de culto, sem restrições quanto à aparência;
- Segurança de que não haveria obstáculo, embaraço ou dificuldade para esse exercício.

Como cumprimento ao artigo doze, foram criados na colônia portuguesa os “British BurialGround”, conhecidos como **Cemitérios dos Ingleses**, inicialmente no Rio de Janeiro (1809)² e em Salvador (1811).

Dunlop (1963) assinala, sobre o cemitério do Rio de Janeiro, que o primeiro enterramento oficial, constante dos registros do “British BurialGround”, data de 15 de janeiro de 1811. No da Bahia, o primeiro enterro teria ocorrido em 1813, segundo Camara (2009).

Em 1814 foi doado ao Cônsul inglês, por ordem do Príncipe Regente, um terreno para criação do Cemitério dos Ingleses do Recife, no bairro de Santo Amaro, de restritas dimensões, ampliado posteriormente pela aquisição de terrenos vizinhos por iniciativa dos próprios ingleses.

²Há divergências entre os autores sobre essas datas. Utilizamos para o do Rio de Janeiro, a data constante dos dados disponibilizados pelo INEPC – Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (disponível em http://www.inepac.rj.gov.br/modules.php?name=Guia&file=consulta_detalhe_bem&idbem=238, visualizado em 20/06/2012) que em seu registro de tombamento descreve: O British BurialGround foi inaugurado em 1809, nas terras doadas por d. João VI ao ministro inglês, lord Stanford, para que ali se instalasse um cemitério a fim de atender à crescente comunidade protestante inglesa do Rio de Janeiro. O cemitério dispunha originalmente de um cais de desembarque para o sepultamento dos ingleses que faleciam a bordo durante a travessia do oceano. [...]

Sobre esse cemitério, Freyre (1948, p. 111), no seu clássico *Ingleses no Brasil*, escreveu: *Ingleses houve – engenheiros, negociantes, missionários, médicos – que aqui ficaram para sempre. Mortos, foram sepultados em cemitério inglês, quase sempre depois de cerimonia presidida por padre ou pastor inglês em capela anglicana ou protestante.* Nesses cemitérios encontram-se também túmulos de outros estrangeiros não católicos, inclusive judeus, que não tiveram garantido o direito a cemitérios próprios. Segundo Sabrina Gledhill (Apud CAMARA, 2009), que realiza pesquisas no cemitério de Salvador:

Era comum os ingleses chegarem ao Brasil trazendo a família. Como também era normal formarem famílias aqui. A lista de sepultamentos inclui cônjuges e filhos brasileiros de ingleses, judeus de várias nacionalidades, norte americanos e outros estrangeiros. [...] Era uma questão mais religiosa que nacional.

Ainda hoje ocorrem enterros dos descendentes das famílias que originalmente compuseram esses grupos de não católicos nesses cemitérios, que possuem caráter privado. Neles encontramos túmulos onde estão registradas diversas denominações religiosas, origens e posição social, bem como textos que asseguram a manutenção da sua fé, mesmo em solo brasileiro. Há inclusive lápides indicando enterros de judeus, que identificamos em nossa visita ao Cemitério dos Ingleses do Recife

Robert C. Crane, o primeiro capelão anglicano, chegou em 1816 e em 12 de agosto de 1819, ainda honrando o Tratado de Comércio e Navegação, ocorreu o lançamento da Pedra Fundamental do primeiro templo protestante no Brasil, à Rua Evaristo da Veiga, na cidade do Rio de Janeiro (antiga Rua dos Barbonos) denominada “Igreja de São Jorge e São João Batista”, de confissão Anglicana. Foi concluído em 1822, mas mantinha cultos regulares desde 1820.

No Recife, a igreja anglicana localizava-se no cruzamento da Avenida Norte com a Rua Cruz Cabugá. Encontramos uma gravura da Igreja no livro de Arlégo (Recife de Ontem e de Hoje), que a define como uma edificação simples, bastante distante do centro.

Os direitos dos ingleses e dos demais não-católicos em matéria de religião seriam discutidos inúmeras vezes, mas foi na Constituinte de 1823 que a referência aos acordos de 1810 se fez mais presente. Foi durante os trabalhos da Assembleia Constituinte que surgiu a discussão sobre a liberdade religiosa, tema que já mobilizava os discursos dos liberais nos países europeus (em especial Inglaterra França) e Estados Unidos.

Nos discursos dos parlamentares reunidos para a elaboração da Constituição Imperial brasileira, registrados no *Diário da Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império*

do Brasil (1923), se desprende que não houve discordância quanto à adoção do catolicismo como religião oficial do Império, sendo a visão de que a religião era o meio mais seguro de se manter a coesão do tecido social. Tendo em vista esse aspecto, o Estado não poderia abdicar do seu papel de gestor da vida religiosa do país.

As discussões se concentraram então na questão da liberdade religiosa, vista sobretudo como garantia e proteção contra as perseguições por questões religiosas ou, ao contrário, como tentativa de derrubar o último bastião da identidade do povo brasileiro, representada pela “verdadeira fé”, garantida pela Igreja Católica .

Ao mesmo tempo, havia o receio de que, se permitida a difusão de outros credos, em especial protestantes, abrir-se-ia a possibilidade de florescimento de conflitos religiosos, tendo em vista que os cristãos das diversas doutrinas se reprovavam mutuamente e se consideravam praticantes da “verdadeira religião”. Por essa razão, o Projeto de Constituição havia restringido à “tolerância” todas as “outras religiões”, além da cristã, sendo que professá-las impedia o exercício dos direitos políticos. Nesse projeto não encontramos referência específica a nenhuma nacionalidade

O Art. 5º, inciso VII do Projeto (sempre referenciado pelos deputados como *parágrafo*) previa uma primeira abertura em relação aos estrangeiros não católicos: seriam considerados brasileiros os estrangeiros naturalizados *qualquer que seja sua religião*. (BRASIL, 2003, p. 689). Já o Artigo 7º assegurava como direito individual a *liberdade religiosa*, no seu inciso III. (*idem*).

Os artigos 14 a 16 tratavam das questões ligadas à religião. De acordo com esses artigos, seriam livres todas as religiões cristãs enquanto as outras seriam toleradas, sendo que aos cristãos seriam garantidos direitos políticos, negados aos demais. A Religião Católica Apostólica Romana ficava reconhecida como religião do Estado e por ele deveria ser mantida.

Os debates sobre o texto foram iniciados em sete de outubro, sendo que nesse mesmo dia começaram as discussões sobre o Artigo 7º § 3º que tratava da liberdade religiosa. Nos debates, o deputado João Severiano Maciel da Costa³, magistrado, eleito pela província de Minas Gerais, afirmou que na nação inteira não havia *nem uma só seita das infinitas dos protestantes* negando a presença das comunidades protestantes existentes na sociedade brasileira (Brasil, 2003, p. 185) pelo fato de serem formadas por estrangeiros. Não reconhecia a presença de brasileiros de outras religiões e conseqüentemente não percebia a necessidade de incluir esses praticantes no gozo dos direitos dos cidadãos nacionais. Na sua exposição

³ Maciel da Costa, após a dissolução da Constituinte, integrou o Conselho de Estado responsável pelo novo projeto de Constituição.

explicava que ao tolerar as religiões dos estrangeiros, não os perseguindo, já se tinha liberdade religiosa no país. Foram citados diversas vezes os interesses econômicos e políticos com os países estrangeiros como motivo para que os deputados defendessem a liberdade religiosa. Foram apontados também a questão da elegibilidade dos acatólicos, a secularização dos cemitérios e o casamento civil. A Constituição aprovada posteriormente, após a dissolução da Assembleia, manteve a religião católica como a oficial do país, introduzindo cláusulas de tolerância às demais religiões. Os artigos referentes às religiões não-católicas tinham como modelo aqueles do Tratado de Comércio e Navegação, estendendo-os a todas as nacionalidades.

Nessa época (início dos anos 1820), poucas foram as repercussões para os protestantes, até porque seu número não era muito significativo diante da população total.

Essa realidade começou a mudar ainda em 1823 quando um emissário do Imperador foi enviado à Frankfurt, Alemanha, para promover a vinda de imigrantes, já com a intenção de povoamento e de substituição do trabalho servil. Para o recrutamento foi abolida a exigência de serem católicos. Foi ainda contratado um pastor para acompanhar espiritualmente o grupo, à custa do governo Imperial. Em 03 de maio de 1824 ocorreu a chegada do primeiro grupo de imigrantes alemães, composto por 334 pessoas e pelo pastor contratado pelo Imperador. Foram instalados na região de Nova Friburgo - RJ, desocupada pelos suíços católicos anteriormente aí instalados, tendo realizado o primeiro culto luterano no Brasil no mesmo dia da chegada.

A partir dessa época, diversas levas migratórias de não-católicos, aprovadas ou subvencionadas pelo governo imperial se sucederam no país.

O governo, em vista da necessidade de honrar os acordos relativos à imigração e via na obrigação de buscar uma maior tolerância nas práticas relativas à aplicação da legislação vigente, criando diferentes tratamentos às comunidades protestantes, sem com isso reduzir conflitos ou controvérsias.

O tratado de comércio e navegação de 1810, assinado por D. João enquanto regente do trono português, desgastado mas tolerado, consolidando os privilégios dos ingleses continuou valendo após a Independência e foi renovado por D. Pedro em 1827, garantindo os mesmos direitos de “perfeita liberdade de consciência em matéria religiosa” aos ingleses não-católicos. (MANCHESTER, 1973, p. 182).

Essa renovação ocorreu não por vontade do imperador ou dos brasileiros, mas devido à questões políticas. Não podemos esquecer que foi devido à influência inglesa que D. Pedro

conseguiu o reconhecimento da independência do Brasil por parte de Portugal e dos demais reinos europeus.

Apesar das inúmeras controvérsias surgidas o Tratado somente foi revogado em 1845, após pressões dos brasileiros inconformados com os direitos dos ingleses. Diz Manchester (1973, p. 193):

Em 1845, os privilégios especiais concedidos à Inglaterra foram revogados, os tratados comerciais e do tráfico de escravos forma anulados, e a corte do Rio de revoltou abertamente contra a pressão exercida pelo ministério das Relações Exteriores londrino.

Os direitos garantidos aos não-católicos, no entanto, foram mantidos e passaram a ser discutidos inúmeras vezes no parlamento e pela sociedade, até a completa separação entre Estado e Igreja, com o advento da República.

Considerações Finais

O objetivo inicial dessa comunicação foi corrigir um erro que vem sendo repetido decorrer dos anos e que ocorreu devido ao desconhecimento do texto original dos Tratados de 1810.

Até pouco tempo, as dificuldade de acesso aos textos, antes da sua digitalização e publicação, justificou o uso de fontes secundárias, com todos os riscos dele decorrentes e que nesse caso acabou ocasionando afirmações sobre direitos dos não-católicos que não se confirmam com a leitura dos originais.

Isso explica inclusive alguns pontos que apareceriam em discursos posteriores na Constituinte de 1823, na Crise Religiosa, nos debates de secularização dos cemitérios, dentre outros. Explica também a inexistência de cemitérios para não-católicos das demais nacionalidades e a presença desses nos “British Burial Grounds”.

A universalização do acesso à documentação histórica, hoje possível graças às novas tecnologias de informação e de comunicação, obriga a uma revisão de procedimentos na pesquisa, privilegiando as fontes primárias, reduzindo os riscos de perpetuação de erros.

Fez-se necessário, para a compreensão da evolução dos direitos em matéria de liberdade religiosa, o resgate desses tratados que nos aparecem como os primeiros instrumentos legais a legislarem sobre o tema, discriminando de forma objetiva direitos e deveres de estrangeiros não-católicos. Observam-se também como interesses políticos e

econômicos determinaram a concessão e acesso a direitos civis criando categorias diferenciadas. Pudemos então organizar as categorias que foram criadas em um modelo teórico elaborado a partir de nossas pesquisas, levando-se em conta os direitos civis:

1. Católicos portugueses;
2. Católicos das demais nacionalidades;
3. Cristãos não-católicos ingleses;
4. Cristãos não-católicos de outras nacionalidades (exceto portugueses);
5. Cristãos não-católicos portugueses;
6. Não-cristãos portugueses;
7. Não-cristãos das demais nacionalidades.

Foi importante a enumeração dessas categorias e sua hierarquização tendo em vista que aos primeiros foram garantidos todos os direitos civis (incluindo aí direitos políticos e religiosos) enquanto aos últimos não foi assegurado nenhum direito.

Percebemos a importância dessa categorização quando nas discussões da Constituinte de 1823, apareceram as questões relativas à nacionalidade, naturalização, direito de voto e direitos civis. Foram apontadas nas discussões as contradições existentes tais como:

- Católicos estrangeiros possuíam direitos que eram negados a nacionais não-católicos.
- Estrangeiros naturalizados, independente da religião possuíam direitos negados aos nacionais não-católicos.
- Nacionais convertidos a outras religiões cristãs perdiam seus direitos civis enquanto eles eram garantidos aos estrangeiros das mesmas religiões.
- Casamentos entre não-católicos ou mistos (entre católicos e não-católicos) nacionais não eram reconhecidos, sendo que eram permitidos entre cristãos não católicos estrangeiros; dentre inúmeras outras contradições e discriminações.

Observamos que a emergência das Ciências da Religião tem induzido novos estudos em áreas não privilegiadas anteriormente por teólogos ou pesquisadores das diversas ciências que estudam os fatos religiosos e que nos obrigam a rever os métodos utilizados nas pesquisas da área, buscando inclusive incorporar as novas tecnologias de forma a (re)escrever a história da laicidade e da liberdade de consciência no país.

Longe de ser conclusiva, a presente comunicação faz parte de um estudo em andamento como já vimos insistindo e que não se esgota aqui, ao contrário, continua

Pode também dar margem a estudos complementares de outros pesquisadores, o que, aliás, recomendamos, razão pela qual decidimos incluir o texto original do artigo doze do Tratado de Comércio e Navegação, tantas vezes citado no texto.

REFERÊNCIAS

ARLÉGO, Edvaldo. *Recife de Ontem e de Hoje*. Edição do autor, s.d.

BRASIL. Assembléia Geral, Constituinte e Legislativa. *Diário da Assembléia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. vol. II. Ed. Fac-similar. Brasil: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. pp. 185-213 e 329-370.

DUNLOP, C. J. *Rio Antigo*, 3ª Tiragem ed., Rio de Janeiro: Ed. Rio Antigo, 1963.

CAMARA, Bernardo. *Novos baianos*. Histórias do Cemitério dos Ingleses. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/reportagem/novos-baianos>>. Consultado em 20/12/2009.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. (Tradução e notas de Luis da Câmara Cascudo). Rio de Janeiro: Nacional, 1942.

KOSTER, Henry. [1817]. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. (Tradução, prefácio e comentários de Luis da Câmara Cascudo). 12. ed. Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza : ABC Editora, 2003.

MANCHESTER, Alan K. *Preeminência inglesa no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

PORTUGAL, INGLATERRA. *Ratificação por Jorge III, Rei do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, do Tratado de Amizade e Aliança com o Príncipe Regente de Portugal (1810)*. Cópia microfilmada (mf. 747). Lisboa, Portugal: Torre do Tombo. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4336032>>. Acesso em 30/12/2011.

PORTUGAL, INGLATERRA. *Ratificação por Jorge III, Rei do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, do Tratado de Comercio e Navegação com o Príncipe Regente de Portugal (1810)*. Cópia microfilmada. Lisboa, Portugal: Torre do Tombo. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4615046>>. Acesso em 30/12/2011.

RIBEIRO, Darcy e MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil: testemunhos, 1500-1700*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992

VAINFAS, Ronaldo. O que a Inquisição veio fazer no Brasil? *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Nº 73, outubro de 2011. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

APÊNDICE

Tratado de comércio e navegação com d. João, príncipe regente de Portugal ratificado pelo rei Jorge III, do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, Artigo XII

Sua Alteza real, o príncipe regente de Portugal declara e se obriga no seu nome, e no de seus herdeiros, a que os vassallos de Sua Magestade Britannica, residentes nos Seus Territorios e Dominios não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua Religião mas antes terão a perfeita liberdade de Consciencia, e licença para assistirem, e celebrarem o Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deos, quer seja dentro das suas casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas e Capellas, que Sua Alteza Real agora e para sempre lhes concede a Permissão de edificarem e manterem dentro dos seus Dominios. . Contanto porem que as sobreitas Igrejas e Capella serão construídas de tal modo, que externamente se assemelhem a Casas de Habitação, e também que o uso dos sinos lhes não seja permitido para ofim de anunciarem publicamente as horas do Serviço Divino. Demais Estipulouse, que nem os Vassallos da Grande Bretanha, nem outros quaisquer Estrangeiros de Comunhão Differente da Religião Dominante nos Dominios de Portugal, serão perseguidos, ou inquietados por Materias de Consciencia, tanto nas suas Pessôas como nas suas Propriedades, enquanto eles se conduzirem com Ordem, Descência e Moralidade, e de numa maneira conforme os usos do Paiz, e ao seu Estabelecimento Religioso e Político.

Porem se se provar que lees pregão ou declamão publicamente contra a Religião Catholica, ou que eles procurarão fazer Proselytas, ou Conversões, as pessôas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu Delicto, ser mandadas sair do Paiz em que a ofensa tiver sido cometida. E aquelles que no publico se portarem sem respeito, ou com impropriedade para com os Ritos e Cerimonias da Religião Catholica Dominante serão chamados perante a Policia Civil, e poderão ser castigados com multas ou com prisão em suas próprias casas. E se a ofensa for tão grave e tão enorme que perturba a tranquillidade pública, e ponha em perigo a segurança das Instituições da Igreja, e do Estado estabelecidas pelas Leys, as Pessôas que tal ofensa fizerem, havendo a devida prova do facto poderão ser mandadas sair dos Dominios de Portugal. Permittirse há também enterrar os vassallos de Sua Magestade Britannica que morrerem nos territórios de Sua Alteza Real O Principe regente de Portugal, em convenientes Lugares, que serão designados este fim. Nem se perturbarão de modo algum, nem por qualquer motivo os Funeraes, ou as Sepulturas dos Mortos. Domesmo modo os Vassallos de Portugal gozarão nos domínios de Sua Magestade Britannica de huma perfeita e ilimitada Liberdade de Consciencia em todas as

matérias de Religião conforme ao Systema de Tolerancia, que se acha nelles estabelecido. Elles poderão livremente praticar os Exercicios da sua Religião publica ou particularmente nas suas próprias casas de habitação ou nas Capellas, e lugares de Culto, designados para este objeto, sem que se lhe ponha o menor obstáculo, embaraço, ou dificuldade alguma, tanto agora, como para o futuro.

Fonte: PORTUGAL, INGLATERRA. *Ratificação por Jorge III, Rei do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, do Tratado de Comercio e Navegação com o Príncipe Regente de Portugal (1810)*. Cópia microfilmada. Lisboa, Portugal: Torre do Tombo. Disponível em: < <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4615046> >. Acesso em 30/12/2011.

A DEVOÇÃO DO SONHO DE NOSSA SENHORA NA COMUNIDADE OLHOS D'ÁGUA/MG

*Edivaldo Alves Nunes**

Resumo

A presente pesquisa de campo teve por objetivo analisar a oração do sonho de Nossa Senhora e como ocorre o imaginário religioso católico no contexto sócio-antropológico do município de Olhos D'água/MG, tendo por base a religiosidade devocional Mariana. Ao realizamos o levantamento da oração: o sonho de nossa senhora, pudemos perceber que esta oração se apresenta ponto comum, vinculado a outras realidades religiosas, de resquício de um catolicismo medieval; do suporte fim do mundo e de uma tradição que sobrevive sem a figura religiosa. Esta oração é conhecida pelas rezadeiras da região, que as mesmas e conforme diz a oração quem rezar é avisado da sua morte. A pesquisa parte da oralidade e dos escritos apócrifos sobre a figura de Maria, a mãe de Jesus. Utilizamos à pesquisa, através de relatos e conversas direcionadas com as participantes da pesquisa; sobre a amostragem de 10 pessoas da comunidade religiosa do município de Olhos D'água/MG. Consideramos a realização desta pesquisa importante para adentramos no campo das religiosidades populares brasileira, marcadas pela simplicidade, piedade devocional e continuidade da memória da tradição religiosa.

Palavras-chave: Nossa Senhora, devoção e rezadeiras

Introdução

A presente pesquisa de campo tem por objetivo analisar o Sonho de Nossa Senhoradentro do festejo de Nossa Senhora Aparecida, e traços do imaginário religioso católico nestas manifestações, considerando o contexto social do município de Olhos D'água/MG.

Optamos por estes acontecimentos, tendo por base o significado do imaginário religioso brasileiro construído a partir da religiosidade devocional mariana.

Ao realizamos o levantamento de dados sobre o sonho de nossa senhora e o festejo de Nossa Senhora Aparecida pudemos perceber que estes movimentos apresentam pontos comuns, vinculando-se a outras realidades religiosas, resquícios de um catolicismo medieval ainda presente no Brasil.

A base bibliográfica parte dos escritos apócrifos sobre a figura de Maria, a mãe de Jesus e da oralidade popular pesquisada no trabalho.

* Especialista em Ciências da Religião - PUC Minas .Endereço eletrônico: edivanunes@bol.com.br

Entretanto, acreditamos que o trabalho pode apresentar algumas lacunas, pois a dissertação foi realizada em apenas um dia, e talvez não consiga abarcar a vivência da pesquisa de campo.

Consideramos a realização desta pesquisa importante para adentrarmos o campo das religiosidades populares brasileiras, marcadas pela simplicidade, piedade devocional e continuidade de tradições.

Dia do festejo de Nossa Senhora Aparecida - 12 de Outubro de 2011

No pico do meio dia, quando o sol já circulou o seu trajeto normal, tem início, em uma comunidade chamada Olhos D'água, a 15 quilômetros do município de Januária/MG, uma jornada de caminhada, entre poeira e terra vermelha, de orações em devoção a Nossa Senhora Aparecida.

O dia 12 de outubro, não é um dia corriqueiro para as senhoras rezadeiras¹ (como são chamadas na comunidade de Olhos D'água). Mulheres que trajam roupas simples, de cores fortes (vermelho, preto), com livros surrados nas mãos, o que indica certo tempo de uso; com terços e velas seguem rumo às casas onde acontecerão as rezas.

Todo o povoado festeja o dia de Nossa Senhora Aparecida, no horário de meio dia. Escuta-se o som dos foguetes pelos quatro cantos da comunidade. Nas janelas das casas colocam-se velas brancas, toalha, imagem da santa e algumas flores do quintal que ornem o pequeno altar improvisado. Em algumas casas escutam-se as primeiras orações e louvores em honra a Senhora Aparecida.

As rezadeiras juntamente com as demais mulheres seguem a passos largos, pois as casas ficam afastadas e o percurso é longo. Durante a caminhada vários assuntos vão surgindo.

A região Olhos D'água, como citado, fica na região norte do estado de Minas Gerais, distante 15 Km do município de Januária/MG e 700 Km de Belo Horizonte.

Nesta comunidade o povo carrega uma religiosidade baseada em orações, sendo que a religião predominante -a católica- não consegue suprir a carência religiosa do povo.

As orações do festejo são todas conduzidas pelas mulheres da comunidade, que organizam o cortejo.

Estrutura da Oração do Festejo

¹ Recolhido no dia 12 de outubro de 2011 - 12 às 21 horas. Olhos D'água/MG. Nome das Rezadeiras: Maria da Cruz Silva (Lia); Maria das Mercês (mulher de Antonio de Milu); Eliane Leite Santos (filha de Etano)

- 1) Credo e o “Bendito Senhor Deus”;
- 2) Ladainha de Nossa Senhora, cantada;
- 3) Salve Rainha;
- 4) Pai-Nosso cantado e Ave-Maria;
- 5) Canto a Nossa Senhora Aparecida;
- 6) Bendito de pedir Senhor Deus.

Descrição do motivo da oração

As mulheres começaram a rezar a partir do meio dia, depois do repicar do sino da pequena capela do município de Olhos D’água, que tem por padroeiro Senhor Bom Jesus.

No dia da solenidade as seguintes casas foram visitadas:

- Casa da Dona Selvina Pereira dos Santos - casa simples: o chão feito de cimento grosso, na parede imagens: crucifixo, quadro de Nossa Senhora. A dona da casa trajava saia rodada e blusa simples. A oração foi pedida, devido Ana, a filha, ter feito uma promessa para ter essa reza em casa todos os anos. A família ofereceu um lanche: pão de queijo, refrigerante e bolacha.
- Casa da Dona Mercês - casa em construção, na fase do reboco, chão de cimento grosso; na parede pendurados quadros diversos da família e de santos católicos. A oração aconteceu para cumprir a promessa feita na ocasião em que sua filha estava doente.
- Casa da Dona Isabel - casa simples: o piso com cerâmica, na parede alguns quadros de santos, a dona da casa vestia uma calça jeans. A reza acontece todos os anos por devoção da filha Cristine, que a recebe todos os anos. Lanche: pão de queijo, refrigerante, café, bolachas, arroz e farofa.
- Casa do Sr. João Eduardo - casa com piso de cimento vermelho, com vários cômodos, telhado a vista. A oração aconteceu para cumprimento de uma promessa em favor da saúde de sua sobrinha Evely. Lanche: bolo, pipoca, feijão tropeiro e bolo confeitado.

Observamos que em todas as casas oferece-se um lanche para todos os presentes depois do momento da oração.

Descrição do momento da oração

As rezadeiras se juntam em torno do altar, com a imagem de Nossa Senhora Aparecida, uma vela branca sobre um prato, uma toalha branca, um terço posto em cima da Bíblia.

Uma pessoa convoca todos os participantes a se juntarem para o início da oração; em seguida evoca a Santíssima Trindade: “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

A pessoa que está pagando a promessa, “o dono da promessa”, como todos costumam dizer, permanece numa cadeira especial durante todo momento da oração. Esta cadeira fica atrás do pequeno altar improvisado para o ritual.

Segue o credo cantado em tom modal, lembrando penitentes arrependidos; em seguida, três rezadeiras introduzem o “Bendito do Senhor Deus”, que é uma oração entoada pela rezadeira Maria da Cruz Silva. As outras mulheres seguem repetindo com os demais participantes; após o término do bendito, ouve-se a ladainha cantada por Maria da Cruz, sem utilizar de nenhum papel ou folheto para cantá-la; a Salve Rainha é o momento forte da oração.

Todos os participantes se ajoelham e a oração é recitada em coro. Ao introduzir a reza do Pai-Nosso é feito um pedido. O primeiro Pai-Nosso é rezado para o dono da casa e para aquele que está pagando a promessa. A oração do Pai-Nosso foi rezada por aproximadamente vinte vezes.

Sonho de Nossa Senhora

A oração é passada de geração a geração de forma oral e segundo a tradição, só pode ser ensinada uma vez.

Quem quiser ver e aprender o sonho de Nossa Senhora, a arte está no pleno alto da montanha onde o Senhor se recostou. O Senhor nem dorme e nem tem sonho dormindo, sonhando com as beberagens que lhe deram para beber: fel e vinagre. Sonhando com as amarras de rigorosas cordas, sonhado com o sol gemendo e a lua suspirando. Quem essa oração rezar sete vezes, na quaresma, de má morte não morrerá. Quem souber e não ensinar, sua alma passa a culpa, quem ouvir e não aprender sua alma passa tormento. Jesus, Maria e José nossa alma, vossa é.²

² Selvina Pereira dos Santos - Idade: 75 anos. Oração recolhida às 10 horas da manhã do dia 12 de outubro, na Comunidade Olhos D'água/MG.

Ao final da oração comenta Dona Selvina: “a finalidade da oração é que se a pessoa rezar um ano por devoção, Nossa Senhora vem avisar o dia da sua morte.”

Conceito de imaginário do Festejo de Nossa Senhora

Aqui não pretendemos recontar a história de Nossa Senhora Aparecida, mas trazer elementos da devoção mariana que julgamos importantes na formação do conceito imaginário criado em torno da pessoa de Maria de Nazaré, festejada no Brasil como Nossa Senhora da Conceição Aparecida, a padroeira da nação, dia de feriado nacional.

Diante do trabalho de campo presenciado no festejo do dia 12 de outubro - Nossa Senhora Aparecida e do sonho de Nossa Senhora, vale apoderarmo-nos do próprio termo imaginário que vem do latim, “*imaginatio*”, do verbo: “*imaginari*”, deriva do substantivo “*imago*”, contração de “*imitago*”, vem do verbo “*imitari*”, que tem por radical “*im*”, que significa imitação.

Em muitas religiões, imagens personificam o sagrado. O visível fala do invisível. No catolicismo, as imagens representam cenas (nascimento de Jesus, morte, ressurreição e outros) e personalizam pessoas religiosas (santos, santas, etc).

O uso de imagens foi sendo significado através da valorização do visual católico (estampas, imagens, símbolos); muitas destas utilizadas em grandes e pequenas procissões, em festejos e bênçãos dadas com imagens.

Nessa perspectiva, o exegeta Wolfgang Gruen (1984, p. 39) resume o conceito de imagem/figura na bíblia:

à diferença de todos os seus vizinhos, Israel não tinha nem permitia fazer imagens do seu Deus. Antes: na defesa de sua fé e de sua identidade mostrava, por vezes, certa agressividade, a ponto de interpretar negativamente práticas por si justificáveis.

Ao longo da história do catolicismo o culto das imagens foi sendo formado através dos tempos. Esse culto é datado no Oriente, durante o século V, e assimilado depois pelo Ocidente.

Gregório Magno (d.c 540-604) fez a declaração: “venerar uma representação pintada é uma coisa. Outra é, por meio da história pintada, aprender o que deve ser venerado”. O concílio de Trento (1545-1563) declarou: “veneramos as imagens de Cristo, Maria Santíssima e dos outros Santos não por crermos que nas imagens haja um poder divino ou por depositarmos nelas a nossa confiança; pelo contrário, a honra tributada às imagens refere-se

àqueles que por elas são representados”. Acreditamos que esta realidade ainda é presente no festejo de Nossa Senhora Aparecida e no Sonho de Nossa Senhora.

Segundo Eduardo Etzel, (1975. p. 144)

imagens fizeram-se aos milhares na época do fastígio da religiosidade colonial e imperial. Mas após a transferência do seu significado do pólo devocional para o artístico, elas foram recolhidas, negociadas e roubadas, esvaziando-se pela melhor oferta ou pelo roubo mais audacioso, todos seus legítimos lugares.

Após um episódio ocorrido em 13/10/1995, quando Sérgio Von Helder, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, deu socos e chutes na imagem de Nossa Senhora Aparecida, a CNBB declarou em uma nota: "Desde o início do cristianismo, nós católicos adoramos somente a Deus e ao único Salvador Jesus Cristo. Guardamos as imagens nas igrejas, como representações de pessoas queridas, os nossos santos". Neste fato podemos perceber a construção do universo religioso brasileiro.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida é criada segundo a fé e a tradição vivas de uma comunidade ou de um povo. “O culto a Santíssima Virgem não se perca em abstração nem se confine em puro individualismo, temos que praticá-lo permeado pelo conteúdo da mensagem sobre a pobreza” (ORDEM dos Servos de Maria. 1985. p. 85).

Ao analisarmos essas premissas, tendo como referência o festejo de Nossa Senhora Aparecida que acontece todos os anos na Comunidade de Olhos D’água, verificamos que “a piedade mariana pode favorecer o pleno reconhecimento dos direitos civis da mulher em prioridade com o homem, bem como seu cabal exercício na vida profissional, social e política” (ORDEM dos Servos de Maria. 1985. p. 86).

Percebe-se que a construção da oração no festejo de Nossa Senhora Aparecida que vai do credo e do Bendito Senhor Deus à Ladainha de Nossa Senhora, Salve Rainha, Ave-Maria e Bendito de pedir Senhor Deus, ocupa “o primeiro impulso, arranca para o céu em hino de louvor: canta o gesto de Deus feito em Maria. Embora a referência seja mariana, o centro, é ocupado por Deus, autor das maravilhas operadas na bendita entre todas as mulheres” • (BOFF, 1980, p.28).

Nota-se a forma não racional de pensar das rezadeiras e a associação à vida de Maria de Nazaré. A oração é uma atividade que legítima, uma forma de libertação que transporta por terras desejadas.

Neste sentido ao “contemplar a figura evangélica de Maria, mulher pobre, sentimos que ela também nos dirige um convite insistente a fazermos uma clara opção em favor dos

pobres e a realizar sérios esforços para viver sobriamente, livres de posses e poderes, partilhando os incômodos da pobreza efetiva.”(ORDEM dos Servos de Maria. 1985. p. 86).

Sonho de Nossa Senhora

O primeiro momento da oração do sonho de Nossa Senhora está ligado ao imaginário do fim do ano dois mil, aguardado por muitos como um tempo mágico para ver a chegada do terceiro milênio.

Ao relatar o sonho Dona Selvina recorda o dito popular atribuindo-o a Jesus: “*De mil passará, de dois mil não passará*”, profecia mil vezes repetida pelo povo, acreditando que está na Bíblia Sagrada.

Neste sentido, o menino José Geraldo Leite, vidente de Ponte Nova/MG anunciou: “Meus filhos, quero pedir-vos, que deveis muito rezar, porque a hora se finda, em dois mil não irá chegar, deveis dar vosso balanço, porque a vós afianço, que é hora de meditar.”

Nesse campo os apócrifos da história do nascimento de Maria, sua morte e assunção nos ajudam a compreender o sonho de Nossa Senhora. O mesmo depoimento é encontrado na região nordeste. Tendo como figura central o padre Cícero Romão. Maria é vista como boa para a humanidade.

Maria concretizou já dentro da história a escatologia da história feminina; cada mulher, em sua medida própria, e em participação com Maria, encontrará a plena realização no Reino de Deus mediante uma inserção única no mistério da terceira pessoa da Santíssima Trindade. (BOFF, 1980. p. 23).

A tradição apócrifa e a oralidade do povo dizem, que Jesus “falou quando foi embora, adeus até mil e tantos que dois mil não findará.” Para as rezadeiras entrevistadas Maria pegou um punhado de terra e disse o mesmo quando jogou. E Jesus aceitou o que a mãe tinha dito e realizou.

A oração também traz que Maria entra em defesa, mediadora para os que morrem. “Vencemos, mãe, vencemos. Enfim derrotamos o maligno. Finalmente a morte está proscrita. [...] esta será tua tarefa, tua eterna tarefa: a de ser mãe de todos, educadora de todos, consoladora de todos, mediadora de todos”. (SANTIAGO, 2004, p. 207).

E em um diálogo apócrifo de Jesus com Maria diz: [...] “Eu morri por todos, amo todos e a todos redimo. E tu não podes excluir de teu coração aqueles que eu aceito”. (SANTIAGO, 2004, p. 207)

Ao estudar o relato do sonho é perceptível que o sofrimento é associado à situação econômica, política e social do povo que reza a oração, por viver uma realidade de seca, aflição econômica e política na realidade do norte de Minas Gerais, bem como a realidade do nordeste do Brasil. E Maria entra para auxiliar na vida sofrida do povo.

Nesta oração popular, Maria participa do sofrimento e da morte de Jesus. E o apócrifo constata esta participação. “E Maria, aos pés da cruz de Jesus, percebendo que a terra tremia, a escuridão tomava conta da cidade de Jerusalém e que milagres ocorriam, exclamou: ‘Esses milagres anunciam a morte de meu filho.’” (FARIA, 2006, p. 122).

O sonho de Maria é rezado para vencer o medo da morte e do sofrimento que virá posteriormente com a morte.

Em outra pesquisa encontramos em Caririnha (BA) uma devoção comum a Maria. Reconhecida também como aquela que participou do sofrimento de Jesus na Cruz com a oração: “cabeça coroada de espinhos, a boca atormentada com fel e vinagre, os cravados com cravos aligados”.

Em 1983, Rufino Brito da mesma região rezava a mesma oração com algumas variações. “Quem esta oração souber e rezar duas vezes ao dia, de manhã e de noite, da má morte não morrerá”.

Entretanto, nessa oração intitulada Sonho de Nossa Senhora, constatamos no estudo, que há variações conforme foi retratado no trabalho e no livro da CNBB (1979, p 100 ss). “com Deus me deito, com Deus me levanto”,

E muitos ditos sobre o imaginário devocional popular de Maria podem se encontrados nos escritos apócrifos sobre sua vida: história de Maria, mãe e apóstola de seu filho; o evangelho secreto da virgem Maria; a história do nascimento de Maria - proto evangelho de Tiago; a morte e assunção de Maria- trânsito de Maria e livro do descanso.

Considerações finais

Ao final deste é necessário ressaltar que o Sonho de Nossa Senhora e ofestejo de Nossa Senhora Aparecida são realidades presentes na região do norte de Minas Gerais e em outras regiões do Brasil.

Acreditamos que a pesquisa de campo poderia ter levantado outros elementos e aspectos que contribuiriam significativamente para o trabalho, mas optamos por buscar bibliografias de referência da religiosidade popular devocional brasileira.

Como vivenciamos durante a pesquisa, não podemos simplificar, reduzir ou julgar a devoção popular a Maria, como um ato de piedade de um povo, mas sim trazer a tona para o

debate elementos de um catolicismo popular que julgamos ser elementar para a continuidade da religião naquela realidade.

Resta sublinhar a possibilidade de um novo olhar que o especialista da religião necessita adquirir diante do fenômeno, confrontando sempre a teoria e a prática.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria - o feminino e o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

Estudos da CNBB. *Com Deus me deito, com Deus me levanto*. N.:17. São Paulo: Paulinas, 1979.

ETZEL, Eduardo. *Arte sacra popular brasileira: conceito, exemplo, evolução*. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

FARIA, Jacir de Freitas. *História de Maria, mãe e apostola de seu Filho, nos evangelhos apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 2006.

GRUEN, Wolfgang. *Pequeno vocabulário da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ORDEM dos Servos de Maria. *Capítulo Geral. Fazei tudo o que ele vos disser: reflexões e propostas para a promoção da piedade mariana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

RAMOS, Lincoln. *Morte e assunção de Maria: Trânsito de Maria e Livro do Descanso*. Petrópolis: Vozes, 2002.

RAMOS, Lincoln. *História do nascimento de Maria: Proto-Evangelho de Tiago*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SANTIAGO, Martín. *Evangelho secreto da Virgem Maria*. São Paulo: Paulus/ Mercuryo, 2004.

“AVISO: NÃO DÊ DINHEIRO AO FALSO PROFETA, LIGUE PARA A UPP”

*Vinicius Esperança**

Resumo

O objetivo deste artigo é tentar compreender, ou simplesmente lançar luz, as emaranhadas relações entre segurança pública e religião no Batan, e como o poder divino e o poder armado se entrelaçam através da escatologia pentecostal, no discurso e na prática social. Longe de pretender encerrar o assunto ou propor soluções, a construção de uma breve etnografia nos ajuda, a partir de um panorama, a fazer apontamentos e mapeamentos sobre a forma como a religião interage e dialoga com o poder público, na localidade. Assim, os próprios conceitos e divisões tradicionais entre religioso e secular, bem como o de laicidade, não esgotam as múltiplas interações e oferecem um convite à recategorização e a percepção de novas fronteiras em se tratando da forma como o novo modelo de policiamento de aproximação se relaciona com instâncias locais.

Palavras-chave: Favela; religião; segurança pública; laicidade.

Introdução

O Jardim Batan, mais conhecido pelos moradores simplesmente como Batan¹, é um sub-bairro do bairro de Realengo, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Considerado pelo poder público e por quem o vê do lado de fora como uma favela, não o é pela maior parte de seus moradores. Sendo de área plana, sem as características arquitetônicas de outras favelas do Rio de Janeiro, possui algumas ruas largas, a maior parte com calçamento, e não poucas construções domiciliares amplas e bem cuidadas. Circular pelas ruas do Batan não é tão diferente, em termos visuais e arquitetônicos, do que circular pelas ruas de bairros próximos como Bangu, Padre Miguel e outras regiões de Realengo, não consideradas favelizadas. Há, entretanto, uma sub-região do Batan considerada favela, ou favelinha, como chamam seus moradores, que é o Morrinho. Salientamos que não é intenção do texto problematizar a categorização de “favela”, mas apenas destacar que a maneira como a população local entende a si mesma deve ser levada em consideração.

* Especialista em Ciências da Religião e Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. A pesquisa foi financiada pela FAPERJ e conduzida pelo ISER. E-mail: viniciusesperanca@globo.com

¹ A UPP Batan inclui também as comunidades Vila Jurema, Morrinho e Cristalina, todas bem menores que o Jardim Batan. As fronteiras definidas pelo Estado, entretanto, não são as mesmas fronteiras percebidas pelos moradores. Estas são mais fluidas e não tão fáceis de serem percebidas. Portanto, neste artigo, decidimos chamar toda a área de atuação da UPP como “Batan”.

O nome da comunidade deriva do Urubatã ou Ubatã, árvore que havia no local à época da ocupação e que, segundo informações encontradas no site da UPP social, praticamente se extinguiu. Atualmente, uma parceria entre as secretarias de segurança pública e de meio ambiente levou ao plantio de novas mudas destas árvores. Destaco aqui a importância simbólica deste “replântio” como construção/invenção de tradição local.

A região, antes uma fazenda com vasta área de vegetação e algum gado, começou a ser ocupada intensamente a partir dos anos 1970 e, em meados dos anos 1980, já estava densamente povoada. Grande parte das ocupações se deu pela vinda de pessoas da Região Nordeste². Hoje, há cerca de 17.915 pessoas na área coberta pela UPP em 6.062 domicílios (Censo 2010).

A história do tráfico de drogas na localidade remonta, de acordo com testemunhos de moradores, ao início dos anos 1970, e se assemelha aos relatos de outras comunidades cariocas. Em princípio, havia a venda de entorpecentes, através de um pequeno grupo de moradores locais. Este pequeno grupo percebeu a necessidade de se armar para defender sua “boca” quando o negócio cresceu e foi se tornando cada vez mais lucrativo. Começou a rivalidade com o Fumacê³, outra comunidade, muito próxima fisicamente, mas que se separa do Batan pela Avenida Brasil. Os violentos conflitos e confrontos entre os grupos armados do Batan e Fumacê estão ainda muito vivos na memória dos moradores com quem fizemos contato.

Em 2007, os traficantes do Batan invadiram o Fumacê e assassinaram os líderes do grupo rival, dentro do Fumacê, segundo relatos dos moradores. No dia seguinte, realizaram uma festa de comemoração, no Batan, regada a bebidas e churrasco. Enquanto celebravam a vitória, foram surpreendidos por policiais militares que invadiram a casa onde estavam, via área do Exército, que fica nos fundos do Jardim Batan. No confronto, o grupo foi praticamente extinto, conforme relato de Clemir Fernandes. Neste contexto, um grupo de milicianos formado por moradores locais invadiu a localidade e expulsou o que restava do tráfico de drogas.

² Ver Misse (1995), sobre a equivocada tese de que o migrante rural tradicional, inadaptado nas grandes cidades e lançado à miséria e ao isolamento dos vínculos comunitários, em geral ocupando funções desqualificadas em áreas como a construção civil, é o personagem central da violência urbana.

³ A construção do Fumacê como inimigo acompanha a construção da identidade do tráfico no Batan e do próprio Batan. Apesar da proximidade, jovens de uma comunidade não poderiam ser vistos circulando pela outra, pois corriam risco de vida. Era comum, também, a troca de tiros entre uma facção e outra tendo a grande circulação de automóveis na Avenida Brasil como mediação. A região do Morrinho, por ser mais alta, era estratégica para o tráfico do Batan.

No ano seguinte, no mês de maio, o Batan se tornou notícia em todo o país quando sequestraram e torturaram um casal de jornalistas do jornal “O Dia”. Há pouca dúvida de que este episódio foi determinante para a instalação da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) no local, uma das primeiras a ser instalada, em fevereiro de 2009. Atualmente, 106 policiais fazem o policiamento no local (UPP/RJ, 2012).

O objetivo deste artigo é tentar compreender, ou simplesmente lançar luz, às emaranhadas relações entre segurança pública e religião no Batan, e como o poder divino e o poder armado se entrelaçam através da escatologia pentecostal, no discurso e na prática social. Longe de pretender encerrar o assunto ou propor soluções, a construção de uma breve etnografia nos ajuda, a partir de um panorama, a fazer apontamentos e mapeamentos sobre a forma como a religião interage e dialoga com o poder público, na localidade. Assim, os próprios conceitos e divisões tradicionais entre religioso e secular, bem como o de laicidade, não esgotam as múltiplas interações e oferecem um convite à recategorização e a percepção de novas fronteiras em se tratando da forma como o novo modelo de policiamento de aproximação se relaciona com instâncias locais.

1 A religião no Batan

No início de Abril de 2012, o Instituto de Estudos da Religião- ISER realizou um levantamento com a finalidade de mapear as instituições religiosas no Batan. Uma equipe de 14 pessoas percorreu todas as ruas da comunidade, num domingo pela manhã, estabelecendo contatos nas instituições, com o objetivo de colher informações como a data de fundação, telefones e nome completo do espaço. Foram mapeados 54 espaços religiosos, que se distribuem da seguinte forma: 41 igrejas protestantes, três terreiros de umbanda, quatro terreiros de candomblé, duas igrejas (Paróquia Nossa Senhora Aparecida e Igreja São João Batista e Nossa Senhora das Graças) e uma capela católicas apostólicas romanas (ICAR), duas casas espíritas kardecistas e um espaço ecumênico, conforme ilustra o gráfico 1. Teçamos algumas considerações.

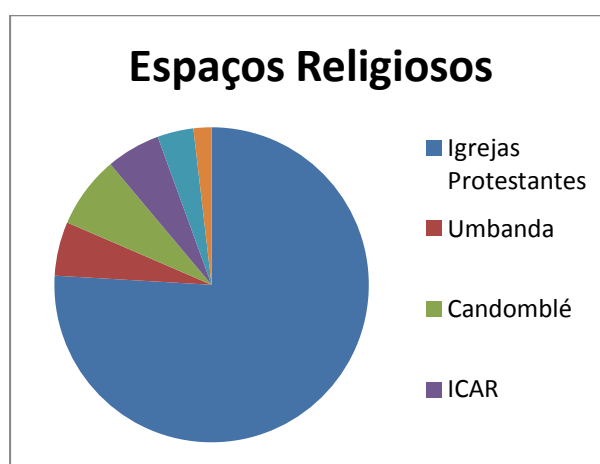
O espaço ecumênico é o SASE, Serviço de Assistência Social Evangélica, que se localiza na Avenida Brasil. É uma entidade social que possui uma capela utilizada por várias denominações, no terceiro sábado do mês, à tarde.

Uma das instituições kardecistas, que está localizada em um imóvel bastante amplo, funciona também como creche.

Um dos terreiros de Candomblé, segundo relatos de alguns entrevistados, só abre uma vez por ano e teria sido fundado pelo cantor Elivélton Martins. Hoje seria dirigido por um famoso ator da rede Globo e frequentado por personalidades.

Das 41 igrejas protestantes, nove se autodenominam não pentecostais, sendo cinco de tradição batista, duas adventistas e duas presbiterianas. Das 32 igrejas pentecostais⁴, dezessete são Assembleias de Deus e apenas uma pode se encaixar na descrição de neopentecostal -a Igreja Universal do Reino de Deus-, que tem um templo na comunidade. Destas 31 igrejas pentecostais, pelo menos quatorze, aproximadamente a metade, foram fundadas depois do ano 2000⁵.

Gráfico 1



Diante destes números, destaca-se a forte presença das igrejas protestantes, especialmente as de tradição pentecostal, ampla maioria na região. Este dado será fundamental na compreensão da dinâmica da localidade, na forma como se relacionam o poder divino e o poder armado.

⁴ Adotamos, mas não sem reservas, a tipologia largamente adotada das formações pentecostais em “pentecostalismo clássico”, “deuteropentecostalismo” e “neopentecostalismo”. O pentecostalismo clássico seria a primeira onda, da década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911). O deuteropentecostalismo tem início na década de 1950, em São Paulo, e está representada no Batan pela Igreja do Evangelho Quadrangular. A primeira onda enfatizaria o dom de línguas, a segunda onda, o dom de cura (Mariano, 2005). A distinção de origem, entretanto, não dá conta de certa uniformização dos discursos e práticas. Sobre o pentecostalismo como forma popular do protestantismo, ver Cesar (1992). Para Campos (2006), a adesão ao pentecostalismo talvez seja uma nova forma de ressignificação da cidadania e de inserção na sociedade capitalista das massas excluídas e periféricas ao sistema.

⁵ É possível até que o número recente seja maior, já que não foi possível verificar o ano de fundação de pelo menos nove delas. Pode-se, até com certa segurança, afirmar que o aumento explosivo das igrejas pentecostais no Batan se deu na última década.

2 A pesquisa

A presente pesquisa no campo religioso do Batan é o segundo momento de uma pesquisa maior do ISER sobre UPPs, patrocinada pela FAPERJ, no ano de 2012. Na primeira etapa do campo, percebeu-se o protagonismo religioso e a relação estabelecida especialmente entre as igrejas protestantes e a questão da segurança pública, que ocorria destacadamente no Batan, em comparação a outras comunidades pacificadas⁶. Então, nesse segundo momento, propusemo-nos à realização de um documentário em vídeo, em curta-metragem, e à escrita de um artigo sobre a religião no Batan⁷. A pesquisa de campo e a realização do vídeo ocorreram concomitantemente.

O trabalho de campo, nessa segunda fase, foi realizado por cerca de 45 dias, nos meses de março e abril de 2012, onde, além da observação, construí relações e realizamos entrevistas formais - que foram gravadas para a produção do vídeo e tiveram como público-alvo as principais lideranças locais- e informais com as lideranças anteriormente destacadas, moradores, outras lideranças religiosas e na área da segurança pública, além de frequentar os cultos religiosos de parte das instituições mapeadas no levantamento, não nos restringindo às igrejas evangélicas, mas também à Igreja Católica e aos terreiros de Umbanda e Candomblé⁸.

O objetivo deste trabalho é refletir a respeito daquilo que observei quanto à religião no Batan, em especial ênfase na forma peculiar como ela se relaciona com aspectos da segurança pública local.

As limitações se dão no recorte temporal, o curto período de observação, que só me autoriza a falar como a configuração se apresentou no período de tempo selecionado. Por outro lado, procurei estabelecer contato não somente com os principais protagonistas em termos de liderança comunitária, mas também com os moradores mais pobres e pessoas das áreas menos percebidas do Batan, especialmente o Morrinho. Tive o cuidado metodológico de não chegar à comunidade com teorias prontas sobre como a religião deveria se relacionar com

⁶ Termo comumente utilizado pelos órgãos de segurança pública e de mídia para se referirem às áreas controladas pela polícia, como no caso das UPPs.

⁷ A partir desse trecho, como responsável pela produção do texto, utilizo-me da primeira pessoa do singular. Quando me utilizar da terceira pessoa faço referência ao trabalho da equipe.

⁸ Foram visitados três terreiros, dois de Umbanda e um de Candomblé. Participei de um ritual no terreiro de Umbanda onde entrevistamos o principal líder. Entrevistei, além deste, informalmente, uma mãe de santo moradora local, mas cujo terreiro fica na Baixada Fluminense, e uma liderança de um terreiro de Candomblé local.

a UPP⁹, mas sim em ouvir e dar voz às diferentes interpretações sobre a questão, reconhecendo seu valor na construção do texto. Acredito que a avaliação da UPP e das mudanças que visivelmente ocorreram na comunidade nos últimos cinco anos é construída a partir e em parceria com aqueles que vivenciaram cotidianamente e na porta de suas casas o passado de extrema violência e o atual momento de “pacificação”.

Entendo, assim, a religião, conforme frisou Geertz (2001,p. 152), como portadora de “Sentido”, definidora de “Identidades” ou “Poder”. Muito mais do que era devoção individual, intimista e subjetiva, considere aqueles com quem conversei como atores sociais que se afirmam em termos religiosos. Também não me limitei à religião expressa e organizada institucionalmente, mas também aqueles processos sociais e sistemas de representações que se afirmam ritualisticamente. Concordo com Durkheim (1989,38) em que a religião é coisa eminentemente social e que os ritos e os processos rituais servem para manter, suscitar ou fazer ressurgir certos estados mentais do coletivo.

3 O Morrinho

O Morrinho, parte mais alta da comunidade, é visto pelos moradores do Batan, e pelos próprios moradores do Morrinho, como a favela do Batan. Era alvo estratégico, pela altura, nas guerras do tráfico contra o Fumacê e local onde as pessoas subiam para consumir drogas. Algumas obras recentes melhoraram a infraestrutura do local, mas as condições socioeconômicas das pessoas continuam muito abaixo da média em relação aos que moram na parte de baixo.

Possui cerca de 264 domicílios e pouco mais de oitocentos moradores, segundo dados do Censo 2010. As regiões mais altas, no plano inclinado, são mais pobres. A região conhecido como Morrinho termina onde começa a mata e uma área pertencente às Forças Armadas. A autoria das recentes obras foi disputada por pelo menos três lideranças entrevistadas: o líder comunitário vinculado ao PSDB, o atual presidente e a ex-presidente da Associação de Moradores. Esta disputa por autoria aponta a área como importante território de disputa de reconhecimento. Em minha primeira visita, ganhei de um pastor local uma série de fotografias de trabalhos sociais com as crianças da região. Em duas delas, observei a

⁹ O que exigiu um esforço redobrado, já que a equipe dedicada à pesquisa da FAPERJ conhecia melhor o local e manifestava seus próprios apontamentos a respeito. Por outro lado, não posso deixar de reconhecer que fui ao Batan sabendo para onde olhar e com parte do caminho, em termos de primeiros contatos e mapeamentos, pronto e bem apontado, graças a este mapeamento anterior.

presença do Presidente da Associação de Moradores, que foi definido pelo pastor como “ele é uma bênção”.

Com uma colega de equipe, Suelen Guariento, fizemos o levantamento das instituições religiosas da área, estabelecemos contatos e convidei outros dois pesquisadores para participar de uma vigília pentecostal, que seria realizada na semana seguinte. Um dos pesquisadores fez um ensaio fotográfico da vigília.

Seguindo, encontramos a placa: “Aviso não dê dinheiro ao falso profeta ligue para a UPP”. Ao perguntarmos sobre o significado daquilo, o pastor que a colocou explicou que alguns “falsos profetas” andavam por ali, falando em “línguas” e profetizando em troca de dinheiro. Seu conselho era para que aqueles que fossem suas “vítimas” ligassem para a UPP.

Esta imagem fala muito mais do que muitas palavras para ilustrar a relação entre religião e segurança pública, poder divino e poder armado, no Jardim Batan. Encontra-se aqui, sintetizado, de forma notável o quanto, nesse campo de relações, o religioso expressa a existência de uma relação de complementaridade entre o papel da UPP e o papel das igrejas.

A solicitação para que a “vítima” do falso profeta ligasse para a UPP aponta para duas outras questões relevantes. A primeira, sobre o “falso profeta”.

Quem é este? Para os locais, é aquele que atua nas proximidades sem submeter-se ao carisma institucionalizado das igrejas e dos pastores/profetas que já estão estabelecidos. Não cabe aqui um juízo de valor sobre o possível charlatanismo do “falso profeta”, mas apontar a disputa no campo religioso.

Segundo, essa disputa é vista como algo que ultrapassa aquilo que pode ser tratado no campo religioso. Ligar para a UPP para denunciar a ação de um “falso profeta” é reconhecer não a possibilidade, mas a necessidade ou a complementaridade, da ação do Estado na resolução de uma questão religiosa. A UPP é convocada para discernir os espíritos, para evocar alguns escritos do Cristianismo Primitivo, como o Didaquê.

A fim de compreender o Batan é necessário ter em vista o quanto nossos conceitos de laicidade e separação entre igreja e Estado são convidados a uma reconfiguração. Os esquemas cartesianos e os encaixes categóricos sobre até onde atua o poder público e até onde atua o poder da religião não se aplicam ou seriam extremamente dificultados e comprometidos no Batan. O Morrinho, por sua vez, é como um palco onde o drama social que apresentamos se mostra de forma privilegiada.

4 As três eras

Um ponto recorrente no discurso dos moradores com quem conversamos é a divisão da história local em três eras.

A primeira era foi a do tráfico, que segundo moradores antigos, o tráfico começou na primeira metade da década de 1970. Não cabe a este trabalho traçar uma historiografia do tráfico no Batan, mas o que nos interessa abordar é a relação deste com a religião, num contexto específico. A relação era, fundamentalmente, de distância respeitosa. Segundo Um entrevistado, em certa época, o tráfico proibiu a abertura de novas instituições religiosas, tanto igrejas quanto terreiros, mas essa proibição não foi respeitada e não durou muito tempo..

Não há relatos de qualquer tipo de repressão ou violência sistematizada do tráfico à religião, pelo contrário. Um pastor entrevistado contou que era comum que os traficantes entrassem na sua igreja, deixando os fuzis à entrada, e caíssem “endemoninhados”. Nesta mesma igreja, quando conversávamos com o pastor, ele apontou para pelo menos três membros de sua igreja como ex-traficantes ou ex-viciados. O mundo do tráfico e do consumo de drogas aparece assim como o mundo das trevas, que se opõe ao “caminho do Senhor”.

Na visão de mundo pentecostal, o Batan era campo de disputa de poderes espirituais muito poderosos¹⁰. Os traficantes e os usuários de drogas, em geral, estão possessos de algum demônio. Eles “deram brecha” e “permitiram que o demônio entrasse”. Para derrotá-lo(s), só o Espírito Santo através da libertação espiritual. A conversão do traficante ou do “viciado” é celebrada como uma vitória numa batalha muito poderosa. É comum, durante os cultos, que sejam levados ao “altar do Senhor”, por usuários ou traficantes que se convertem, drogas como maconha, crack e cocaína a fim de serem queimados.

Além desta dominação individual, há também uma territorial. Este momento atual, entretanto, é um tempo de vitória, já que o tráfico foi derrotado e a polícia é instituída por Deus, segundo interpretação dos moradores. Logo, além da questão institucional, Deus está conduzindo os acontecimentos e “usando” os comandantes, os policiais e os governantes para derrotar os poderes das trevas nesta grande guerra do bem contra o mal.

O fim do tráfico se deu por conta da invasão da milícia, que expulsou os traficantes aos quais não executou. Seu fim, contudo, não deixou de ser carregado de certa nostalgia, por parte de alguns moradores.

¹⁰ Sobre o reforço da concepção mágica (encantada) do mundo como primeiro elemento chave para explicar a especificidade do ator evangélico brasileiro frente a seus contemporâneos, ver Smirdele (2011, p.89).

Penso haver três motivos para a nostalgia do tráfico: a rede de relações estabelecidas, que incluía certa assistência social a famílias menos favorecidas - era comum que o tráfico distribuísse cestas básicas, remédios, e oferecesse festas, com abundância de comida e bebida, verdadeiros potlatch (Mauss, 2003), em todas as suas implicações-; as relações de parentesco, já que uma das características do tráfico de drogas em favelas é a utilização de mão-de-obra local¹¹; e a resistência à mudança, já que a saída do tráfico promoveu verdadeiro rearranjo social na comunidade, exigindo a reformulação de padrões e hábitos.¹²

A segunda era foi a da milícia. Essa foi formada por policiais e ex-policiais moradores do próprio Batan. Um dos pastores entrevistados relatou que a milícia foi pior do que o tráfico em termos de violência e controle da vida dos moradores; outro se mostrou saudosos do tempo em que, segundo ele, via-se mais ordem no Batan e não havia furtos às casas. Tanto à época da milícia quanto à do tráfico, o furto às casas era punido severamente. Dois entrevistados reclamaram que, agora, seria preciso fazer um boletim de ocorrência que, segundo eles, não resultaria em nada. Não haveria, portanto, punições aos que praticassem tais atos.

Parece haver, assim, certa ambiguidade na interpretação pentecostal quanto à milícia. Se a ação da milícia não era aprovada por parte destas lideranças religiosas, por outro lado, elas reconhecem o mérito do fim do tráfico de drogas institucionalizado.

A milícia pôs fim ao tráfico e impôs uma nova ordem. Este novo regime, intermediário, foi mais rígido que aquele que o antecedeu e o que o sucedeu. A milícia era a própria lei, em todas as suas instâncias. Cobrava uma mensalidade em troca de ordem e segurança, e trazia o mérito de ter derrotado o tráfico. Seu tribunal não era menos violento que o do tráfico, mas o controle da vida dos moradores mais rígido, aspecto repressivo celebrado por alguns relatos. Os homens jovens eram seu alvo preferido, sendo comum que alguns fossem proibidos de ficar andando pelas ruas depois de determinado horário. Os viciados e ex-traficantes eram obrigados a trabalhar em obras de melhoria do Morrinho. Os que se atrasavam ou se mostravam indisciplinados recebiam chibatadas. Outros, segundo informações, eram executados.

Embora seu comando tenha sido preso após o evento da tortura dos jornalistas, muitos de seus integrantes continuam morando na comunidade e costumam se reunir para beber num bar que fica na entrada do Batan. A sombra, mesmo que esvaecida, permanece.

¹¹ Há exceções. O Complexo do Alemão, como quartel-general do Comando Vermelho por tantos anos, recrutava seus soldados em outras comunidades. A falta de conhecimento da cultura local e dos moradores causava não poucos problemas.

¹² Sobre o ganho psicológico do estreitamento das opções e o hábito que torna desnecessário que cada situação seja definida de novo, etapa por etapa, ver Berger (2011, p.76).

A terceira era é a da UPP. Uma possível resposta para a grande popularidade que a UPP tem nas igrejas evangélicas pode ser a visão recorrente de que a polícia é instituída por Deus. A milícia e o tráfico não o são. A polícia é uma autoridade que deve ser respeitada porque foi instituída por Deus para benefício do seu povo. Ocorre, assim, uma sacralização da posição ocupada pela segurança pública. Essa era de pacificação, há vinte anos tem sido profetizada nas igrejas e o presente é o tempo do cumprimento da promessa de Deus.

A popularidade da UPP também pode ser compreendida a partir da ótica da repressão que ela representa a certas práticas fortemente condenadas por esses grupos pentecostais. Uma constante reclamação acontece quando se dá certo afrouxamento na repressão a práticas como a circulação de motoqueiros sem capacete e o som alto proveniente das casas e dos carros estacionados na rua, normalmente o funk¹³. O padre, por exemplo, reclama do “comportamento subversivo em termos disciplinares” de certos moradores.

Assim, a ação repressiva da UPP costuma ser aprovada por este segmento religioso. O abuso da autoridade, não. A falta de educação de certos policiais no trato com os moradores é outro ponto relatado como deficiente, assim como o fato de alguns policiais “mexerem” com as mulheres da comunidade.

A polícia, nesta nova forma de policiamento de proximidade, fundamenta sua autoridade na lei, que é exterior e está acima dela¹⁴. É importante ressaltar que a polícia, antes da UPP, era aquela que se fazia presente ora violentamente, nos confrontos com os traficantes e nas abordagens violentas e humilhantes aos moradores, ora sorrateiramente, para receber propinas do tráfico. O tráfico e a milícia eram a própria lei e fundamentavam sua autoridade pelo medo, em parte, simbólico (Bourdieu, 2010). A mudança de ordem não é facilmente assimilada, talvez por isso se escute às vezes a reclamação de que “o policial da UPP não passa medo”.

¹³ A ação repressora das UPPs ao funk, presente em várias comunidades pacificadas, também não parece acontecer no Batan, já que, embora, no passado, tenha havido bailes no local, o Batan nunca foi representativo na rota do funk. Afirma-se que a exigência da UPP em registrar o nome e o cpf do responsável pelo baile afastou este tipo de evento da comunidade. O funk é visto, entre católicos e evangélicos que conversamos no Batan, como um símbolo do mal e do afastamento de Deus.

¹⁴ Para Arendt (1990), a garantia da autoridade é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer, não sendo necessária nem a coação nem persuasão. O pior inimigo da autoridade é o desrespeito e o modo mais eficaz de miná-la é a risada. São conceitos ideais, que nem sempre refletem a prática, mas que nos ajudam na compreensão do assunto. Ver Weber (2001, p. 60)

5 Três homens em conflito

O protagonismo destas lideranças me foi dado a priori, pelo trabalho da pesquisadora Tássia Mendonça, cujo campo foi realizado entre setembro de 2010 e janeiro de 2011. O dado a priori foi confirmado na prática e atualizado já que havia mais de um ano passado após o término do campo desta pesquisadora.

A fim de que haja transparência metodológica, é importante ressaltar que não tive acesso a suas anotações de campo e entrevistas, o que não diminuiu sua importância para este artigo mesmo quando, e especialmente, naquilo que divergíamos no olhar e na metodologia do trabalho de campo.

O sargento responsável pela mediação comunitária da UPP é pastor de uma igreja batista independente localizada no Batan, além de ter vindo morar no local após a implantação da UPP. Também coordena uma ONG, cuja placa anuncia o apoio da UPP, e que recebe, via UPP, muitos dos projetos sociais. Quanto à questão, ele afirma que isto acontece porque sua ONG é séria e as outras não. As demais lideranças locais reclamam desta centralização. O sargento-pastor, todavia, de uma forma geral, parece ter uma boa imagem junto aos moradores.

O presidente de uma ONG local, destacado líder comunitário, vinculado ao partido PSDB, é pastor de uma pequena igreja pentecostal familiar, mas foi liderança em algumas igrejas locais. Dele, numa entrevista, encontramos a síntese do que é ser líder comunitário do Batan: “quando você se torna um líder religioso (sic) comunitário...”. Seu lapso explica bem o quanto estes papéis se harmonizam ou se sobrepõem entre as lideranças sociais do Batan. Ele reclama que a UPP centraliza os projetos sociais. Em seu discurso, a milícia figura como algo mais positivo do que a UPP. Reclama da perda de espaço após a pacificação e tenta compensá-la pela filiação política.

O atual presidente da Associação de Moradores é figura controversa. Tenente do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro- BOPE, evangélico pentecostal, membro da Igreja Assembleia de Deus, cujo pastor também se destaca como liderança local, divide opiniões. Apontado pelo governador Sérgio Cabral como aquele que seria o comandante da UPP (Jornal O Dia, 2012), acabou não o sendo. Parece não ter digerido bem a situação. Seu nome foi veiculado em polêmica reportagem do jornal Extra, no dia 23 de abril de 2011 (Jornal Extra, 2012), na qual era acusado de agir, apesar da UPP, como xerife no Batan, abusando da autoridade na mediação de conflitos, a ponto de expulsar moradores da comunidade. Não há notícias, entretanto, que as queixas contra ele foram

levadas adiante. Ele reclama, também, perda de espaço e o enfraquecimento da Associação de Moradores - tema comum àqueles que pesquisam as UPPs é o enfraquecimento do protagonismo das Associações de Moradores na mediação entre a comunidade e o poder público -, já que a UPP assume para si o trabalho que antes era dela. Alguns moradores, entretanto, especialmente no morrinho, o tem em alta estima.

Estes três homens são as principais figuras do protagonismo evangélico pentecostal na comunidade, e pelo menos dois deles, policiais, também da presença armada, e encenam uma acirrada disputa política, que tem como palco ritual oficial a Câmara Comunitária, mas cujos ecos se fazem ouvir por todo o Jardim Batan.

Conclusão

Machado (2011) observa que

Pacificar territórios e comunidades, no entanto, é sociologicamente uma ideia marcada e com referências comparativas importantes para a análise antropológica da “pacificação” e mandamento no RJ, muitas delas fruto de uma intrínseca relação entre política, moral e religião.

O desafio de se tentar compreender as emaranhadas relações entre a segurança pública e a religião no Batan é um convite a uma séria reflexão a respeito de nossos conceitos sobre laicidade e os limites e fronteiras entre a religião e o poder público. Num mesmo olhar ou recorte, além da disputa por espaço, prestígio e reconhecimento, torna-se muito difícil separar aquilo que é religioso, puramente político ou questão de ordem e segurança pública. A placa do “aviso” ilustra bem a questão.

Mais que respostas, o Batan sofisticava nossas perguntas.

Como aponta Lanternari (1974, p.16), sobre os movimentos de renovação religiosos africanos,

por uma tradição cultural amadurecida em experiências de todo tipo de miséria e sujeição, são levadas a reagir contra a opressão, a inquietação, a frustração, muito mais no terreno religioso do que no organizacional-político. [...] todas as suas manifestações culturais- de ordem social, econômica, política ou filosófica- são tradicionalmente permeadas de espírito religioso.

O próprio conceito de “sobreposição”, como ato ou efeito de sobrepor, pôr uma coisa por cima de outra, não se encaixa adequadamente. Nossas divisões cartesianas não dão conta

da complexidade observada. Os papéis de agente religioso, agente de segurança pública e liderança comunitária, mais do que se sobrepõem, são vivenciados sem as divisões fronteiriças que, por vezes, exigimos para a análise. Não são engenheiros sociais, mas *bricoleurssociais* (Lévi-Strauss, 1989).

As tensões entre as lideranças, especialmente a fiscalização constante e a crítica que fazem umas as outras, em vez de apontarem para o desvio e o desequilíbrio, podem ter a importante função de equilíbrio do organismo social. Não quero afirmar, com isso, que no Batan encontramos o melhor dos mundos possíveis, ou que não encontremos questões de sério conflito, favorecimento e descaso, mas sim que, no meio do conflito de poderes e da tensão entre os atores sociais há criatividade, interesse político/religioso e boa vontade suficientes para que se busquem os melhores possíveis caminhos para o futuro da comunidade.

Não trabalho com a hipótese do risco da captura do poder político pelo poder religioso, manifesto na complementaridade entre o poder divino e o poder das armas, porque na análise do Batan admito a impossibilidade de se fazer esta separação. Nossas categorizações sobre laicidade, poder secular, poder religioso, não dão conta da complexidade do que encontramos. Para tanto, renuncio a elas e, se não me encontro capaz de propor outras –que só forçariam a realidade a outro tipo insatisfatório e incompleto de encaixe– penso encontrar uma configuração particularíssima e um convite irresistível a sofisticar e abrir certas conceituações consagradas pelo uso.

Cinco questões merecem consideração.

Primeiro, de todas as UPPs implantadas, esta não era prioritária nos planos iniciais do Governo do Estado do Rio de Janeiro. A tortura dos jornalistas representou peso político suficiente para sua implantação. A UPP do Batan é uma ilha de policiamento e relativa segurança num mar de milícias e guerras de tráfico, que abundam na zona oeste do Rio de Janeiro, especialmente nas imediações da Avenida Brasil.

Segundo, de todas as comunidades pacificadas, esta é a que apresenta piores condições socioeconômicas. O Batan é a mais pobre e a mais afetada, historicamente, pelo descaso do Estado, das favelas pacificadas da cidade do Rio de Janeiro. A UPP trouxe um considerável holofote e nova atenção para os problemas sociais do Batan, mas que ainda continuam grandes. Ainda há, apesar de algumas obras e promessas políticas, um abismo entre o Batan e as outras favelas pacificadas, em termos de investimentos e obras sociais.

Terceiro, essa foi a única UPP implantada numa comunidade cujo tráfico já havia sido expulso pela milícia. A “retomada” da comunidade pela polícia se deu sem maiores

confrontos, já que o comando da milícia estava enfraquecido e desarticulado depois do escândalo da tortura dos jornalistas.

Quarto, a UPP do Batan parece ser, de todas as outras, e de acordo com aquilo que o Estado propõe ser este novo modelo de policiamento de proximidade, uma das que melhor funcionam. Todos os fatores acima apontados e o próprio protagonismo religioso contribuem de alguma forma para isso. Além da grande aprovação dos moradores, pode-se apontar a pouca quantidade de denúncias de corrupção policial, baixo índice de conflitos com os moradores, poucas ocorrências registradas e a abolição do tráfico de drogas como organização.

Esta ligação forte da UPP com a religião, especialmente protestante, começa com a implantação da UPP e seu primeiro comandante, o Capitão Eliézer Farias, de formação religiosa protestante, que, conseguiu construir uma forte ligação com as igrejas locais.

Quinto, por fim, penso que a análise de Foucault (2008) sobre o pastoreio como uma forma de poder característica do ocidente que inspirou a forma de governamentalidade ocidental, pode contribuir para a compreensão do Batan. Para ele, a verdadeira história do pastorado, como uma forma específica de poder sobre os homens, como matriz de procedimentos de governo dos homens, nasce com o Cristianismo:

Primeiro, claro, vai haver, entre o poder pastoral da igreja e o poder político, uma série de interferências, de apoios, de intermediações, toda uma série de conflitos, evidentemente, [...], de modo que o entrecruzamento do poder pastoral e do poder político será efetivamente uma realidade histórica no Ocidente. (FOUCAULT, 2008, p.204).

A pastoral cristã estaria no pano de fundo do nascimento do Estado moderno, quando a governamentalidade se torna uma prática política calculada e refletida.

A arte de governar se desenrola num campo relacional de forças que exige dois grandes conjuntos de tecnologia política, sendo um destes a polícia. Esta passa a ser compreendida, a partir do século XVII, segundo Foucault, como o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo sua boa ordem. O objeto da polícia seria o bom uso das forças do Estado.

Nessa concepção, a polícia deveria se utilizar de tudo aquilo que integrasse o homem ao Estado, às suas forças, ao desenvolvimento das forças do Estado, e fazer com que o Estado, por sua vez, estimule, determine e oriente essa atividade do homem de modo que seja efetivamente útil ao Estado. Em suma, essa polícia, como instrumento de gestão, seria

reguladora de todas as formas de coexistência dos homens uns em relação aos outros. Estamos diante do modelo de pastoreio cristão.

Foucault (2008, p. 450) cita Delamare, autor do século XVIII, quanto aos treze domínios de que a polícia deve se ocupar: a religião, os costumes, a saúde e os meios de subsistência, a tranquilidade pública, o cuidado com os edifícios, as praças e os caminhos, a ciência e as artes liberais, o comércio, as manufaturas e as artes mecânicas, os empregados domésticos e os operários, o teatro e os jogos, enfim, o cuidado e a disciplina dos pobres.

O projeto da UPP como policiamento de proximidade é acompanhado da UPP social, programa da Prefeitura do Rio de Janeiro cuja estratégia é “a promoção da integração urbana, social e econômica das áreas da cidade beneficiadas por unidades de polícia pacificadora (UPPs). A UPP Social tem como missão mobilizar e articular políticas e serviços municipais nesses territórios e para isso coordena esforços dos vários órgãos da Prefeitura do Rio e promove ações integradas com os governos estadual e federal, a sociedade civil e a iniciativa privada, sempre em favor do desenvolvimento e da qualidade de vida nas comunidades em áreas de UPP. Com isso, busca a consolidação e o aprofundamento dos avanços trazidos pela pacificação, com o objetivo de reverter o legado da violência e da exclusão territorial nesses espaços.” (UPP social, 2012), representando uma nova forma de relação da polícia com os moradores da região.

Na era do tráfico, como apontado anteriormente, o policial era aquele que aparecia sorrateiramente para receber as propinas do tráfico ou violentamente, especialmente no caso do BOPE para enfrentar o tráfico e “retomar” o território. A relação com os moradores era, ou de distância, ou através de abordagens que incluíam, algumas vezes, humilhações, agressões e outros desrespeitos. A milícia, por sua vez, não durou por muito tempo até a implantação da UPP.

Agora, o modelo de policiamento e relação da polícia –levando sempre em consideração que a “polícia” é o “policial” que se aproxima- com os moradores e com o território é completamente distinto de tudo aquilo que o Batan conheceu. Este policial- que promove cafés-da-manhã comunitários, que solicita, a seu modo, a escuta das demandas dos moradores, que, pelo menos em termos de proposta institucional, está aberto a receber críticas e tratar o morador como um cidadão, com todas as implicações desta palavra- é um “policial novo”. É um policial que se aproxima e instaura um modelo de gestão que propõe uma vida melhor para o local.

A UPP social, por sua vez, como é proposta, tem por objetivos: “contribuir para a consolidação do processo de pacificação e a promoção da cidadania local nos territórios

pacificados; promover o desenvolvimento urbano, social e econômico nos territórios; efetivar a integração plena dessas áreas ao conjunto da cidade.” (UPP Social, 2012) No site da UPP Social encontra-se a referência à expressão “vamos combinar” que

significa definir entre o poder público e a comunidade compromissos e responsabilidades compartilhadas. A partir destes combinados, e com um sistema de governança que compatibiliza as demandas de moradores com a oferta de serviços públicos e a capacidade de execução dos órgãos municipais, é possível estabelecer e cumprir metas para ampliar e qualificar a cobertura de serviços na cidade. (UPP Social, 2012).

Gestão, governança são as expressões/conceitos utilizados e, apesar da UPP Social não ser a polícia e seus gestores e funcionários não serem policiais, chama a atenção seu nome: UPP, Unidade de Polícia Pacificadora... social.

São palavras que foram escolhidas e, por isso, carregadas de sentido. Foucault parece certo.

Mais do que resolver o problema da criminalidade, a UPP é um projeto político que almeja gerir a vida das pessoas em um determinado território, em áreas muito mais amplas do que a da segurança pública. Empregabilidade, conflitos familiares e entre vizinhos, comércio, educação, saneamento básico, cultura, religião, entre outros. Ela quer integrá-las e adequá-las ao Estado, num verdadeiro “processo civilizador”. Mais do que a força de repressão que antes a caracterizava, a polícia agora se mostra como força de gestão, uma gestão pastoral.

A proximidade e a aprovação das igrejas à UPP podem estar no fato de que o modelo de gestão é um modelo pastoral, cuja origem é o Cristianismo. Esta proximidade pode ser uma proximidade por identificação de modelos. A UPP parece ser uma “pastoralização”, como modelo de gestão de corpos, da polícia. Seu projeto se harmoniza com o projeto cristão local.

Até que ponto a comunidade do Batan encontrou uma nova e criativa forma de diálogo e relação com o poder público, na forma da segurança pública, onde o protagonismo religioso contribui de forma decisiva para melhorar as condições de vida dos seus moradores, é a questão mais importante quando se estuda a forma como se processaram as mudanças locais nos últimos anos.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hanna. *Da violência*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 15(1), ISER, 1990.
- BERGER, Peter L. *A Construção Social da Realidade; Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Peter L. Berger e Thomas Luckmann. 33. Ed. Petrópolis, Vozes, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução: Fernando Tomaz, 13. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Indicadores sociais e afiliação religiosa no grande ABC paulista*. *Estudos de Religião*, ano XX, no. 31, São Bernardo do Campo: UNIMEP/ Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2006.
- CESAR, Waldo. *Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 16(1-2), ISER, 1992
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. 2ª. Edição. São Paulo: Paulus, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2001.
- LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- MACHADO, Carly Barboza. *Projetos de Pacificação do Rio de Janeiro: dimensões morais, políticas e religiosas*. Texto apresentado na IX Reunião de Antropologia do Mercosul, no Grupo de Trabalho: GT 09 – Antropologia das Moralidades, de 10 a 13 de julho de 2011- Curitiba, PR.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, 2.. Ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MISSE, Michel. *Cinco teses equivocadas sobre a criminalidade urbana no Brasil: uma abordagem crítica acompanhada de sugestões para uma agenda de pesquisas*. Exposição apresentada à mesa redonda: “Violência no público e no privado”, realizado em 17 de abril de 1995, no IUPERJ, Rio de Janeiro.
- SMIRDELE, Carlos Augusto Sarmet Moreira. *Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil contemporâneo*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 31(2), ISER, 2011.

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

Sites de referência

UPP RJ. http://upprj.com/wp/?page_id=33. Consultado em 22/04/2012.

http://upprj.com/wp/?page_id=20. Consultado em 20/06/2012.

UPP Social. <http://www.uppsocial.com.br/por-dentro-do-batan>. Consultado em 22/04/12.

<http://www.uppsocial.com.br/comunidades/batan> Consultado em 22/04/2012.

<http://uppsocial.org/territorios/>. Consultado em 27/05/2012.

Jornal O DIA. <<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI3400445-EI8139,00-cabral+favela+do+Batan+tera+policciamento+comunitario.html>> Consultado em 03/05/12.

Jornal EXTRA. <<http://extra.globo.com/casos-de-policia/apesar-de-upp-tenente-do-bope-age-como-xerife-no-batan-1652407.html>> Consultado em 03/05/12.

VALORAÇÃO CULTURAL: GEOGRAFIA, EDUCAÇÃO E MODO DE VIDA DOS RIKBAK TSA DA ALDEIA BABAÇUZAL EM COTRIGUAÇU – MT

*Juliane Ferreira Garcia**

*Marina Silveira Lopes***

Resumo

Na Terra Indígena do Escondido localizada à margem esquerda do rio Juruena, no nortenoeste do Estado de Mato Grosso, encontraremos o aldeamento Babaçuzal. Uma região isolada que sofre com ausência de referências históricas e de estudos arqueológicos e culturais que dificultam a datação da ocupação humana naquele espaço geográfico. Nessa aldeia, encontraremos uma das etnias do povo *Rikbaktsa*. Os *rikbaktsa*, dessa aldeia lutam desesperadamente para manter sua cultura e sua língua mãe, que se misturam cada vez mais às expressões da sociedade envolvente. Nesse estudo *in loco*, pela geografia cultural, procura-se evidenciar tais mudanças mostrando a eles como a ciência geográfica pode atuar como aliada à preservação e à manutenção da cultural dessa etnia. A geografia num contexto interdisciplinar pode aflorar a percepção da comunidade tradicional com a sociedade envolvente. Existem muitos jovens indígenas que já frequentam as escolas públicas onde têm a base do nosso conhecimento. Entretanto, nossa proposta é levar a geografia à aldeia, onde existem crianças, jovens e adultos que com seus ensinamentos tradicionais, poderão fazer pela Geografia Cultural, o resgate da memória tribal com relação aos acidentes geográficos propagados pelos mitos. A ideia de relacionar os ensinamentos mitológicos aos geográficos vem no intuito de preservar o patrimônio da cultura material dessa comunidade.

Palavras - chave: Geografia Cultural, Educação, Cultura, Mito.

Introdução

As crenças indígenas, a educação, a religião, o modo de vida e as tradições modificam-se ao longo da história. O povo *Rikbaktsa*, autóctone da região noroeste do Mato Grosso, está dividido em três etnias, localizadas em três Terras Indígenas (TI): TI do Escondido, TI Japuira e a TI *Erikbatksa* e, como todos os povos indígenas brasileiros sofrem com relação ao processo de ensino/aprendizagem de suas crianças e seus adolescentes.

Hoje, no Brasil, com as mudanças no que diz respeito à educação indígena, temos poucas etnias que possuem professores nativos que se graduaram em licenciaturas para ocuparem os cargos nos aldeamentos. Em específico, na Aldeia Babaçuzal, localizada na TI

* Graduanda do VI Termo de Geografia da Ajes – Faculdades do Vale do Juruena. E-mail: jujufgarcia@gmail.com

** Profa.de Geografia Humana do Brasil da Ajes – Faculdades do Vale do Juruena. Mestre em Ciências da Religião e graduada em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: marinaslopes@terra.com.br

do Escondido o professor só tem o ensino médio feito na aldeia no município de Campo Novo dos Parecis/MT.

Procuramos junto a eles entender o porquê dessa carência, tal qual, na sociedade envolvente. A escolarização indígena, nessa aldeia, com toda sua peculiaridade traz marcas de um conhecimento ancestral hibridizado com o cristianismo criacionista, interferindo no processo de aprendizagem entre a educação formal patrocinada pelo Estado e a educação tradicional passada pelas gerações *Rikbaktsa*. Procuramos, assim, nesse artigo, propor um diálogo entre o lugar antropológico desse povo e o ensino da geografia promovendo a transdisciplinaridade entre as disciplinas de Português, Ciências, Ciências da Religião e da própria cultura e a língua *Rikbaktsa*.

Na Constituição de 1988, a s Línguas Indígenas constamdo capitulo VII do título VIII que, é especificadamente destinado ao índio. A Constituição Federal inclui também a língua indígena no tema referente à educação nacional, visando principalmente o ensino fundamental, para que sejam formados com uma educação básica que traga na bagagem os seus valores culturais e artísticos nacionais e regionais.

Buscamos junto à TI do Escondido promover um ensino/aprendizagem da Geografia extrapolando os livros didáticos, que são precários e nada condizente com o cotidiano da aldeia, procurando identificar as possíveis didáticas a partir do seu local antropológico para o melhor ensino da Geografia, mostrando como ela está intrínseca no seu cotidiano e na sua cosmogonia, através do envolvimento dos alunos num novo olhar para a sua aldeia.

O trabalho foi feito através de um levantamento bibliográfico tendo como pilares a Geografia Cultural, Geografia Física e Antropologia e a análise dos livros didáticos de Geografia além de uma pesquisa de campo no período de Julho/2011 a Julho/2012, num total de seis dias, com entrevista aberta com o professor, alunos e o pajé da comunidade em questão.

Finalizando assim, concluímos que apesar das dificuldades encontradas nesse período de visitas à aldeia, as crianças ficam cada vez mais motivadas com nossos encontros, o que possibilita um contato mais profícuo com a geografia e o cotidiano deles. Apesar de uma educação formal defasada, aliada a uma cultura rica em detalhes, temos a convicta certeza que após a implantação do projeto do diálogo dessa nova geração será mais inteligível e participativo.

1 Educação no Brasil: uma questão de cidadania

A educação brasileira só teve um andamento lógico nos meados do século XX, quando houve um processo de ampliação da educação no país, e, só tendo um crescimento nas redes escolares públicas no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980. Sendo que, em 1990 a educação passou por um período de reformulação, com mudanças administrativas, e modo de ensino dentro das salas de aula. Mudanças essas, que foram feitas porque a educação só ensinava o básico sem aprofundamento nos conteúdos didáticos.

No início da colonização, os jesuítas tinham uma tradição em seu modo de educar, estabelecendo normas e o modo com que seriam feitos os ensinamentos religiosos e pedagógicos, onde a maioria dos alunos do internato eram crianças criteriosamente mantidas na casa de ensino. Os jesuítas acreditavam que essas crianças do internato seriam mais fáceis de lidar para o ensinamento das doutrinas religiosas. Com o passar do tempo, os jesuítas conseguiram ter uma grande quantidade de crianças no internato sendo essas de diversas culturas, fazendo com que elas vivessem juntas e desfrutassem das culturas uma das outras.

Souza (1991, p. 70), diz que o nosso país tem uma língua dada pelo colonizador e, traz, em si,

conceitos ou expressões a serviço desse processo de dominação. São palavras ou expressões que já se incorporaram ao uso contínuo e que são utilizadas por nós, de forma tão natural que, muitas vezes, impede percebermos a existência de algo a serviço do processo colonizador.

Aliando-se aos conceitos de Souza (1991), Assaman (1998, p. 23), coloca que as circunstâncias são adversas com a melhoria da educação “não se pode ir contornando eternamente a evidência de que a questão da qualidade na educação passa centralmente pelo viés pedagógico”. Deixa explícito em sua tese que “os/as educadores não perdem pontos em suas lutas reivindicatórias quando não explicitam adequadamente esta opção clara pró-reencantamento da educação no plano pedagógico”. (Idem)

O desenvolvimento da educação brasileira não teve uma grande mudança em suas características como: sala de aula, apagador, giz, quadro negro e professor, embora saibam que a tecnologia já vem se aperfeiçoando para mudanças radicais dentro de sala de aula.

Se a educação da sociedade líquida enfrenta dificuldades em suas acepções, como podemos ter uma educação indígena condizente para cada povo? Os povos indígenas, ainda além das distrações sobre a Educação, trazem os conflitos com demarcação e homologação de suas terras e a saúde indígena.

Kaingáng (2008), traz uma amostra do que ocorreu na discussão do texto da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas apontando que existem “temores dos Estados frente à possibilidade de reconhecer que os povos indígenas são detentores de direitos intrínsecos resultantes de suas culturas, tradições espirituais, história, de sua concepção de vida e de suas estruturas políticas, econômicas e sociais” e que os Estados precisam reconhecer, respeitar e promover esses direitos. Esses temores e essa dificuldade em ratificar os direitos indígenas distanciam ainda mais o processo de ensino/aprendizagem.

Assim, algumas etnias buscam melhorar seu modo de educação nas aldeias para prevenir os conflitos entre os povos do mesmo aldeamento. Diferenças causadas pelas mudanças do modo de vida, resignificando as tradições ancestrais. Por isso, os anciões, no caso da TI do Escondido tentam transmitir seus ensinamentos aos mais jovens, procurando resgatar o respeito deles e das outras pessoas da comunidade. Mas, sempre com um conflito intergeracional.

Entretanto a educação do governo brasileiro, para os povos indígenas vem passando por uma transformação daquela proposta no início da pacificação em meados da década de 1960.

A Constituição de 1988 garantiu a esses povos uma educação que priorizasse a manutenção da cultura local. Assim, as aulas passaram a ser ministradas nos aldeamentos. Mudanças essas que preocupam os educadores envolvidos nas questões indígenas, uma vez que os livros didáticos e a pedagogia aplicada são embasados na sociedade envolvente.

Rezende (2004, p.10) relata que a educação indígena está intrinsecamente ligada à existência da cultura autóctone.

a educação indígena tem como finalidade principal e última: formar bem o homem e a mulher indígena, isto é, que eles sejam verdadeiros (autênticos) indígenas. Significa que eles devem assumir os valores de seu povo, da sua etnia, aprender sua língua, suas músicas, seu modo de honrar a etnia com seu trabalho e sabedoria. Para a sua aprendizagem o mecanismo principal de ensino é a convivência e prática.

Villares (2009) faz uma análise do avanço das tecnologias no cotidiano tanto para os índios como os não-índios. Segundo ele, o contato com esse novo estilo de vida e tecnologia mudou radicalmente o processo de conhecimento o que possibilitou aos indígenas e suas comunidades trocas de experiências. “Novos tipos de conhecimento tornaram-se imprescindíveis para a nova vida e necessários para entenderem o novo mundo que constantemente se coloca para os povos indígenas”. (VILLARES, 2009, p.263)

Tais transformações fazem com que o povo Rikbaktsa tenha como objetivo resgatar e preservar a sua cultura, sendo que a educação é uma das principais prioridades no momento. Com a retirada das crianças e jovens Rikbaktsa que foram levados para o internato Utiariti, muitos ainda hoje relatam a falta que sentiam das famílias, pois ficavam meses sem ver um parente.

A partir de 1946, Utiariti se tornou um centro educacional dos grupos indígenas, sob os cuidados da Missão Anchieta (MIA). O tempo dos internos e dos familiares era dirigido e ordenado pelos religiosos, ocupado com muito trabalho. Lá foram proibidos de falar a língua mãe e também a realizar casamentos entre as diferentes populações indígenas que dividiam o mesmo espaço.

Hoje podemos observar que, nas escolas indígenas ocorre um ensino feito pela comunidade indígena, onde cada etnia toma a frente desses trabalhos pedagógicos transformando sua cultura num processo educacional.

Figura 01: Internato Utiariti



Fonte: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/paresi/2033>>. Acesso em 17 jul. 2012 .

A figura 01 mostra as crianças, jovens e adultos indígenas uniformizados - apesar de podermos observar que a sala é feita de pau a pique e folhas de coqueiro -, ilustrando a doutrina e a rigidez com que eram ministradas as aulas e os ensinamentos religiosos.

Oliveira (2011, p. 39-40), prioriza nas análises feitas que, a educação Rikbaktsa é embasada e direcionada à sua cultura, fornecendo assim, “elementos positivos para uma relação com outras sociedades. Apesar da educação ser diferenciada, intercultural e bilíngue visando o processo histórico de sua etnia, o ensino da língua nativa na etnia Rikbaktsa acontece por meio de uma cartilha elaborada pelos próprios professores indígenas”.

Mas apesar de todo esse trabalho ainda ocorre uma defasagem no ensino, como na aldeia Babaçuzal, onde a escola ainda não é regularizada, os alunos dependem de ajuda de terceiros para se manterem estudando, por meio de doações de materiais didáticos para o processo pedagógico.

Segundo o professor da escola indígena na comunidade Babaçuzal, o ano letivo começou em maio de 2012 e a única disciplina ministrada em sala de aula, é o português. O professor relata as inúmeras dificuldades que existem, dentre elas a falta de material didático. O único livro que trabalha com as crianças é enviado pela Prefeitura Municipal de Cotriguaçu junto com a Secretaria de Educação. A escola não é regularizada, trazendo dificuldades ao ensino das crianças na aldeia, provocando defasagem no aprendizado das crianças, porém ainda continua sendo uma extensão do município, e a sociedade Babaçuzal espera que até final desse ano seja legitimada.

Eles esperam que ainda esse ano saia a regularização da escola. O professor coloca que a partir de agosto de 2012 pretende lecionar nos períodos matutino e vespertino. Tal necessidade prende-se ao fato de os alunos apresentarem idades diferenciadas na mesma turma. Isso acarreta um problema didático-pedagógico por não conseguir contemplar todas as crianças ao mesmo tempo, com os conteúdos diferentes. A respeito das atividades lúdicas na aldeia, essas são trabalhadas de diferentes formas e do costume da comunidade Babaçuzal, com colagem de figuras e plantas, jogo com bola e mostrando além de sua cultura própria, os animais que habitam a extensa terra indígena do Escondido.

O lúdico vem tomando espaço nas salas de aula na atualidade, com meios de ensinar diferenciado, sendo que com isso há um maior incentivo às crianças e aos jovens para se interessarem mais nas aulas. Na aldeia o professor aprimora meios que possa utilizar como a fauna e a flora, pois não tem material didático suficiente para montar jogos para os alunos. O jogo na comunidade é a atividade mais trabalhada pelo docente, pois a aldeia tem um campo de futebol e quadra de vôlei de areia.

2 Geografia cultural entre a terra indígena do escondido: a percepção da paisagem como recurso didático para a aprendizagem da disciplina de geografia

A geografia cultural teve seu início na Alemanha como um subcampo da ciência geográfica, voltando à análise da dimensão espacial da cultura. Wagner e Mikesell (2003, p.50) colocam que, a análise elaborada pelo geógrafo cultural, deverá levar em consideração que qualquer “[...] sinal da ação humana numa paisagem implica uma cultura, demanda uma

história e exige uma interpretação ecológica;[...}. A geografia cultural é, em primeiro lugar e sempre, geográfica”.

A visão do geógrafo cultural é ratificada nos conceitos de Claval (*apud* RODRIGUES (2010, p.11) quando coloca que a cultura dentro da geografia cultural é a soma dos

comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas, e em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra [...]. Eles têm em comum um estoque de técnicas de produção e de procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e a reprodução do grupo. Eles aderem aos mesmos valores, justificados por uma filosofia, uma ideologia ou uma religião compartilhadas.

O ser humano é classificador em sua essência. A necessidade de criar categorias é fundamental para que ele possa estabelecer uma ordem de interpretação do mundo real. Uma dessas categorias, junto ao tempo, ao gênero e ao grau, é o espaço. De acordo com Moraes (1994,p.16), o espaço como categoria, além de ser “destituído de sua existência empírica, seria um dado de toda forma de conhecimento, não podendo qualificar a especificidade da geografia”. O autor conclui sua reflexão sobre o espaço alegando que uma análise sistêmica sobre ele seria improfícua, pois “o espaço poder ser específico do real, com características e com dinâmica própria” (MORAES, C.1994,p.17).

Ressaltamos aqui que para cada comunidade indígena esse espaço é consagrado e utilizado de maneira única. Cada acidente geográfico constituinte de uma paisagem tem sua particularidade e suas manifestações culturais.

As manifestações culturais sempre acontecem num espaço geográfico que de acordo com Santos (1996, p.26), é “um conjunto indissociável de que participam de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento”. Santos (1996, p.71) relata, que “o espaço é resultado da ação dos homens sobre o próprio espaço, intermediados pelos objetos, naturais e artificiais.”

O espaço geográfico está presente em todos os lugares, assim, cada lugar é uma construção no espaço, sendo consequência da história e ação do homem no meio. E conforme Haesbaert (2009, p.138) o lugar “além de envolver características mais subjetivas, na relação homens com seu espaço, em geral, implica também processos de identificação, relações de identidade”, ou seja, há lugares de peculiaridades do homem que possuem objetos distintos que possibilitam ser transformados pela ação antrópica. Nessa perspectiva o espaço se torna lugar após ser modificado e ganhar determinado valor. Desse modo, cada lugar é próprio.

Espaço geográfico, lugar são emoldurados por uma paisagem geográfica que contribui para a criação de mitos dentro da cosmogonia do Povo Rikbatksa. Entretanto, atualmente, a percepção dessa paisagem geográfica, como geradora de mitos e manutenção da cultura está se perdendo e se prendendo num contexto didático da sociedade envolvente e não numa paisagem que envolve a própria comunidade. Temos que paisagem geográfica, no conceito de Bertrand (1972, p.15) “é numa determinada porção de espaço, o resultado da combinação dinâmica, portanto, instável de elementos físicos, biológicos e antrópicos que, reagindo dialeticamente uns sobre os outros, fazem da paisagem um conjunto único e indissociável em perfeita evolução”.

Buscamos em Tuan (1980, p.4) o conceito dado à percepção da paisagem que é a

Resposta dos sentidos aos estímulos externos, como a atividade proposital, na qual certos fenômenos são claramente registrados, [...]. Muito do que percebemos tem valor para nós, para a sobrevivência biológica, e para propiciar algumas satisfações que estão enraizadas na cultura.

A partir desse conceito, podemos dizer que a paisagem geográfica é toda aquela combinação mutável que reage dialeticamente com o espaço e é percebida pelos sentidos. Toda paisagem geográfica nos traz subsídios para a composição do sagrado. A relação estabelecida entre espaço/paisagem/religião é focada nos estudos da Geografia Cultural, pois, é nela que se concentra o estudo da “interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo e a situação espacial entre diferentes culturas” (ROSENDAHL, 2002, p.14).

A paisagem geográfica em que está situada a escola na aldeia Babaçuzal é de floresta amazônica intocada pelos não-índios, com presença de um rio principal, afluentes e inúmeros igarapés, um relevo suave que permite o aprendizado lúdico a partir do seu próprio dia-a-dia. Dada adequadamente a percepção da paisagem aos alunos e ao professor o ensinamento da geografia será rico e comparativo à sociedade envolvente. Mostrando como os elementos geográficos promovem o sagrado dentro dessa comunidade. Um sagrado sem a concepção do não-índio, que diferencia e separa o imanente do transcendente, para que possam ter uma visão mais clarificada do que é religião, separada do cotidiano.

3 Religião e Magia: um encontro na Sociedade Babaçuzal

Religião, para Clifford Geertz (1978, p. 67), é um sistema cultural que se caracteriza como um:

(1) sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem da existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Atualmente a religião tornou-se global e disponível como fonte de declaração da identidade coletiva. Deixou de ser o epicentro da distribuição simbólica e passou, para inúmeras pessoas, a uma nova fase de expressão do sentir e manifestar a fé. (Novaes, 2006). A mobilidade religiosa é uma constante em nossos dias, acentuou-se com a globalização recente, que contribuiu para a criação de um contexto onde convergem “novas” e “velhas” tradições, as quais ampliam os espaços sincréticos.

Os povos indígenas tiveram sua crença, seus mitos, sua magia e sua religião modificados pelos conflitos históricos, trazendo uma transformação em sua cultura. Dentro da aldeia Babaçuzala mobilidade religiosa também se faz presente, uma vez que o índio pode professar a fé que mais lhe agrada, contudo, todos sem exceção, praticam os rituais e cerimônias intermediadas pelo pajé.

Entretanto, Pereira (2001, p. 11) coloca que essa transformação ainda não chegou a todos os lugares. “Assim, ainda é possível encontrar lugares que preservam suas raízes culturais quase intactas, quase inalteradas através dos séculos, apesar de tudo. Há, na Amazônia, regiões onde o progresso não penetrou de todo, [...]. São regiões cada vez mais reduzidas [...]”.

Segundo os estudos feito por Pereira (2001,p.11) dentro da floresta

à beira dos inúmeros lagos, rios, igarapés, furos, [...], etc., ainda existem aqueles que acreditam nos deuses e demônios, nas histórias que falam de estranhas e incríveis metamorfoses de gente em bicho, histórias que falam de pessoas que possuem o poder de invocar os caruanas, que são as entidades protetoras e auxiliadoras dos pajés e feiticeiros [...]; enfim, lá nesses recantos esquecidos pelo consumismo, ainda é possível conversar com aqueles que acreditam no sobrenatural.

A interatividade espaço-religiosa é analisada sob a ótica do impacto das práticas religiosas na paisagem geográfica local e os desdobramentos que derivam dele no campo

social, para a demarcação do espaço sagrado e do espaço profano. Nas comunidades indígenas não temos a delimitação desses espaço quando se trata dos rituais da tradição, pois o sagrado se manifesta na paisagem. É no espaço sagrado que ocorrem as manifestações hierofânicas, as quais, segundo Eliade (2001), representam algo do sagrado que é revelado. É ainda, para ele, o espaço sagrado aquele que dá ordem ao caos, o próprio *axismundi* do *homo religiousus*.

Religião e magia se fundem na Aldeia Babaçuzal. Segundo Lopes (2008), num recorte antropológico, ao fazermos uma análise temporal dos estudos sobre magia e religião, vemos que a magia está ligada à religião, à arte ou até mesmo à ciência, no que diz respeito à manipulação das forças ocultas da natureza. Para muitos povos, esses três aspectos eram complementares. Entretanto, os primeiros trabalhos realizados sobre magia resvalaram numa linha evolutiva.

À magia foi conferido um caráter primitivo, pré-lógico em detrimento à religião e cujo ápice de uma sociedade evoluída, complexa seria a ciência. De acordo com essa concepção, a religião foi considerada uma etapa superior que se manifestou em função da decadência do processo mágico.

Partindo da argumentação acima, houve a necessidade de se parametrizar a religião de uma comunidade indígena à sociedade envolvente. Principalmente, porque ainda em muitas delas o pajé ou xamã faz - além da intermediação do sagrado-, a ponte com as diversas religiões institucionais que se apresentam espalhadas na região amazônica.

Laraia (2005,p.8) explica que a palavra xamã é originária de um

povo siberiano, os tungus. Eliade restringiu o uso do termo aos especialistas do religioso que acreditam que através do estado de transe podem entrar em contato com seres sobrenaturais, sejam eles as almas dos seus antepassados ou diferentes tipos de espíritos.

Por isso, a maioria dos líderes espirituais indígenas são designados xamãs. Em tupi-guarani xamã significa pai, como pajé.

Guerriero (2003), num olhar observador diz que,

não há quem não constate a presença da magia nos dias atuais. Contrariando as expectativas de muitos céticos e também de cientistas, a magia não desapareceu ou restou inútil. Pelo contrário, é cada vez mais fácil visualizar praticas de mágicas nos grandes centros urbanos.

Nesse mundo complexo, a religião se transformou, globalizou e se magicizou. Guerriero (2003), estudioso dos Novos Movimentos Religiosos, diz que há uma bricolagem

no campo religioso com todas as religiões que já existiram ao longo da história. E essa bricolagem também se apropriou da magia xâmica.

A crença do xamã relata que o líder escolhido lidera com os espíritos seus rituais, magias e cerimônias com o xamanismo, com cânticos, danças e utilizam também os instrumentos musicais que são confeccionados por eles. Cada entidade indígena escolhe seu xamã, podendo ser do sexo masculino como feminino, observando seus conhecimentos diversos, dentre eles o da natureza que conduz a um afloramento de sabedoria, harmonia e de ensinamentos a seu povo.

Ressaltamos que a definição de magia foi pautada a partir das crenças das crenças em forças sobrenaturais legisladas pelas práticas, ritos e cerimônias. Apesar de impessoal, repetitiva e manipulável, ela precisa ser avalizada pelo grupo social. Sem a sociedade como avalista desse ato, ele não atinge o que Levi-Strauss definiu como eficácia simbólica em sua obra *Pensamento selvagem* (1970).

A magia existe se a crença nela também existir. Isso significa que acreditar ser possível o contato entre os agentes sobrenaturais e o facilitador é decisivo para a eficácia de um rito mágico. Numa relação dialética, a credibilidade na magia se dá por meio dessa figura, que irá manipular os artefatos sagrados e coordenar o ato mágico. Habilidade e conhecimento são imprescindíveis. E, quanto maior o mistério por parte do mago, maior será seu poder de encantamento diante da sociedade.

O ritual mágico deve ter a credibilidade na resposta e na justiça. Caso o resultado não seja o esperado, não será por falha do ato mágico, mas por influência de elementos externos. Logo, a magia não cai em descrédito e mantém a crença no sistema, por que é sempre avalizada pelo coletivo.

No Brasil nas diversas aldeias, o pajé é o xamã da sua tribo. E na aldeia Babaçuzal não é diferente: o pajé é o xamã e conta histórias surpreendentes dos rituais e cerimônias feitos na aldeia. Sendo ele respeitado por todos até pelos não-índios, o pajé relata que, faz com que as novas gerações sigam os ensinamentos ancestrais, com trabalhos artesanais, com o cultivo de ervas medicinais que são usadas em rituais e magias, tanto servindo para cura como para outras atividades feitas na aldeia. O xamã é uma pessoa bem reclusa. Em sua moradia só entra quem for convidado e, depois que o indivíduo entra, ocorre uma limpeza de ambiente, pois ali é onde passa a maior parte de seu tempo, fazendo seus trabalhos tanto materiais como espirituais.

Ele, o xamã, estabelece uma ligação com o outro lado da vida, onde resgata seus deuses, espíritos de ancestrais mortos que se encontram nas plantas e nos animais.

Castro (*apud* PINTO, 2008, p. 7), afirma que os índios através do xamã acreditam que

os animais são gente, ou se vêm como pessoas. [...] normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs [...] "espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais.

Relembramos que na aldeia Babaçuzal as tradições seguem seu curso histórico. Entretanto lá os índios tem sua vontade própria para professar qualquer fé vinda da sociedade envolvente católica, evangélica, dentre outras. Não há interdito para qualquer prática religiosa, mas os anciãos deixam bem claro que ao seguirem outra fé não serão excluídos das práticas mágicas e ritualísticas da tribo.

Os mitos são narrados pelo cacique ou pelos anciãos, que na T.I do Escondido são poucos vivendo, permitindo assim um aprendizado para que os mais jovens não se desprendam da sabedoria e da tradição do Povo Rikbaktsa.

Atualmente os anciões sentem falta do modo de vida que viviam seus antepassados a séculos atrás, mas com a modernidade eles acabam se adaptando aos aparelhos como eletrodomésticos, meios de comunicação (celular, telefone, rádio e internet). Apesar disso, encontram dificuldades no decorrer de suas caminhadas e lutas para se manter firmes com seus costumes, línguas, crenças e tradições.

Conclusão

No decorrer desse artigo procuramos refletir sobre a importância da educação indígena, seu modo de vida e religião, podendo observar que barreiras todos nós encontramos, e esses índios tem uma alegria em seu semblante, apesar das dificuldades encontradas por eles em se adaptarem no ensino formal não-índio. A educação indígena para ter um ensino mais eficiente tem que se aperfeiçoar em novas didáticas com aulas dinâmicas, trazendo conhecimentos da geografia local, conhecimentos esses que são encontrados com facilidade nas redondezas na Terra Indígena do Escondido. Buscando assim manter um ensino na lógica Rikbaktsa em extensão à lógica não-índia. A Geografia mostrada nos livros didáticos, que são poucos e nada condizentes com o cotidiano da aldeia, poderia identificar didáticas a partir do seu território vivido, o que possibilitaria numa visão inter e transdisciplinar a melhoria do ensino local. A geografia poderia mostrar as questões físicas e humanas intrínsecas ao seu

cotidiano e à sua cosmogonia através do envolvimento dos alunos num novo olhar focado para a sua aldeia e manutenção de suas práticas ritualísticas.

O convívio com os Rikbaktsa da aldeia Babaçuzal, numa análise feita em um primeiro momento, nos apresenta que suas crenças e mitos são muito valorizados há séculos. Uma atenção, respeito com o não-índio, que traz uma segurança no primeiro contato feito com eles. Sabendo que os primeiros contatos com esses povos indígenas foram feitos pelas missões jesuítas há décadas, quando suas doutrinas religiosas interferiram também na educação e na fala desses povos, casusando inúmeras intervenções devido ensinarem só o português em detrimento à língua-mãe.

Na comunidade babaçuzal, os rikbaktsas congregam-se em seus rituais, magias e para eles o seu Deus Supremo são seus ancestrais mortos, que reencarnam em animais ou plantas e assim, acreditam que com seus cantos, danças, comidas, podem obter a cura, dentre outros rituais. O xamã - um ancião determinado - mostrou que na vida, apesar das dificuldades do dia-a-dia, podemos criar meios novos de viver, conviver e ressignificar as tradições.

Pretendemos ao longo do ano implementar o projeto Geografia na Aldeia Babaçuzal apontando a diversidade dos recursos *in loco* trazem para a dinamização do processo de aprendizagem junto à comunidade indígena/sociedade envolvente várias disciplinas afins.

REFERÊNCIAS

ASSAMANN, Hugo. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

BERTRAND, G. *Paisagem e Geografia Física Global: Esboço Metodológico*. São Paulo: IGEO USP, 1972.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUERRIERO, Silas. *A Magia existe?* São Paulo: Paulus, 2003.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios Alternativos*. 2. ed. São Paulo: Contexto. 2009.

KAINGÁNG, Azelene. *Um Olhar Indígena: sobre a Declaração das Nações Unidas*. Uma publicação do projeto: Protagonismo dos Povos indígenas brasileiros por meio dos instrumentos internacionais de promoção e proteção dos direitos humanos. s/l: s/e. 2008.

LARAIA, Roque de Barros. *As religiões Indígenas: o caso tupi-guarani*. Revista USP. n.67, setembro/novembro 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/laraia.pdf>> . Acesso em: 17/07/2012. p.6-13.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia Editora Nacional e EDUSP, 1970.

LOPES, M.S. *Sob a Sombra do Carvalho: a espacialização do imaginário neodruidico na metrópole paulistana*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Ciências da Religião, PUCSP.2008.

MORAES, Antonio Carlos Roberto. *Geografia: Pequena História Crítica*. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

NOVAES, Regina Célia Reyes (org.). *Política Nacional de Juventude: diretrizes e perspectivas*. São Paulo: Conselho Nacional de Juventude; Fundação Friedrich Ebert, 2006. 140 pp.

OLIVEIRA, M. T. *Educação Rikbaktsa no cotidiano urbano juinense: uma ponte para a valorização da diversidade*. Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura em Letras, AJES/MT, 2011.

REZENDE, J. S. Tuyuka. *Repassando a Educação Indígena– Iauaretê*, 2004.

PEREIRA, Franz Kreüther, *Painel de Lendas e Mitos da Amazônia*, (2001). Disponível em http://vbookstore.uol.com.br/nacional/misc/painel_de_lendas.PDF. Acesso em: 17 jul, 2012.

PINTO, Davi Souza de Paula. *Fundamentos E Elementos Caracterizantes Da Religião Indígena*. Belo Horizonte MG, 2008. (Mimeo)

RODRIGUES, Enedina dos Anjos. *A territorialidade da igreja Presbiteriana do Brasil em Castanheira: Uma questão familiar*. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Geografia.. AJES/Juína- MT, 2010.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 4.ed. São Paulo: Editora Hucitec. 1996.

SOUZA, Álvaro José de. *Geografia linguística: dominação e liberdade*. In _____. *Repensando à Geografia*. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 1991.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo/Rio de Janeiro. Difel, 1980.

VILLARES, Luiz Fernando. *Direito e Povos Indígenas*. Curitiba: Jarua Editora, 2009.

WAGNER, Philip L. e MIKESELL, Marvin W. Os Temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 27-62.

JACKSON DO PANDEIRO: FONTE PARA O COMBATE À INTOLERÂNCIA ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Daniel de Oliveira**

Resumo

Este artigo apresenta o desenvolvimento da pesquisa ora desenvolvida no Programa de Iniciação Científica – PIBIC- Afna modalidade de inclusão social da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, campus III cujo objetivo geral é analisar a representação das religiões afro-brasileiras tomando como fonte as letras de músicas interpretadas por Jackson do Pandeiro. Uma das justificativas do projeto é o reconhecimento da importância da linguagem musical para o processo da comunicação, sobretudo na sala de aula e proporcionar elementos para o exercício de desmonte do fenômeno da intolerância religiosa. Também se constitui como justificativa a singularidade de Jackson do Pandeiro no cenário artístico-musical e a pouca exploração analítica da sua ligação com as religiões afro-brasileiras. Inicialmente fizemos a audição de aproximadamente 230 letras e em seguida, iniciamos a identificação dos elementos e os classificamos nas modalidades das referidas religiões. A partir dessa identificação partimos para a contextualização histórico-social das modalidades religiosas que apontam para a emergência da industrialização e da urbanização no Brasil e da modernização na Paraíba. As conclusões que estamos chegando apontam a estreita relação de Jackson do Pandeiro com as religiões afro-brasileiras. Esta relação é evidenciada nas músicas que atravessam a linha do tempo e são cantadas, dançadas e festejadas por muitas pessoas e, que podem ser importantes instrumentos para a desconstrução do preconceito, discriminação e intolerância religiosa.

Palavras – chave: Jackson do Pandeiro, religiões afro-brasileiras, cenário religioso afro – paraibano, intolerância religiosa.

Introdução

Desde a chegada dos povos africanos no Brasil que eles vêm sofrendo os mais variados ataques. Mas, esses mesmos povos que foram e são bombardeados por essas discriminações, mantiveram as suas dimensões humanas e uma destas foi a religiosidade. Assim, cultivando as energias dos ancestrais e dos antepassados, eles romperam o sistema escravagista. Porém, as agressões não pararam com o ano de 1888: os ataques que nesse sistema eram ideológicos e físicos passaram a se camuflar só na ideologia. A religião é um símbolo da resistência na história do povo negro no período escravista e pós-escravista. Como até hoje é uma das principais armas contra as atitudes mesquinhas e preconcebidas.

* Graduando do curso de História pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. Bolsista do Programa de Iniciação Científica – PIBIC-AF – CNPq/UEPB sob a orientação da Prof^a Dra. Ivonildes da Silva Fonseca. e-mail: danielcaicarapb@hotmail.com.

As religiões afro-brasileiras fizeram e fazem parte da história do povo brasileiro e nessa perspectiva as mesmas sofreram e sofrem diversas agressões de pessoas que não asre(conhecem) e por isso as deturpam. Logo, abrir uma discussão em torno da importância dessas religiões no cenário brasileiro, é fundamental, sobretudo, por tomarem parte na cultura brasileira.

Um personagem que compôs e cantou muitas canções demonstrando o valor cultural das religiões afro-brasileiras foi Jackson do Pandeiro, artista que é um ícone para a música brasileira. Jackson do Pandeiro deu uma enorme contribuição para a conjuntura da música popular brasileira, sendo prestigiado/lembrado até hoje por diversos cantores como: Alceu Valença, Gilberto Gil, Fagner, Lenine, Zé Ramalho. Ou seja, o seu legado como um dos fundadores de um dos ritmos brasileiros é digno de reconhecimento social. Jackson gravou diversas músicas contendo os mais diversificados temas, e que podem ser trabalhados na sala de aula. Dentre a variedade de temas que o autor cantou, está a religião. Tal qual um dos muitos adeptos das crenças afro-brasileiras, ele utilizou canções para homenagear os/as orixás, caboclos, pretos velhos, etc.

Essas canções trazem abordagens positivas sobre as formas de dialogar com o 'divino'. Logo, demonstram representações que afirmam a importância cultural dessas religiões para o Brasil. Portanto, concordamos com Sêga, quando estudando as obras de Émile Durkheim, Denise Jodolet e Serge Moscovici, descreve que

as representações sociais se apresentam como uma maneira de interpretar e pensar a realidade cotidiana, uma forma de conhecimento da atividade mental desenvolvida pelos indivíduos e pelos grupos para fixar suas posições em relação a situações, eventos, objetos e comunicações que lhes concernem (SÊGA, 2000, p.1).

Por isso, refletir sobre as religiões afro-brasileiras mediante o conceito de representação possibilita entender o processo desenvolvido pelos indivíduos adeptos das mesmas para a obtenção de espaço social de respeito do qual ainda carecem.

Na perspectiva das representações e analisando as composições interpretadas por Jackson do Pandeiro articulada com a sua biografia percebemos que as religiões afro-brasileiras tiveram importância ímpar na vida desse artista, o que permite alargar o nosso olhar para muitas pessoas brasileiras. Muitas passagens do seu cotidiano deixam à mostra a relação intrínseca com os caboclos e os preto velhos. Portanto, com os seus exemplos ficam visíveis a enorme ligação com as religiões afro-brasileiras como demonstram muitas músicas saídas do seu trabalho de inspiração e cantadas por ele.

Neste trabalho enfatizamos como essas religiões em pleno século XXI, vêm sofrendo os mais diferentes ataques, dentre os quais o rótulo dado por muitos preconceituosos, intolerantes e discriminadores como religiões “demoníacas” e “satânicas”, fato que demonstra a reprodução dos estereótipos negativos. Há também as calúnias que são disseminadas, inclusive na internet através de livros e redes sociais (blogs, Orkut, etc.).

O uso da música como recurso metodológico é muito importante para a sala de aula por ser um importante instrumento na construção e desconstrução de identidades, para fortalecer ou enfraquecer estereótipos e nesse sentido, as canções de Jackson do Pandeiro podem ser usadas de forma articulada, transversalizada aos conteúdos nas disciplinas.

A título de ilustração, analisaremos cinco canções que trazem representações do campo religioso afro-brasileiro que por sua vez, denotam letras que qualificam o referido campo e, aliada à biografia do cantor, elevam a dimensão humana da religiosidade.

1 Contextualização histórico-social das religiões afro-brasileiras no repertório musical de Jackson do Pandeiro.

Quando os negros africanos foram traficados da África para o Brasil (do século XVI em diante), eles trouxeram para essa ‘nova’ terra o(s) seu(s) lugar(es) de sujeito(s), fazedores de história, que pode(m) ser bem demonstrado(s) na musicalidade, no vocabulário, na melodia no falar, nos figurinos, na alimentação, na religiosidade e demais atividades humanas já praticadas em seus lugares de origem.

As pessoas negras que brutalmente foram retiradas de suas terras no continente africano, eram de distintas nações, reinos, tribos, comunidade etc. Uma divisão geopolítica¹ totalmente complexa e que diferente dessa divisão que se tem na atualidade. Podemos então visualizar que esses ‘roubados’, pertenciam a línguas heterogêneas e tinham culturas não homogêneas. E assim, podemos perceber que essas pessoas africanas que foram comercializadas e transportadas para o Brasil, carregaram consigo experiências e histórias de vidas muito complexas, e que essa complexidade contribuiu na adaptação deles, numa terra que em um primeiro momento irá se apresentar intensamente hostil.

¹ Quando falamos das divisões geopolíticas do continente africano, estamos nos referindo a uma divisão totalmente diferente da que conhecemos hoje. Isto é, limites que nos remetem ao século XVI e não estes que observamos em linhas retas, que foram construídas visando apenas as características econômicas. Uma divisão de territórios demarcados pelas relações culturais e étnicas. Logo, contrariando a linearidade a que os países do continente africano foram submetidos.

Através do tráfico, reis, rainhas, príncipes, princesas e etc. saíram de seus aposentos reais do continente africano para o Brasil, se deparando com outro habitat que não era o seu.

Foi aqui, na chegada a essa terra, que os negros africanos tiveram que remodelar, recriar, ressignificar toda uma bagagem econômico-cultural que traziam da África, porque o lugar onde eles agora estavam inseridos iria cobrar deles: ou eles se metamorfoseavam neste novo lugar, ou teriam que padecer. Como eles tinham muitas experiências, utilizaram esses conhecimentos para viver sobre esta terra. Temos, como exemplo, o conhecimento da produção do açúcar, através do ciclo da cana-de-açúcar, que exigia um saber tecnológico muito avançado para o momento vivenciado por eles nessa época.

Além desse exemplo nós temos também os orixás que foram trazidos do continente africano para o Brasil. Orixás que os negros trouxeram para o Brasil, que eram divindades que foram redesenhados e repensados nas terras brasileiras, tendo em vista, que cada orixá era cultuado em diferentes reinos, tribos, comunidade e etc. Logo, quem cultuava a Ogum, não adorava Iemanjá; quem cultuava Xangô não prestava culto a Oxalá e sucessivamente. Entretanto, o tráfico para o Brasil, criou outra dinâmica.

Esses negros que eram dos mais variados lugares e cultuavam os seus respectivos orixás, tiveram que experimentar em sua chegada o contato com o culto dos outros orixás. Pois, cada negro traficado cultuava um orixá diferente, mas foi forçado a conviver com diferentes etnias, obrigando a contatos com outros negros que cultuavam outros distintos orixás. E, é assim, que os negros no Brasil começaram a prestar culto ao panteão dos orixás. Orixás esses, que eram cultuados pelos irmãos negros da senzala e assim todos começaram a cultuar juntos.

É partir daí, desse lugar social, que os negros africanos e brasileiros começaram a fazer cultos ao orixá do companheiro da senzala. Que seria algo um pouco parecido com o Candomblé que conhecemos hoje, porém com as suas particularidades/singularidades e suas continuidades.

Diz Magnani (1991, p.17): “mas ainda se também não é possível a existência de um grupo de iniciados dedicados exclusivamente a ele e cada orixá individualmente, os novos lugares de culto, no Brasil, renderão homenagem a vários deles, de forma coletiva”.

Todavia, o importante é salientarmos a origem desse contato que os negros brasileiros tiveram com o orixá do ‘outro’; que foi uma forma de se adaptar e a cultuar o orixá do próximo, sem renegar o seu. Encontramos através dessas relações a origem possível do candomblé.

As religiões afro-brasileiras têm assim uma história de resistência, porque foram e são tratadas com desrespeito e intolerância no decorrer dos séculos. Contudo, foi resistindo às tentativas de exterminá-la, que em dias atuais elas marcam presença nos vários estados brasileiros.

Entretanto, foi com o passar dos tempos que os negros vivendo no Brasil foram se organizando politicamente e criando as suas formas de cultuar seus ancestrais e os seus antepassados; e mais tardiamente criaram instituições com fins de combater o preconceito e o racismo. Para corroborar, surgiram cantores e escritores, a exemplo, de Jackson do Pandeiro e Jorge Amado, dentre outros, que através de seus talentos, produziram obras pertinentes às suas áreas. Essas contribuições ganharam concretude nas músicas, como é o caso de Jackson do Pandeiro, que descrevem Moura e Vicente:

Embora não fosse propriamente um filho-de-santo, Jackson atuaria, até a década de 1970, como uma espécie de embaixador artístico da religião, sempre reservando um lugar em seus discos para incluir alguma música que fizesse menção direta ou lembrasse o universo dos orixás (MOURA; VICENTE, 2001, p. 224-225).

Ou através dos livros como os do escritor Jorge Amado. O interessante é enxergamos as contribuições que ambos dão, junto com outra roupagem para a religiosidade dos afro-brasileiros.

Com a organização do Candomblé na metade do século XIX, na Bahia, e logo em seguida a formação da Umbanda no seio do Rio de Janeiro, no início do século XX, em particular nas décadas de 1920 e 1930, fruto das relações de cunho social-econômica-cultural dos seus moradores, os adeptos dessas religiões tiveram mais segurança contra a polícia e os intolerantes que repudiavam essas expressões religiosas por terem uma formação religiosa mesquinha e fundada no desrespeito a todos que não trilharem o seu caminho de salvação.

A história da Umbanda está entrelaçada diretamente com a urbanização e a industrializaçãoda cidade do Rio de Janeiro. Como diz Ortiz (1999, p.15): “Constataremos assim que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma cidade urbano-industrial”. Isto é, foi a partir do final do século XIX com o ciclo do café que a cidade carioca de ritmo rural começou a se encaixar no rumo de uma cidadela urbana-industrial, seguindo o modelo típico francês de progresso/modernidade/evolução. Todas essas transformações de cunho sócio/espacial vieram acarretar metamorfoses marcantes na vida dos moradores desta cidade que até então estavam vivenciando uma rotina pacata.

Como já foi dito, muitos artistas manifestaram apoio às religiões afro-brasileiras por motivos de serem seguidores dessa religiosidade, ou pelo simples fato de trabalhar em prol do respeito dela como as demais religiões cristãs. Um exemplo de artista que cantou músicas que continham letras que dava uma representação fidedigna dessas religiões foi Jackson do Pandeiro. Respalhando que esse cantor, compositor e intérprete, têm as aparências fenotípicas e culturais dos negros africanos e brasileiros que o antecederam na sua cidade natal - Alagoa Grande-PB. No tocante ao aspecto do fenótipo a sua cor de pele negra não nega que ele vem de uma linhagem de descendentes dos povos guerreiros, que foram escravizados aqui no Brasil. Para o lado cultural, a sua prática das religiões afro-brasileiras.

Para chegarmos a essa compreensão, fizemos a audição de 249 músicas de um conjunto que ultrapassa as “mais de 417 músicas gravadas” (A UNIÃO, 2009, p.1) e nessa atividade selecionamos as que expressavam elementos religiosos. Identificamos que várias composições eram representações da religiosidade e da própria memória que o rei do ritmo, Jackson do Pandeiro tinha de seu lugar social. Ou seja, são composições que retratam as representações da sua religiosidade. Para uma compreensão mais ampla e acessível, vamos fazer uma cronologia da vida de Jackson do Pandeiro enfocando a sua religiosidade, e como essa relação de lidar com o divino influenciou diretamente as suas composições.

1.1 Dados biográficos de Jackson do Pandeiro.

O cantor, intérprete e compositor José Gomes Filho, o Jackson do Pandeiro, nasceu no dia 31 de Agosto de 1919, na cidade de Alagoa Grande, cerca de 111 km da capital João Pessoa-PB. Essa cidade está situada na microrregião do Brejo paraibano e na mesorregião do Agreste paraibano. Como descreve o Jornal A União “localizada no Brejo da Paraíba, assim como o resto do Estado, Alagoa Grande testemunhou a escravidão dos negros. Até hoje o tempo conserva casarões que simbolizavam a grandeza econômica nessa época” (A UNIÃO, 2009, p.1).

Assim, o José G. Filho, foi o filhoprimogênito do casal José Gomes e Flora Maria da Conceição (a Flora Mourão, como era conhecida). Nesse clã, observamos que mesmo que o pai José Gomes fosse negro e “filho de negro com índia (ou índio com negra)” (MOURA E VICENTE, 2001, p.33), e que supostamente seria seguidor dos batuques e do ritmo das religiosidades afro-brasileiras, não encontramos em nossa pesquisa registro historiográfico, sociológico, antropológico ou algo parecido que nos pudesse-se ajudar a responder essa lacuna. Porém, no livro de Fernando Moura e Antonio Vicente: *O rei do ritmo*, encontramos

vestígios que falam sobre o passado cultural da mãe dele, a Flora Mourão. E, que esses subsídios nos remetem a interpretar que a Flora Mourão era seguidora de uma religiosidade afro-brasileira ou já havia tido algum contato com essa religiosidade. Tendo em vista que ela, a Flora Mourão, “seria a segunda geração de descendentes diretos de brasileiro com portuguesa (ou brasileira com português)” (MOURA; VICENTE, 2001, p.33), e que ela “desde cedo voltara-se para as rudimentares batidas e danças das rodas de coco do interior de Pernambuco, comuns no litoral nordestino e na zona canavieira entre a Bahia e o Rio Grande do Norte” (MOURA; VICENTE, 2001, p.33). Lembrando que, o coco é dança/ritmo presente inclusive nos rituais religiosos dos nativos do Nordeste brasileiro, pois como confirma o próprio Jackson do Pandeiro: “um dia, em Pernambuco, fui ver um xangô e não é que quando cheguei e fui ouvindo o batuque, eu disse, cá comigo: ‘ôxente, isso é um coco’. E era. Mas um coco com agogô, com atabaques...” (MOURA; VICENTE, 2001, p.223) Assim, isso nos faz ter essa compreensão do mundo religioso/rítmico que a cantora de coco Flora Mourão vivia. E deixou de herança para os seus filhos.

A respeito de Jackson do Pandeiro, ele apresentava as características fenotípicas e culturais de seus pais, e em particular o fenótipo de seu genitor, como demonstram Moura e Vicente (2001, p.33), “descendente de índio, com cabelo comprido, useiro e vezeiro em tomar banho nu nos açudes, com uma imbira amarrada na cintura, Jackson quando criança era personificação de um curumim”. E os dotes que recebera de sua mãe, como é relevante nas descrições de Moura e Vicente “[...] o menino Jackson teve seu universo sonoro particular” (2001, p. 32) e acrescentado pelo Jornal a União,

Encontra em casa a professora que precisava para se aprofundar naquilo que mais gostava de fazer: cantar. Apesar de não ter estudo, Flora foi quem mais inspirou a carreira do jovem pandeirista. “Apaixonada pela música, ela tocava e dançava coco, um ritmo tipicamente nordestino” (A UNIÃO, 2009, p. 3-4).

Sendo assim, a musicalidade que Jackson do Pandeiro detinha evidencia a influencia familiar. O rei do ritmo nascera num berço artístico, que tinha como maestrina a sua mãe que tocava do coco à embolada. Assim, fica explicada a riqueza da musicalidade que ele ganhara de sua matriarca.

Na infância de Jackson do Pandeiro, ele experimentou as muitas aventuras de moleque e da religiosidade praticada por sua família. Era uma relação com a ancestralidade enorme. O que nos remete a pensar que ele tinha uma afinidade com as religiosidades afro-brasileiras. Para completar a nossa fala vejamos o que diz Jackson do Pandeiro citado pelos jornalistas

Moura e Vicente: “Eu sempre quis ter nascido na Paraíba, porque se não tivesse nascido por lá talvez as forças divinas não tivessem me dado o dom que me deram. O dom de tocar esse pandeiro, que me trouxe até cá” (MOURA; VICENTE, 2001, p.31). Essas forças divinas citadas por ele são a marca fundamental da sua ligação com o plano do mistério.

Logo, não é à toa que muitas das suas músicas gravadas contêm letras exaltando os orixás, os caboclos, os pretos-velhos, divindades e entidades que fazem parte da vida dele da infância à sua morte -que ocorreu em 10 de julho de 1982.

1.2 As representações das religiões afro-brasileiras nas letras/músicas de Jackson do Pandeiro

No auge de sua carreira na década de 1950, Jackson do Pandeiro compôs e lançou músicas como: O Galo Cantou (Copacabana, nº 5287, 1954), Pai Orixá (Copacabana, nº 5397, 1955), Babalaô (Copacabana, nº 5761, 1957), Casaca de Couro (Columbia, nº 3118, 1959) e tantas outras que tratam de temas da religiosidade afro-brasileira e de temas do cotidiano das pessoas comuns. Na perspectiva da religiosidade é importante frisar que durante a sua trajetória, ele não esqueceu ou renegou a sua religiosidade, pelo contrário, enfatizou a sua devoção com as religiões afro-brasileiras, conforme pode ser apreciada na passagem:

Ao longo de sua carreira, Jackson traduziria esse fascínio pelos orixás e celebrações realizadas em seus nomes com a gravação de dezessete músicas, entre batuques, sambas, cocos e maracatus, onde aproveita a criatividade de seus parceiros, inserindo suas próprias observações rítmicas, chegando ao requinte de enxertar ruídos pouco familiares aos não-iniciados, como longos assovios dos caboclos, produzidos pelo exalar da fumaça dos charutos, além dos grunhidos dos incorporados, aqueles secos “hummm, hummm!”, entre um e outro abraço forte. Ao ouvi-lo em “O Galo Cantou” (“Pai Ogum já mandou sacudir o despacho na encruzilhada...”), por exemplo, tem-se a impressão de que um preto velho está entre os músicos, dando passes de harmonia e afinação (MOURA; VICENTE, 2001, p.223).

Portanto, os dois autores nos ajudam a comprovar a afinidade que o pandeirista tinha com as religiões afro-brasileiras. Em diversos pontos do livro eles comentam a respeito das idas de Jackson do Pandeiro aos terreiros de Pernambuco, Rio de Janeiro, Minas Gerais e outras cidades para se relacionar com a sua ancestralidade e com os seus antepassados. Vale ressaltar que na primeira vez que ele entra num terreiro de Umbanda ele não vê essa religião como algo distante de si, mas como expressões que pertencem à sua cultura enquanto integrante do povo brasileiro.

Dentre as diversas influências que a cultura africana deixou na cultura brasileira podemos fazer menção para as comidas: vatapá, acarajé, canjica etc.; para a língua: samba, bunda, cochilar e etc.; nas religiões: os orixás, as formas de organização da celebração religiosa, as magias e etc.

Portanto, podemos identificar essas manifestações em diversas situações do povo brasileiro, tendo em vista que esse legado cultural que rompe os mais variados segmentos está presente e é vivenciado pelos/as brasileiros/as.

No Recife, como já colocamos, Jackson do Pandeiro observa:

O candomblé, por exemplo, e seus batuques afros deixavam-no fascinado. Estivera sempre na periferia da religião, mas até então não havia arriscado a cruzar os salões cheios de magia e ritmos. Começa a frequentar com assiduidade os terreiros espalhados por Recife, basicamente para ouvir o alarido ancestral de tambores e atabaques. Em um deles, conhece o sindicalista Edgar Ferreira. [...]. Além de passar a frequentar os terreiros de candomblé, começa a incluir em suas apresentações uns sambinhas do compositor quase desconhecido (MOURA; VICENTE, 2001, p.147).

A nova amizade entre Jackson do Pandeiro e Edgar Ferreira resultaria num batuque chamado de “Pai Orixá”. É importante frisar que essas idas e vindas do pandeirista ao Recife ocorreram na década de 1940 e o lançamento do disco que contém essa música foi no ano de 1955. O que demonstra a base duradoura na qual a amizade deles foi alicerçada.

Das 249 músicas que nós ouvimos e analisamos, em 11 encontramos a expressão explícita da religiosidade afro-brasileira. O que demonstra assim, essa a proximidade que o pandeirista tinha com essas expressões religiosas. Contudo, por questões de espaço, apresentaremos neste momento apenas cinco músicas e as suas respectivas letras. As músicas são as seguintes: *Dá licença*, *O Curandeiro*, *O galo cantou*, *Pisei Num Despacho* e *Treze de maio*, entretanto os jornalistas Moura e Vicente (2001, p.223) apontam que Jackson do Pandeiro teria gravado cerca de “dezessete músicas” que contemplam a temática religiosa.

A música *Dá Licença* tem a seguinte letra:

Dá licença aê, Dá licença aê/Licença o povo da praia, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/Ao povo da nascente, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/O povo da cachoeira, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/Licença o povo da mata, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/Licença o povo do rio, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/Ao povo da pedreira, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/Ao povo da encruzilhada, licença aê/Dá licença aê, Dá licença aê/. (JACKSON DO PANDEIRO, s/d).

Esta música intitulada *Dá Licença* traz a representação da abertura de um ritual umbandista e nessa há o pedido de licença à Natureza representada pelos elementos do mar,

dos rios e das cachoeiras, das matas, das rochas e das encruzilhadas. Referências que ultrapassam os quatro elementos que compõem a vida na terra. Por isso nós concordamos com Santiago quando ela fala que “[...] sendo na maioria Caboclos, fáceis de serem associados aos orixás pela identificação com os domínios da natureza - selva, cachoeira, água, pedreira [...]” (SANTIAGO, 2008, p.6).

Entretanto, faltou o fogo, ausência que possivelmente não foi esquecido, mas por questões do arranjo não apareceu na letra da música. Jackson do Pandeiro também pede licença aos “povos” da encruzilhada fazendo alusão a um ponto de encontro e de desencontro; de junção e de dissolução de energias. Um lugar onde ocorre um cruzamento entre duas retas, que podem ser: ruas e linhas férreas. Nestes lugares são depositados os sacrifícios praticados pelos crentes, que normalmente são os umbandistas. Estes sacrifícios são oferendas que demonstram a gratidão que o ‘cavalo’ tem com as suas entidades protetoras. Assim, esses locais são lugares de forças. Para uma compreensão maior, é relevante ver o que Moura e Vicente (2001, p.225) comentam sobre essa música:

[...] comporia o coco “Dá Licença”, [...], recheada pelas as divisões do intérprete por todo o trajeto, onde pede licença para passar com a sua gente pelos misteriosos caminhos da música afro-brasileira: “Dá licença, ê, ê, ê... Licença ao povo da praia, licença ê”. A fórmula do verso e da métrica se repete ao longo da canção, sendo apenas substituídas as origens desses povos: da cachoeira, da mata, do rio, da pedreira e, claro, da encruzilhada. Uma saudação ao “reino das flores”. Salve!.

O título *O Curandeiro*, é muito sugestivo, pois a figura do curandeiro no nordeste brasileiro é muito popular por se tratar de um personagem de “poderes/conhecimentos” que ajudam nas mazelas e nos sacrilégios das pessoas, inclusive as das classes de baixa renda do Nordeste. E nessa parte do país, especialmente na Paraíba, o curandeiro tem uma ligação muito forte com o culto do Catimbó-Jurema. Por eles terem esses saberes da medicina popular, que é um trabalho com plantas medicinais, gestos e palavras (algumas na forma de orações) e manipulação das forças sobrenaturais, são associados aos feiticeiros e aos bruxos. Essa associação é feita no sentido negativo que é, repassada para os/as juremeiros/as.

Entretanto, essa música traz a reverência às forças que habitam nas rochas, evidenciada na frase “Acende vela na pedreira”, em forma de agradecimento por resultado obtido junto aos ancestrais e antepassados.

Portanto, vamos ver a letra da música:

De cachimbo na boca/Sentado no toco/Ele faz milagre/Cura cego e cura louco/. Faz bananeira dar cacho a meia noite/ Faz mudo falar, um surdo escutar/Esse homem

não é de brincadeira/Quem quiser curar mironga/Acende vela na pedreira/
(JACKSON do PANDEIRO, 1970).

Logo, podemos perceber através de nossa análise, que o cachimbo é um importante elemento da cultura afro-brasileira. Esse instrumento utilizado para o consumo do fumo ou de ervas é uma herança cultural dos indígenas. Lembrando que o culto da jurema é uma cerimônia religiosa que herdamos dos nativos brasileiros, unicamente os que viveram na Paraíba. O uso do fumaça parte do ritual dos juremeiro. Assim, a autora Idalina Maria F. L. Santiago, citando Bastide em “Imagens do Nordeste Místico”,

afirma ser o Catimbó de origem índia, considerando como tradições indígenas, nesse culto, o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe e a idéia do mundo dos espíritos, no qual há casas e cidades. (BASTIDE apud , SANTIAGO 2009, p.9).

O que nos ajuda a ter uma compreensão maior dessa representatividade que Jackson canta: ‘De cachimbo na boca/’, o que é uma referência ao sacerdote das religiões afro-brasileiras, e em particular ao culto da Jurema. O cachimbo é um importante instrumento para o líder religioso da jurema, tendo em vista que este é o intermediário para fazer acontecer a defumação que serve para purificar o espaço físico, curar doenças, facilitar o contato com os espíritos e até mesmo com as cidades sagradas. O culto da jurema só se inicia com defumação, isto é, com bastante fumaça para se desenvolver o cerimonial, constituindo uma diferenciação para os candomblés, como vai descrita:

existe, ainda, a grande diferenciação entre as entidades do orixá e da jurema relacionada ao uso de bebidas alcoólicas e fumo. Enquanto as primeiras não permitem cigarros, cachimbos, charutos e bebidas durante as sessões rituais, as da jurema só se incorporam e trabalham mediante o uso de tais materiais - quanto mais fumaça mais firmeza para as entidades juremeiras (SANTIAGO, 2008, p. 6-8).

O uso do fumo como demonstra Santiago, faz parte do campo religioso do Catimbó-Jurema e, que esse Catimbó-Jurema pela relação sociocultural vai se mesclar com a umbanda, em particular na Paraíba. Portanto gerou outra dinâmica religiosa: um cruzamento do catimbó-jurema com a umbanda.

Na outra música selecionada “O Galo Cantou”, podemos afirmar que foi uma das que evidenciou a sua devoção e o gosto com os cultos afro-brasileiros. Então temos a seguinte letra:

Vem para roda iaiaia/ vem para roda ioioio/ bate o black moleque que já deu meia noite e o galo cantou/ O meu galo cantou/ Já é de madrugada/ Pai Ogum já mandou sacudir o despacho na encruzilhada/ Areiaareia beija o chão Saravá /tá formada o grisol e vai baixar na roda o rei orixá (2x)/ (JACKSON DO PANDEIRO,s/d).

Fazendo uma análise da estrofe podemos identificar que essa remete para o culto do orixá Ogum. Que o ‘despacho’ já pode ser ‘sacudido’ na ‘encruzilhada’ porque a meia noite já chegou. De muitos elementos que esta música concentra, identificamos o ‘black’ que é dado no tambor. Pois nos cultos africanos e afro-brasileiros estes instrumentos de percussão tem uma valorização enorme. Os tambores são instrumentos que estão ligados diretamente com as forças da natureza e não é qualquer um que pode manejá-los. Tem que ser homens com certo grau de energia e que estejam em harmonia com o seu guia. Os despachos na maioria dos casos são sacudidos nas horas chamadas “grandes² ou de forças”. Sendo que esses atos são ‘normais’ para os cultistas da cerimônia da umbanda e do candomblé. As oferendas consagradas aos seus guias de cabeça e é realizada com festa e muita comida entre os ritualistas.

Já na música, ‘*Pisei Num Despacho*’,

É desde o dia em que passei/numa esquina pisei num despacho/entro no samba meu corpo tá duro/bem que eu procuro a cabeça e não acho/meu samba meu verso não fazem sucesso/há sempre um, porém/vou a gafeira, fico a noite inteira/no fim não dou sorte com ninguém/é mais eu vou num canto, vou num pai de santo/pedir qualquer dia/ que me dê uns passos/uns banhos de ervas e uma guia/está aqui o endereço senhor que eu conheço/me deu há três dias/o mais velho é batata/diz tudo nas artes/é uma casa em Caxias (2x).

Na música “*Pisei num Despacho*”, encontramos a sua confiança nos guias para libertar de qualquer coisa que não esteja dando certo. O ‘despacho’ que ele pisou, provocou uma “serie de azar”, ele vai resolver essa onda de contratempo indo na casa do ‘pai de santo’, pois quando ele chegar lá vai tomar ‘uns banhos de ervas e ter³ uma guia’. Assim, notamos que o seu pensar/imaginar em seres do mundo de além, que podem ajudar e contribuir com as ordens de sua vida a se normalizar. E reajustar as suas forças que antes estavam baixas e cheias de azar, com a força de um ‘guia’ e os ‘banhos de ervas’ para tudo se normalizar e voltar ao seu estado de tranquilidade. Podemos notar que o ‘imaginário’ em pensar em forças de outro mundo – poderosas - que podem ajudar nas dificuldades que encontram na terra se constitui como um exemplo de representação.

A canção “*Treze de Maio*”, já pelo título promove a identificação da representação do dia da abolição da escravidão ocorrida no ano de 1888 e que foi instituída no campo

² As horas grandes ou horas de forças são: 06h00min, 12h00min, 18h00min e 24h00min.

³ Grifo nosso.

umbandista como de comemoração aos Pretos Velhos. É o dia 13 de maio data em que se cultuam os antepassados e que reaparecem nos seus ‘cavalos’. A letra da música é a seguinte:

Ô... preto velho apanhou/Ô... preto velho trabalhou/De sol a sol, sim senhor/Ô... preto velho foi cativo/Ó meu deus, por que motivo/Preto teve que penar?/Ô... quanto preto sofreu/Quanto preto morreu/Morreu de tanto apanhar/Quando raiou.../O sol da liberdade o preto cantor:"preto não sofreu mais humilhação/Porque o 13 de maio chegou!"/(13 de maio, Jackson do Pandeiro – Alegria Minha Gente, Alvorada/Chantecler, LP 210407220, 1978).

Na análise dessa música os jornalistas Moura e Vicente (2001, p.227) descrevem que: “13 de Maio, composta por Jackson do Pandeiro e Nivaldo Lima, denuncia, os maus tratos recebidos pelos *pretos velhos* no tempo da escravatura, que morriam de ‘tanto apanhar’”. Contudo, nós faremos acréscimos no sentido de demonstrar a grandiosidade da música/letra. Logo, podemos afirmar que traz à tona o período da escravidão e que eram homens negros que ‘apanharam, trabalharam e ainda foram cativos’, com todos esses sacrilégios e um trabalho laborioso esses negros tiveram que ‘penar, sofrer, e ser morto de tanto apanhar’. Esses homens são representados pelos *pretos velhos*. Além do mais, os pretos velhos são cultuados pelos seus exemplos de vida. Como vemos:

os (as) Pretos(as)-velhos(as) são espíritos de negros escravos que padeceram muito durante o período da escravidão, associados à compreensão, bondade e humildade, trabalhando para consolar os aflitos, reanimar os fracos, valorizando o sofrimento humano como força transformadora, através da resignação e da coragem para enfrentar a dor e o sofrimento. Nesse sentido, praticam a caridade, rezam muito, apresentando-se com um rosário pendurado no pescoço. (SANTIAGO, 2008, p. 11-12).

Já que,

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pelas manifestações destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realizar-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalam da qual eles são senhores (ORTIZ, 1999, p.67).

Então podemos pautar essa análise, afirmando que as suas frequências aos terreiros vão influenciar bastante na sua produção musical. Numa influência que vai lhe proporcionar as composições anteriormente citadas.

Nas suas composições e nas suas coautorias, Jackson do Pandeiro vai transportar o seu campo religioso para suas letras. E essas representações demonstram como era esse lugar de sujeito, que frequentava as cerimônias mais simples de Alagoa Grande, nas décadas de 1920 e

1930, aos grandes centros de candomblé dos estados de Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais a partir do ano de 1935-70. Como já foi descrito, através dos elementos da cultura afro-brasileira nas músicas anteriormente citadas, podemos visualizar as diversas representações do universo da religião afro-brasileira.

2 Jackson do Pandeiro na desconstrução do preconceito, discriminação e intolerância religiosa: propostas para trabalhar em sala de aula.

Se por um lado Jackson do Pandeiro era fiel às suas crenças afro-brasileiras, de outro ressalvamos a sua importância para a formação da música popular brasileira. paraa qual transcrevemos a seguinte citação:

Acredito que Jackson do Pandeiro foi o mais tropicalista de todos os compositores de nossa MPB, porque não tinha medo das informações externas e, embora conhecesse muita coisa de música estrangeira, via sempre uma predominância de música brasileira sobre as outras. Para ele, o coco era uma espécie de célula-mãe de todos os outros ritmos. Acho o maior barato um paraibano pensar numa coisa grandiosa desse tipo (SALLES apud MOURA; VICENTE, 2001, p.320⁴).

Mesmo existindo um artista do nível de Jackson do Pandeiro, que foi seguidor desses ensinamentos, e que demonstrava através das suas músicas a existência de outras formas para dialogar com as forças mágicas, as religiosidades afro-brasileiras vêm sofrendo diversos ataques, dos distintos setores da sociedade por motivos de ordem econômicas, culturais, sociais e principalmente por busca de prestígio social.

Todas essas atitudes que as pessoas assumem são em virtude da falta de conhecimentos que deem os subsídios para compreender esse campo complexo das religiões afro-brasileiras, que no primeiro instante lhes aparenta ser ‘diferente’. Entretanto, depois de estudadas e observadas, vemos que são outras formas de comunicações com as energias/deuses/Deus que existem na terra e que os seres humanos precisam para suprir uma necessidade interior/religiosa dos seres humanos.

Podemos apontar, então, que no campo da violência as religiões afro-brasileiras vêm sendo agredidas, por meio de: preconceitos, discriminações e intolerância religiosa.

8. Estas constatações nos levam a interrogar sobre o que é preconceito? O que é discriminação? E intolerância religiosa o que significa? Essas três perguntas precisam ser respondidas para podemos compreender como os agentes/pessoas agem para coagirem as pessoas que não comungam de suas filosofias ou ideologias.

⁴ Os autores Fernando Moura e Antonio Vicente, citaram Marcos Salles, “João Bosco: um cabra perigoso no Bar Acadêmica”, O Dia, Rio de Janeiro, 25/11/1943.

Segundo Ferreira (2001, p.551), preconceito é a “1. Ideia preconcebida. 2. Suspeita, intolerância, aversão a outras culturas⁵, credos, religiões, e etc.”. Seguindo, o mesmo autor conceitua discriminação, como, “2. tratamento preconceituoso dado a certas categorias sociais, raciais, etc.” (FERREIRA, 2001, p.239). Para complemento, o autor descreve o que significa discriminar, que é “1. Distinguir, discernir, diferenciar. 2. Separar. 3. Estabelecer diferenças” (FERREIRA, 2001, p.239).

9. Definindo a intolerância, encontramos a de ser “uma atitude de ódio sistemático e de agressividade irracional com relação a indivíduos e grupos específicos, à sua maneira de ser, seu estilo de vida e às suas crenças e convicções.” (ROUANET, 2003).

Depois das conceituações, fica mais acessível a compreensão como essas práticas ocorrem com os grupos em estado de vulnerabilidade social e por esses três significados fica caracterizada a não aceitação de uma cultura que existe e está presente, porém não é “dominante” porque se inscreve no conjunto dos grupos subalternizados.

Todavia,, hoje existem insituições que punem pessoas e instituições que desenvolvem atos de querer menosprezar e depreciar as religiões afro-brasileiras, a exemplo do Ministério Público, das delegacias e das legislações. Mas, sabemos que a maioria dos casos fica impune por conta de que, na maioria das vezes, quem sofre essas violências religiosas não denuncia para a justiça e outras instâncias competentes. Vale ressaltar que há muitos casos em que existe um discurso da tolerância, mas há atitudes que demonstram o contrário.

Logo, mesmo existindo uma pessoa/artista do prestígio de Jackson do Pandeiro em nível nacional e até internacional, praticante das religiões afro-brasileiras, essas expressões religiosas continuam sofrendo as represálias e todos os tipos de discriminação da sociedade. Que em muitos casos são incitados por líderes religiosos que não aceitam essas religiões e que reproduzem todo o tipo de intolerância, como foi o caso recente de dois pastores evangélicos:

A Comissão de Promoção da Igualdade Racial da OAB/PB apresentou denúncia ao Ministério Público Federal e Estadual contra o pastor da Igreja Assembleia de Deus Pentecostal da Fé, Clovis Bernardo de Lima, pela prática dos crimes de Incitação à Discriminação Religiosa, em face da Lei n.º 7716/89 art. 20, Lei Caó c/c Crime de Bando ou Quadrilha (288 CPB). Em março, o pastor postou em sua página do Orkut fotos em que ele aparece quebrando o nome de entidades sagradas para os adeptos das religiões de matrizes africanas, “bem como a imagem de santos católicos que também são cultuados por Umbandistas, como forma de “satanizar”, inferiorizar a crença dos Umbandistas e Candomblecistas, bem como para incitar a discriminação de membros da Igreja a qual pertence.”, diz parte da denúncia protocolada no MPF e MPE pela Comissão da Igualdade Racial da OAB, que também traz a assinatura de várias representações da religião de afro-brasileiras em João Pessoa. A denúncia também foi apresentada à Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos⁶.

⁵ Por ser uma visão mais recente da sociologia sobre a questão social, achamos melhor substituir a palavra raças que está caindo em desuso pelo vocábulo culturas.

⁶ Citação retirada do site: http://negrasbamidele.blogspot.com.br/2012_04_01_archive.html Pesquisado em 04 de julho de 2012.

Vemos dessa forma que em pleno século XXI, existem sacerdotes que propagam atitudes ignorantes, preconceituosas e que reproduzem discursos que marginalizam a diversidade religiosa do Brasil, em especial no estado da Paraíba. Desrespeitando os praticantes dos cultos afros e o que descreve a declaração de direitos humanos. Lembrando que essas calúnias foram propagadas desde o Brasil Colônia e que foram reforçadas pelas teorias raciais do século XIX, afirmadoras de que tudo e todos que pertencessem à cultura africana, afro-brasileira, afro-americana eram repudiados, inferiorizados.

As religiões afro-brasileiras foram tratadas como fetichistas, demoníacas, e ligadas à entidade cristã que dentre outras denominações, é chamada de satã. Portanto, quem praticasse essa cultura estaria entrelaçado com ações consideradas maléficas e com o seu líder, que foi criado pelo cristianismo e reafirmado, sobremaneira, pelas religiões neopentecostais. Todavia, ao contrário do que esse pastor, Clovis Bernardo de Lima, afirma na sua página do 'Orkut' sobre as religiões afro-brasileiras, apresentando-as como práticas 'satânicas', elas são meios diferentes para as pessoas se relacionarem com o divino/sagrado/espíritos. E que elas merecem todo o respeito, porque,

apesar do pequeno número de adeptos, o candomblé e a umbanda têm grande visibilidade e muitos dos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes, são originários dessas religiões. Religião afro-brasileira, como diz Antônio Flávio Pierucci, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios. Muito diferente das sisudas denominações evangélicas, que nunca foram capazes de produzir para o Brasil qualquer bem cultural importante, como mostrou Gideon Alencar, com o seu trabalho sobre a não-contribuição evangélica à cultura brasileira (PRANDI, 2007, p. 2).

Portanto, através de Prandi, vemos o enorme valor cultural da religiosidade negra para o Brasil que, ao mesmo tempo em que sobre discriminação e intolerância, atrai segmentos econômicos, políticos e sociais diversos. Nas religiões afro-brasileiras os símbolos estão espalhados nas diversas classes sociais do povo brasileiro fazendo com que essa cultura religiosa não seja mais apenas de um grupo, onde o fenótipo seria o fator determinante para o pertencimento. As barreiras raciais foram ultrapassadas e todos/as brasileiros/as podem, se quiserem, sentir o “gostinho” de ter em si em essa cultura.

Assim como o pastor Clovis Bernardo de Lima, existe um religioso autointitulado bispo, Edir Macedo, que publicou o livro “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?” ressaltando diversas atitudes de intolerância religiosa para com as religiões de afro-brasileiras. Nos seus escritos ele não leva em consideração que essas expressões religiosas podem promover um contato com as divindades e com algo benéfico. Pelo contrário, ele narra que

tudo o que ocorre no ritual estaria “satanizado”. O Bispo Macedo não leva em consideração a importância histórico-cultural que essas religiosidades tiveram (e tem) para as religiões minoritárias, quando os europeus chegaram destruindo os nativos que se encontravam no Brasil, através das relações do contato entre “branco-indígena”; ou quando a igreja proclamava que os negros não tinham alma e que iriam direto para o inferno. Além desses dois pontos, a própria igreja católica justificava em nome de Deus que os negros tinham que ser escravizados, desumanizados e condenados a diversas torturas corporais. Mas foi graças a essas expressões religiosas e ao diálogo com as forças espirituais que ajudaram aos negros e indígenas a suportar os sofrimentos. Assim as religiões afro-brasileiras são um símbolo da resistência negro-indígena.

Para dimensionarmos o tamanho da intolerância religiosa do Bispo Edir Macedo, selecionamos três citações:

[...] este livro, denuncia as manobras satânicas através do kardecismo, da umbanda, do candomblé e outras seitas similares; coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios que se fazem passar por orixás, exus, erês, e ensina a fórmula para que a pessoa se liberte do seu domínio (MACEDO, 2002, p.3).

[...] você terá a oportunidade de concluir se os ensinamentos apresentados aqui são sinceros e estão calcados na Palavra de Deus. Sentir-me-ei recompensado se pelo menos uma pessoa, através da leitura deste livro, abandonar a vida errante, enfrontada nas falsas religiões, e se tornar um verdadeiro cristão (MACEDO, 2002, p.6).

[...] no Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando ser espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios, etc.). Se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram nas reuniões, quando são invocados para "prestar caridade" ou receber uma "doutrina" (MACEDO, 2002, p.7).

Na primeira citação, onde diz que “coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios que se fazem passar por orixás...”, ele demonstra o tamanho do preconceito que tem comparando os orixás aos demônios. Contudo, sabemos que os demônios para a sociedade cristã estão associados ao mal, e os orixás, guias, caboclos não tem a forma que essas pessoas intolerantes apontam. Mas, são “espíritos” que ajudam as pessoas a resolverem as suas aflições e as dificuldades que encontram nessa vida. Logo, no seguinte ele descreve: “sentir-me-ei recompensado se pelo menos uma pessoa, através da leitura deste livro, abandonar a vida errante, enfrontada nas falsas religiões, e se tornar um verdadeiro cristão”.

O Bispo Edir Macedo menciona que as pessoas que frequentam os terreiros são pessoas sem rumo e que vivem numa “vida errante”, isto é, numa vida que está inserida no erro.

Porém, as pessoas que praticam essas religiosidades não podem ser considerados como “vivendo no erro” O que ele chama de erro é o fato dessas pessoas não serem adeptas das suas ideias de vida e de seus deuses. Assim, podemos afirmar que todos que não estiverem em conformidade com seus ideais, serão rotulados como pertencentes aos demônios. Na terceira citação, Macedo fala que “os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses”, mais uma vez ele dá uma roupagem preconceituosa para as “divindades” das religiões afro-brasileiras tratando-as como demônios. Inclui também que eles são servidos como verdadeiros deuses, como se não pudessem ter outras opções para fazer esse elo entre os mundos carnis e espirituais.

Depois que lemos essas citações de pastores que rotulam as religiões afro-brasileiras como demoníacas e satânicas, fica evidenciada a intolerância religiosa existente no Brasil.

Apesar desses dois casos, as indicações do Ministério de Educação e Cultura – MEC e da Secretaria Estadual da Paraíba com os Referenciais Curriculares do Ensino Fundamental da Paraíba apontam para novas perspectivas baseadas nas leis nº10.639/03 (que obrigam o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana) e nº 11.645/08 (que obriga o ensino de História e Cultura Indígena). Com essas legislações, ganham proporções maiores os trabalhos na sala de aula. Reafirmando que a

educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância. A primeira etapa da educação para a tolerância consiste em ensinar aos indivíduos quais são seus direitos e suas liberdades a fim de assegurar seu respeito e de incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros. (UNESCO, 1997 apud PARAÍBA. SEC, 2010, p.376).

Logo, o trabalho com essas temáticas em sala de aula vai proporcionar aos alunos negros, indígenas e brancos um convívio com a aceitação das “diferenças”, pois reiteramos que as religiões afro-brasileiras compõem a cultura brasileira. E na sala de aula existem alunos/as das mais diversas religiões. Portanto é de suma importância o trabalho de valorização das culturas para que a intolerância religiosa seja erradicada. Pensar a sala de aula é pensar na diversidade de grupos, pessoas, religiões, orientações sexuais, etnias diversas e distintas situações socioculturais, etc. Por ser uma recomendação do MEC e principalmente das leis, essas temáticas têm que ser incluídas nos currículos e nos projetos políticos pedagógicos das escolas. Como,

o Ministério da Educação, comprometido com a pauta de políticas afirmativas do governo federal, instituindo e implementando um conjunto de medidas e ações com o objetivo de corrigir injustiças, eliminar discriminações e promover a inclusão social e a cidadania para todos no sistema educacional brasileiro (BRASIL. MEC, 2005, p.5).

Seguindo as diretrizes os/as professores/as têm que atuar na sala de aula proporcionando uma educação voltada para “corrigir as injustiças” e “eliminar as discriminações”. Como já é conhecimento geral, no decorrer de nossa história o próprio Estado brasileiro serviu de mecanismo para excluir os negros da escola: “o decreto nº 1331, de 17 de fevereiro de 1854, estabelecia que nas escolas públicas do país não seriam admitidos escravos, e a previsão de instrução para adultos negros dependia da disponibilidade de professores” (BRASIL, 2005, p.7). Essas ações do MEC visam a retificar os absurdos cometidos contra a cultura das populações negras e indígenas do Brasil.

Visando as dificuldades que os docentes encontram na sala de aula para trabalhar com essa temática, a música é uma linguagem com material rico para poder promover bons resultados se forem trabalhados de forma coerente na classe, explorando a música como uma atividade lúdica e pedagógica, tornando divertidas e educativas as atividades, sem deixar de fazer um estudo dos conteúdos que essas músicas trazem dentro de suas letras.

Os/as professores/as por sua vez têm como uma das opções as canções de Jackson do Pandeiro. Nas letras, de onze músicas deste cantor, intérprete e compositor nós encontramos a existência de elementos referentes à cultura/religiosa da umbanda, jurema, candomblé. Essas músicas podem ser analisadas e estudadas na sala de aula para a compreensão e o entendimento do alunado. No sentido da utilização dessas canções, além do ouvir, o professor irá ter a oportunidade de contribuir para a aceitação e o respeito às diferenças ao explorar o que elas apresentam sobre as religiões afro-brasileiras,.

E fazendo o mais importante, que é colocar esses temas para que toda a classe entenda e compreenda as histórias de cada aluno, o professor estará ajudando e colocando em prática o que a Lei de Diretrizes e Bases 9394/96 exige.

Nas canções de Jackson do Pandeiro existe bastante conteúdo/elementos para que seja apontada a grandeza dessas religiões, acarretando dessa forma um entendimento não preconceituoso das pessoas que ouvem. Em músicas como, “Pai Orixá”, “Babalaô” e “Pisei num Despacho”, encontramos bons exemplos que apresentam elementos das religiões afro-brasileiras e podem ser exploradas sem muitas dificuldades por parte dos/as professores/as. Dessa forma,

para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Ou fazer de conta que estão trabalhando com a temática da diversidade religiosa⁷. Têm que desfazer a mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos (BRASIL. MEC, 2005, p.15).

Se os professores colocarem em prática o que preconizam as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, MEC, 2005), além dos Referenciais Curriculares do Ensino Fundamental (PARAÍBA, SEE, 2010) através da música –o que é a nossa sugestão - ou de qualquer outro instrumento do campo das artes, eles estarão alcançando um convívio mais harmonioso entre os brasileiros e estrangeiros. Evitando, inclusive, guerras e destruição que são produtos das atitudes mesquinhas dos seres humanos. Que são iguais por serem todos diferentes, e são diferentes por não serem iguais.

Considerações finais

A música sempre fez parte do universo dos seres humanos. Não importa se foi apenas através de cadências ou se foi acompanhada pela voz humana. A música tem um poder enorme de contagiar e de transformar os seres humanos. Jackson com um instrumento que virou extensão do seu corpo –o pandeiro, formou um conjunto musicalheterogêneo, mostrou ao mundo músicas que representavam o seu pertencimento religioso e que fazem parte da cultura brasileira. Essas canções se forem utilizadas de forma correta em sala de aula, poderão dar uma enorme contribuição para o combate ao preconceito e à intolerância às religiões afro-brasileiras. Apesar dos preconceitos que se levantam para denegrir as religiões afro-brasileiras, os seus adeptos não baixam a cabeça.

Com o intuito de contribuir para a mudança dessa realidade preconceituosa, pontuamos e demonstramos o conteúdo de parte do cancionário de Jackson do Pandeiro, nos quais figuram os elementos da cultura afro-brasileira seguida da sua biografia. Nas letras das músicas selecionadas demonstramos o seu envolvimento com as religiões afro-brasileiras, garantindo a afirmação de que o próprio Jackson do Pandeiro era seguidor das crenças afro-religiosas.

Explicitamos também como as canções de Jackson do Pandeiro podem ser utilizadas em sala tornando mais acessível o trabalho com a temática das religiões afro-brasileiras. É muito importante quando o/a professor/a for trabalhar com a diversidade religiosa não

⁷ Grifos nossos.

reproduzir os estereótipos de religião boa ou má; de rotular e legitimizar aquelas que dizem serem as “certas” e “verdadeiras” mas, o papel do/a professor/a é orientar e mediar aos seus alunos na compreensão do universo plural das religiões do Brasil e do mundo.

Uma maneira interessante e eficaz é o uso de músicas. Essas músicas não deverão servir para a catequização dos alunos e nem para proselitismos - vale ressaltar que as religiões afro-brasileiras são desprovidas de caráter proselitista-, por parte dos professores para a sua religião; mas dar os subsídios possíveis para alicerçar ideias, gestos e modos de vida em que reinem a respeitabilidade entre os indivíduos, proporcionando que todos possam conhecer e conviver de forma mais harmoniosa, sobretudo na esfera religiosa, uma vez que “a discórdia em nome da religião” em muitos casos já provocou e provoca derramamento de sangue, destruição e inclusive a morte de milhares de mulheres e homens.

REFERÊNCIAS

- BIOGRAFIA DE JACKSON DO PANDEIRO. Disponível em:
<http://jacksondopandeiro.digi.com.br/biograf.htm>. Acesso em: 17/04/2012.
- BIOGRAFIA DE JACKSON DO PANDEIRO. Disponível em:
<http://www.infoescola.com/biografias/jackson-do-pandeiro/>. Acesso em: 17/04/2012.
- BIOGRAFIA DE JACKSON DO PANDEIRO. Disponível em:
http://www.netsaber.com.br/biografias/ver_biografia_c_2436.html. Acesso em: 17/04/2012.
- BIOGRAFIA DE JACKSON DO PANDEIRO. Disponível em:
http://www.jacksondopandeiro.mus.br/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=32. Acesso em: 21/04/2012.
- BRASIL. MEC. *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC/SECAD, 2005.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Século XXI Escolar*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- JORNAL A União, João Pessoa, 30 de ago 2009.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1991.

MOURA, Fernando; VICENTE, Antonio. *O rei do ritmo*. São Paulo: Edições 34, 2001.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARAÍBA. Secretaria de Educação e Cultura. *Referenciais Curriculares do Ensino Fundamental: ciências humanas, ensino religioso e diversidade sociocultural*. João Pessoa: SEC/Grafset, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*, s.d. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm> Acesso em: 23 de abril de 2008.

PRANDI, Reginaldo. *O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras*. Disponível em: www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc. Acesso em: 29 de Abril de 2012.

ROUANET. Sérgio Paulo. O Eros da diferença. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, de 09 de fevereiro de 2003. Disponível em: <http://espacoacademico.com.br/022/22crouanet.htm> Acesso em: 4 de junho de 2010.

SALLES, Sandro Guimarães de. Rediscutindo o catimbó nordestino. *IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Grupo de Trabalho Antropologia da Feitiçaria, Curitiba, jul, 2011. Disponível em: http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/20_6_2011_0_46_59.pdf Acesso em: 20 de agosto de 2011

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. *A Jurema Sagrada da Paraíba*. *Qualit@s Revista Eletrônica*, v.7, n.1, 2008.

SÊGA, Rafael Augustus. *O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici*. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ppghist/anos90/13/13art8.pdf>. Acesso em: 29 de Maio de 2012.

Letras de músicas

JACKSON DO PANDEIRO. *O curandeiro*. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/jackson-do-pandeiro/o-curandeiro.html> Acesso em: 29 de maio de 2012

JACKSON DO PANDEIRO. *Dá licença*. Disponível em: http://letras.mus.br/jackson-do-pandeiro/1850111/?domain_redirect=_es Acesso em: 29 de maio de 2012

JACKSON DO PANDEIRO. *O galo cantou*. Disponível em: http://www.4shared.com/mp3/aKSRhL_k/04_-_O_galo_cantou.html Acesso em: 29 de maio de 2012

JACKSON DO PANDEIRO. *Pisei num despacho*. Disponível em: <http://letras.kboing.com.br/#!/jackson-do-pandeiro/pisei-num-despacho/> Acesso em: 29 de maio de 2012.

JACKSON DO PANDEIRO. *13 de maio*. Disponível em: <http://letras.mus.br/jackson-do-pandeiro/13-de-maio/> Acesso em: 29 de maio 2012.

GT 15: JUVENTUDE, EDUCAÇÃO E AÇÃO ESTUDANTIL

Coordenadores

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira – UFJF, MG

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati – UFG, GO

Ementa

Ligados estreitamente à questão da mobilidade religiosa, estão os ambientes urbanos e a juventude que opera movimentações e inserções em movimentos sociais, partidos políticos e outras agremiações civis, impactando tanto o espaço público, quanto o campo e o mercado religioso a partir de mobilidades intra e inter-religiosas. Abrindo-se para contribuições de variadas tradições epistemológicas, este grupo pretende ser um espaço de debates e reflexões afinadas com a temática da juventude, cidade e inserção sócio-político-religiosa. Assim, podemos destacar algumas questões norteadoras: quais as relações entre religião, juventude e movimentos sociais e políticos no ambiente urbano? Como os jovens se situam dentro desse processo? A partir dessas questões, acolhem-se investigações teóricas e/ou empíricas que contribuam para uma maior compreensão da temática relativa ao ambiente urbano e sua relação com as diversas formas de inserção sócio-político-religiosa da juventude.

RELIGIOSIDADE E RITOS DE PASSAGEM DO JOVEM NO CONTEXTO TECNOLÓGICO DA PARAÍBA

*Anna Thereza Patrício Beuttenmüller Bezerra**

Resumo

Este artigo tem como objetivo refletir e conhecer as expressões de religiosidade apresentadas pelos jovens na atualidade, em particular os jovens alunos dos cursos técnicos integrados do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba, campus João Pessoa. Como processo psíquico e social, cada sociedade produzirá em seus jovens, características particulares do seu meio, que deixarão marcas no seu corpo e na sua alma. Em algumas tradições, o jovem entra no mundo adulto, após participação em uma cerimônia religiosa elaborada. Nas sociedades menos desenvolvidas o marco de passagem para a vida adulta, dava-se através da presença de ritos; da doutrinação dos novos adultos nas tradições grupais; pela aprendizagem da técnica da caça. No Instituto Federal, esse rito de passagem é vivenciado no trote recebido pelos calouros. A presença da religiosidade da juventude no ambiente educacional tecnológico, pode ser confirmada à partir dos registros da presença de ritos, símbolos e imagens contidos nos eventos e na organização religiosa do grupo JOTEC - Jovens de Cristo. Diante das observações realizadas e das conversas com os líderes e participantes deste Grupo, podemos afirmar que esses jovens parecem permanecer carentes de atividades que orientem para as questões como a fé, a solidariedade e os valores morais, encontrando na religião refúgio e suporte para o enfrentamento dos medos e conflitos próprios desta etapa do seu desenvolvimento.

Palavras-chave: Religiosidade; Jovens; Ensino Técnico; Sagrado e profano; Ritos de passagem.

Introdução

Este artigo tem como objetivo, refletir e conhecer as expressões de religiosidade bem como dos ritos de passagem dos jovens alunos dos Cursos Técnicos Integrados ao Médio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – IFPB -, campus I João Pessoa. Esses Cursos Técnicos oferecidos habilitam para o mercado de trabalho nas áreas de: Controle Ambiental, Edificações, Eletrotécnica, Eletrônica, Mecânica e Instrumento Musical.

O currículo escolar do Curso Técnico Integrado ao Médio, ofertado pelo IFPB, é composto por três eixos temáticos: Trabalho; Ciência e Tecnologia; e Cultura. Além disso, apresenta uma proposta de interdisciplinaridade em interface com os Conhecimentos Gerais, os Conhecimentos Específicos e os Temas transversais, permeados pelos três eixos anteriormente citados. Mesmo assim, o que podemos perceber é uma necessidade do jovem

* Mestre em Ciências das Religiões - Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Instituição: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – IFPB – Campus João Pessoa.

em vivenciar sua religiosidade de forma bem particular, como também a presença de um constante diálogo entre o profano e o sagrado nas dependências da instituição.

1 Ambiente tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba

Para compreender como o fenômeno religioso se manifesta no contexto educacional tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – IFPB, instituição pública, portanto oficialmente laica, consideramos importante iniciar este artigo apresentando um pouco do perfil da instituição. O Instituto não tem em seu currículo qualquer disciplina voltada à religiosidade, entretanto, os alunos têm buscado entre seus pares uma convivência com o sagrado, criando formas de exteriorizar a dimensão da transcendência, principalmente os jovens alunos que cursam o Ensino Técnico Integrado ao Médio.

Criada no ano de 1909 como Escola de Aprendizizes Artífices da Paraíba, a Instituição tinha o ensino voltado para os meninos na faixa etária entre 10 e 13 anos de idade, oriundos da classe trabalhadora, que recebiam um ensino profissionalizante em Marcenaria, Alfaiataria, Sapataria e Encadernação, com o objetivo de tirá-los da rua. Mais adiante, em 1937, foi transformada em Liceu Industrial, destinado ao Ensino Profissional, formando jovens nos Cursos em nível de 2º Grau: Técnico em Construção de Máquinas e Motores e o de Tecnólogo de Pontes e Estradas. (LIMA, 1995)

Em 1941, o Liceu foi transformado em Escola Industrial de João Pessoa, também conhecida como Escola Industrial Federal da Paraíba, denominação que adotou até 1959. No ano de 1967, passou a ser denominada Escola Técnica Federal da Paraíba, oferecendo Cursos na área de Mecânica, Estradas e de Eletrotécnica. Nesse período, a instituição ainda continuou responsável pela formação de mão de obra qualificada na área técnica, oferecendo ensino profissionalizante especializado. (LIMA, 1995)

No ano de 1999, a então Escola Técnica Federal da Paraíba tornou-se Centro Federal de Educação Tecnológica da Paraíba, CEFET, um marco na sua história, mais um avanço em sua trajetória, passando a oferecer Cursos Superiores em Tecnologia. Essa denominação foi mantida até o final de 2008, quando passou a ser reconhecida como Instituição formadora de Tecnólogos, elevada à categoria de Ensino Superior, sendo transformada pela Lei nº 11.892 de 29 de dezembro de 2008 em Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – IFPB.

O Instituto atualmente ministra ensino profissionalizante de nível Técnico Integrado ao Médio, Técnico Subsequente e Superior, nos seus 09 (nove) Campi: João Pessoa, Cabedelo, Cajazeiras, Campina Grande, Monteiro, Patos, Princesa Isabel, Picuí e Sousa. O Campus João Pessoa, o mais antigo e lócus desta pesquisa, possui em torno de cinco mil alunos distribuídos nos três turnos. Trata-se de uma instituição pública federal, oficialmente laica, que completou, em 2009, 100 anos dedicados à formação técnica profissional no Estado da Paraíba.

O ingresso na Instituição, para os três níveis de ensino acontece através de seleção, considerada difícil, em que há destinação de vagas para estudantes de forma geral; por sistema de cotas para os alunos da rede pública; além de percentual destinado aos que possuem necessidades especiais.

2 Conhecendo os “Jovens de Cristo”- JOTEC.

“É o coração que sente Deus, não a razão.” - Pascal

O Grupo “Jovens de Cristo”, mais conhecido como JOTEC, é um grupo formado, em sua maioria, por alunos do Ensino Técnico Integrado ao Médio do IFPB – Campus João Pessoa, criado em agosto de 1987, por um ex-aluno do Curso Técnico de Eletrotécnica, proficiente de religião Evangélica, da então Escola Técnica Federal da Paraíba, a partir de experiências bem sucedidas de encontros entre os jovens evangélicos que na época estudavam na Instituição, incluindo a religiosidade em suas variadas expressões na sua rotina de estudos.

O objetivo principal do Grupo é realizar o estudo da Bíblia e evangelizar os alunos frequentadores das suas reuniões. Caracteriza-se por uma estrutura aberta, tanto quanto a forma de entrada, bem como quanto às denominações religiosas que o compõem. A forma de entrada dá-se unicamente pelo desejo de participação, não havendo portanto qualquer impedimento para participar das suas atividades, sendo necessário apenas que estejam presentes no local e hora em que os encontros realizam-se.

A participação e a saída dos jovens no Grupo é mantida de forma aberta, uma flexibilidade que ajuda o jovem a exercitar sua autonomia, responsabilidade e compromisso frente ao outro. Também não existe apriori, controle de frequência ou restrições a entradas e saídas dos seus participantes, que se movimentam livremente nesse espaço. O Grupo possui uma coordenação geral e representantes nos três turnos, mantendo porém os mesmos objetivos e a mesma sistemática.

A grande maioria dos participantes do JOTEC são jovens, alunos dos Cursos Técnicos Integrados ao Médio, de ambos os sexos e com idade predominante entre treze e dezoito anos, vivenciando dessa forma uma fase em que ocorrem muitas mudanças em suas vidas. Em menor proporção, participam também os alunos dos Cursos Técnicos Subsequentes, cursos destinados àqueles que já concluíram o ensino médio regular, como também os alunos dos Cursos Superiores, considerados minoria entre eles.

As denominações religiosas representadas no Grupo são em sua maioria evangélicas, das igrejas: Presbiteriana, Batista, Assembléia de Deus e Sara Nossa Terra. Os Católicos, embora minoria, também freqüentam o grupo, registrando-se também a presença daqueles que se denominam ateus, enquanto a participação dos espíritas é muito pequena. Na opinião das lideranças do Grupo, a procura dos ateus no Grupo se dá pelas suas inquietações em relação aos conflitos, próprios dessa fase do seu desenvolvimento, bem como em relação aos seus questionamentos transcendentais.

Segundo Fizzoti, (1998),

A ideia fundamental então não é a diferença entre crentes e não crentes, porquanto um membro verdadeiramente religioso de uma religião organizada e um agnóstico sincero não tem muita coisa que os divida [...] estas pessoas “sinceras” estão tão próximas umas das outras a ponto de manifestarem a própria identificação individual em toda a humanidade, a humanidade que se preocupa, que busca, que se questiona, que se submete às proações, que não se sente segura, a humanidade que tem o “sentido da vida”, que explora as profundezas e as alturas [...] (FIZZOTI, 1998, p.247).

As diferentes denominações religiosas: evangélicos e católicos, interagem no Grupo, aproximadas pelo uso intensivo das leituras bíblicas que, neste caso, parece transpor diferenças denominacionais.

A presença do JOTEC nas dependências do IFPB é vista com naturalidade, não sofrendo retaliações da parte de servidores, nem do alunado. Sobre isso, podemos pensar na afirmação de Velho (1979), que diz: “[...] hoje o homem metropolitano é ‘livre’ em um sentido espiritualizado e refinado, em contraste com a pequenez e preconceitos que atrofiaram o homem de cidade pequena.” (VELHO, 1979, p.20). É difícil pensar numa situação semelhante sendo vivenciada em escola pública ou privada no interior do nosso Estado, onde prevalecem majoritariamente práticas religiosas católicas.

Os alunos que frequentam o JOTEC, rapazes e moças, são aceitos com a mesma condição, independente da questão de gênero, do curso que estudam, da etnia e da sua religião.

Historicamente o alunado do Instituto tem sido predominantemente masculino, já que se trata de uma Instituição Tecnológica, voltada para o mundo do trabalho oferecendo cursos cujo perfil está voltado para profissões mais próximas das habilidades consideradas masculinas. Mas, ao longo dos anos as mulheres vem procurando esse tipo de profissionalização e hoje já tem uma presença expressiva nesse contexto.

Atualmente, o JOTEC tem como líder geral uma mulher, contando ainda com outras lideranças femininas, delegando às mesmas responsabilidades e poder antes predominantemente masculinas, o que vem a confirmar a força da atuação feminina também no campo religioso do alunado. Na opinião de Lemos (2009),

A representação social da masculinidade relaciona-se intimamente com a religião. A própria ideia de deus é marcada pelos atributos físicos e subjetivos da masculinidade: força, autoridade, barba, cabelos grisalhos, potência, coragem. Deus jamais é representado (pinturas, discursos, práticas) enquanto um homem com características atribuídas às mulheres (emoção, doçura, afeto). (LEMOS, 2009, p.54).

A presença de líderes mulheres no JOTEC é uma demonstração de que também no âmbito religioso as jovens alunas do Instituto quebram um antigo paradigma, também no campo religioso: assumir funções antes exclusivamente masculinas.

Segundo Lemos (2009),

A representação de gênero é fundamental no âmbito religioso, tão estruturante quanto as relações de classe e etnia. Ser homem e ser mulher no grupo religioso indica muitas possibilidades fadadas única e exclusivamente ao gênero, que podem representar ganho ou perda social para os sujeitos. (LEMOS, 2009, p.53).

Lemos (2009), afirma ainda que:

Os grupos religiosos não são exclusivamente compostos por sujeitos universais, que têm a capacidade de representar todo o grupo. Os indivíduos vivenciam suas religiosidades marcados pelas construções de gênero [...] (LEMOS, 2009, p.52).

O Grupo transforma o espaço profano em sagrado no momento de realização das suas atividades, destacando o ambiente pelo exercício de ações religiosas. As atividades acontecem assistemática e sistematicamente, no IFPB, Campus I - João Pessoa. As atividades assistemáticas, acontecem em intervalos longos de tempo e são convocadas por chamamento, através de convites, cartazes, internet, faixas, entre outros. Já as sistemáticas são realizadas semanalmente, como rotina desses alunos, fazendo parte da sua vida escolar. Observando essas duas modalidades de atividades, verificamos que os jovens além da leitura bíblica,

incluem em seus encontros atividades artísticas como: a música, o canto, a dança, além de muitas atividades lúdicas.

O JOTEC na atualidade desenvolve suas atividades nos três turnos: nos intervalos entre as aulas do turno vespertino e nos intervalos do almoço e jantar. O aluno ao participar das atividades do Grupo está fazendo a opção de afastar-se da convivência dos demais colegas, como também das atividades disponibilizadas no ambiente escolar, como jogos de dominó, xadrez, RPG; além de bate-papo, namoros, entre outros. A participação nesses encontros parece levar os jovens a uma rejeição das atividades de lazer e integração laicas, pois durante todo o tempo livre, eles fazem a opção de frequentar o Grupo, envolvendo-se com as questões religiosas.

As frequentes reuniões, promovidas pelo Grupo, têm como palco os espaços de convivência do Instituto, onde, movidos pelo desejo de exercer o direito à expressão religiosa, os jovens cantam, tocam instrumentos, conversam sobre temas relacionados à adolescência, como drogas e sexo, exercendo uma das formas próprias do seu desenvolvimento, responsável pela formação da identidade do Eu.

Durante os encontros realizados pelo JOTEC, podemos observar uma reconfiguração espacial, em que convivem o sagrado e o profano, sobressaindo-se a influência protestante. A escolha do local para os encontros evidencia a intenção de dar visibilidade ao Grupo, já que se trata da área de convivência dos alunos, que além de ser o local para onde se dirigem nos intervalos das aulas, em que se encontram no início e no final das aulas de cada turno, é também o local onde circulam os servidores, os visitantes e a comunidade de forma geral.

3 Juventude e Tempo de transcendência.

*[...] Coração de estudante
Há que se cuidar da vida
Há que se cuidar do mundo
Tomar conta da amizade
Alegria e muito sonho
Espalhados no caminho
Verdes, planta e sentimento
Folhas, coração,
Juventude e fé.*

Wagner Tiso / Milton Nascimento

O tempo de juventude corresponde ao período em que o ser humano se prepara para a vida adulta, distanciando-se da infância, mas ainda longe da “adulterez”. Esse tempo será vivido

de diferentes formas e intensidades, possibilitando a construção de novos vínculos com a família, com os amigos e com o transcendente.

Segundo Boff (2009), as escrituras judaico-cristãs, afirmam que há tempo para tudo e que há tempo e tempo. Na sua opinião, esse deve ser o motivo da existência de um tempo de transcendência, sendo esse o desafio mais secreto do ser humano, pois se temos uma natureza transcendente. Diz ele: [...] “estamos sempre para além e protestando contra limites impostos. Protestamos contra a realidade na qual estamos mergulhados porque nos sentimos aprisionados por ela e, ao mesmo tempo, para além dela e transcendentais a ela.” (BOFF, 2009, p. 11).

Sendo a juventude um tempo de contestação, protestos, liberação, tal concepção, parece explicar a necessidade desses jovens, particularmente dos ateus, em frequentar o Grupo, como forma de vivenciarem esse tempo de transcendência, que parece transcender a sua compreensão no momento.

O jovem embora ainda pareça interessado na religião de igreja, vem buscando e criando outros caminhos para vivenciar a sua religiosidade. O contato com o grupo religioso, composto e organizado por eles, pode ser a indicação de um caminho diferente para a expansão de uma outra forma de contato com esse tempo de transcendência, em que a religião encontra-se presente.

Na opinião de Boff, (2009), a transcendência, é um dado antropológico, pois ela define nossa essência, sendo impossível possuímos seu monopólio. “Ela é dada a todos, todos se realizam nela e todos a revelam.” (BOFF, 2009, p.17), entendendo dessa maneira, que todos os tempos na vida do ser humano são de transcendência. Com base nessa concepção, podemos assinalar a época da juventude, como um tempo em que tal dimensão é vivenciada de forma bem particular, o que nos possibilita compreender a necessidade dos jovens frequentadores do JOTEC em participar de atividades religiosas extra-templos no ambiente escolar, sem que haja presença de líderes religiosos formais, como pastores e padres.

Mesmo longe do olhar dos pais, da presença dos líderes religiosos formais, do templo, o jovem parece continuar precisando do suporte da religião em sua vida. Segundo Alves (2008), quando refere-se a necessidade do ser humano em professar uma religião, ele afirma que, “Talvez porque, sem ela, o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados, o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos.” (ALVES, 2008, p.25-6). Na juventude, quando vivenciam-se transformações biopsíquicas, sociais, afetivas e transcendentais, os conflitos existenciais parecem ser melhor suportados e com menos sofrimento quando possivelmente através da religiosidade, da religião, os medos, as

inseguranças, os conflitos possam encontrar alento, proporcionando esse dique, ao qual o autor menciona, em que a esperança parece fazer-se presente.

Numa atividade religiosa informal, com base nas relações de grupo, que nesse momento da vida lhe oferece um grande campo de escolhas em que ele pode estabelecer suas alianças e parcerias, parece estar mais coerente com as necessidades psicossociais, afetivas e transcendentais dos jovens, havendo portanto a possibilidade de compartilhar experiências transcendentais contando com a participação e a contribuição de seus iguais.

Para Bettelheim (1988),

O sentimento de pertencer desenvolve-se primeiro e principalmente dentro da família e do lar, e apenas com base nessa primeira experiência estende-se mais tarde à vizinhança, à pátria, ao grupo étnico e à religião aos quais nossos pais pertencem. (BETTELHEIM, 1988, p.271).

Na juventude, junto com a necessidade de pertencer ao grupo surge todo um sofrimento psíquico diante das incertezas da vida. Weber, citado por Martelli (1995), afirma que a origem da religião acontece na experiência que cada homem experimenta com o próprio sofrimento ou com o sofrimento do outro. O jovem, em vivências grupais, possuindo a mesma problemática dos seus pares, própria dessa fase da vida, ao mesmo tempo em que se prepara para o mundo adulto, ao compartilhar o sofrimento, parece aliviar as dores mais profundas do seu ser.

Para Magnani (2007), a presença, o comportamento e as práticas dos grupos de jovens, principalmente nas cidades grandes, são denominados por alguns autores como “tribos urbanas”, embora ele considere que o termo no cenário de uma metrópole dá a idéia de pequenos grupos delimitados, possuindo regras e costumes particulares, contrastando com o caráter massificado atribuído ao estilo de vida nessas cidades. Um outro termo utilizado pelos estudiosos do tema, é “cultura juvenis”, que segundo Feixa, citado por Magnani (2007) indica mais as formas em que as experiências dos jovens são expressas de forma coletiva, através de distintos estilos de vida, tendo o tempo livre como principal referência, que tais estilos, podem ser identificados, através de alguns produtos da cultura de massa como: música, roupas, adereços, formas de lazer.

O JOTEC, parece estar inserido nessa perspectiva, quando utiliza seu tempo livre dentro da Instituição para construir um espaço “sagrado”, proporcionando momentos de encontro, religiosidade e lazer, em que há uma rede de sociabilidade predominantemente evangélica interdenominacional.

O estilo de vida dos jovens pertencentes ao JOTEC pode ser identificado na sua preferência musical; nas camisetas confeccionadas utilizando símbolos cristãos; nos adereços; na forma de lazer que encontraram para ocupar o tempo livre, dos intervalos e final das aulas. Nasser, (2006) afirma que: “Os símbolos grupais revelam a identidade do grupo e terão vida enquanto forem alimentados e o significado do grupo existir. [...] “Assim, eles podem dizer de uma época, de um momento...”. (NASSER, 2006, p.38).

As frequentes reuniões, promovidas pelo Grupo, tem como palco os espaços de convivência da instituição, onde movidos pelo desejo de exercer o direito a expressão religiosa, cantam, tocam instrumentos, conversam sobre temas relacionados à adolescência, como drogas e sexo, exercendo uma das formas próprias do seu desenvolvimento, responsável pela formação da identidade do Eu.

Durante os encontros, podemos observar uma reconfiguração espacial, em que convivem o sagrado e o profano, sobressaindo-se a influência protestante. A escolha do local para os encontros, evidencia a intenção de dar visibilidade ao Grupo, já que trata-se da área de convivência dos alunos, que além de ser o local para onde se dirigem nos intervalos das aulas, em que se encontram no início e no final das aulas de cada turno, é também o local onde circulam os servidores, os visitantes e a comunidade de forma geral.

Rumstain apud Magnani (2007), no capítulo “A balada do Senhor”, falando sobre grupos de jovens na cidade de São Paulo, considera que tais atividades, são um momento de diálogo sobre “uma moral religiosa”, em que são incluídos temas de interesse dos mesmos, como: sexo, relacionamentos amorosos e o uso da camisinha. “A proposta é fugir do ambiente marcado pela relação de hierarquia entre pastor e fiéis e propiciar um diálogo mais livre.” Rumstain, apud Magnani (2007, p.144). No JOTEC, a proposta é semelhante, pois é no espaço construído pelo Grupo, nas atividades por eles programadas que acontecem o diálogo com o sagrado, permeado pelas questões que na adolescência, momento significativo do seu desenvolvimento, pedem compreensão e entendimento.

3.1 Compreendendo a adolescência e a juventude.

A adolescência, enquanto produto cultural é uma fase importante do desenvolvimento humano, em que as vivências e experiências irão proporcionar o amadurecimento das funções biopsicossociais, afetivas e transcendentais do ser humano, correspondendo ainda ao período em que vivencia uma crise de identidade. É também nesse período da vida, que muitos adolescentes afastam-se da religião, como tentativa de construir uma identidade própria. Tal

situação, pode estar relacionada com as buscas relativas a religiosidade desses jovens, bem como ter influenciado os alunos do IFPB à criação do JOTEC.

O adolescente vive crises metafísicas e filosóficas nesse período, que nem sempre são compreendidas e aceitas pelos adultos, principalmente os que estão mais próximos, como pai, mãe, avós, avôs, professores, entre outros.

Aberastury e Knobel (1992), afirmam que o adolescente passa por três espécies de luto, necessários ao seu desenvolvimento: o luto pela perda do brinquedo; o luto pela perda do corpo infantil e o luto pela perda dos pais da infância. No primeiro caso, o adolescente vivencia o luto pela perda do corpo infantil, passando por dificuldades em lidar com as transformações físicas, próprias desse período, como o desenvolvimento dos caracteres sexuais: aparecimento de pelos, mamas, entre outros. No segundo caso, vivencia o luto pela perda do brinquedo, agora substituído pelos jogos amorosos. No terceiro caso, vivencia o luto pela perda dos pais da infância, que agora passam a ser enfrentados de uma outra forma por eles.

No luto pela perda dos pais da infância, podemos incluir a dificuldade em lidar com o aspecto religioso, havendo registros de que muitos afastam-se da religião adotada por sua família, podendo ainda adotar uma outra religião diferente daquela que os pais professam, ou afastando-se de qualquer forma de manifestação religiosa, às vezes até denominando-se, ou passando a ser ateus.

Acerca do adolescente, Ribeiro (2009) afirma que:

O adolescente tem a experiência inaugural da morte, a começar pela perda dos referenciais, inclusive físicos vividos na infância. Concomitantemente, experimenta um “segundo nascimento”, em que o indivíduo tem papel ativo, em que nasce a si próprio. (RIBEIRO, 2009, p.119).

Nessa perspectiva podemos observar que além do olhar sobre a subjetividade do jovem, o autor traz a idéia do rito de passagem, quando afirma que o adolescente passa por um segundo nascimento.

Segundo Outeiral (1994), para falarmos em adolescência, precisamos pensar em dois elementos: Primeiro, que existem experiências diferentes para os adolescentes, mesmo com a presença de elementos comuns, que vão depender dos aspectos psicológicos e sinais do ambiente onde eles vivem; o segundo é a necessidade de compreendermos que a adolescência tem fases diferentes com características bem particulares. Esse autor classifica a adolescência

em três etapas, com início e fim sem muita precisão, em que algumas características confundem-se e outras não, havendo uma sucessão de flutuações progressivas e regressivas.

Na concepção de Outeiral (1994), a adolescência está constituída por três etapas, estando assim distribuídas:

1. Etapa inicial, dos dez aos catorze anos, caracterizada pelas transformações físicas e alterações psíquicas decorrentes destes acontecimentos;
2. Etapa média, dos catorze aos dezesseis/dezessete anos, colocando a sexualidade como seu elemento central;
3. Etapa final, dos dezesseis/dezessete aos vinte anos, caracterizada pelo estabelecimento de novos vínculos com os pais, iniciação profissional, aceitação do novo corpo e dos processos psíquicos do adulto.

Mesmo concebendo a adolescência dessa forma, Outeiral (1994) considera esta divisão arbitrária por encontrarmos adolescentes com idade inferior aos dez e superior aos vinte anos, vivenciando ainda essa fase do seu desenvolvimento.

Segundo Lelo (2005), a experiência da adolescência na atualidade acontece em meio a exaltação da beleza corporal, da saúde e da sua exploração narcisista, sofrendo certa absolutização da capacidade pessoal para escolher o que possa parecer- lhes estar muito além dos critérios morais ou éticos. Assim, segundo esse autor, os jovens são iniciados em estruturas e modos de pensar por outros caminhos e por outra linguagem, que os leva a comportar-se conforme valores e interesses dominantes, às vezes frente a questões fundamentais, substituindo-as por bens de consumo.

Podemos dizer também que a adolescência é um fato psicossociológico não necessariamente universal, nem adotando em todas as culturas, o mesmo padrão de característica da nossa. Isso implica dizer que como processo psíquico e social, cada sociedade irá produzir em seus adolescentes características particulares do seu meio e do seu tempo.

A partir do século XXI a adolescência é compreendida como um período e processo. Período, por compreender a puberdade como fenômeno universal, relacionado a grandes transformações fisiológicas que leva o ser humano a adquirir características físicas de adulto, marcando a passagem biopsicossocial da infância para a “aduldez”. Processo por estar relacionado a etapas que inclui uma atitude cultural que registra a postura adolescente durante essa fase do desenvolvimento, refletindo também as expectativas sociais sobre este.

Tanto a UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, como a OMS – Organização Mundial de Saúde, e UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância, utilizam a nomenclatura “adolescente” para designar o período biológico compreendido entre as faixas etárias dos 12 aos 18 anos incompletos. Segundo a OMS, a adolescência constitui-se em duas fases. A primeira compreende o período entre os dez e dezesseis anos, a segunda entre os dezesseis e vinte anos.

A UNESCO parte de uma definição em que predomina a faixa etária, com abrangência para o ciclo compreendido dos 15 aos 29 anos, pois, nessa perspectiva, a construção da autonomia demanda um tempo superior a essa faixa etária. Para a UNESCO (2004), apud Esteves e Abramovay (2007),

[...] visando facilitar a realização de comparações internacionais, regionais, temporais, socioeconômicas etc., em muitos casos, parte-se de uma definição predominantemente etária, abrangendo o ciclo que vai dos 15 aos 29 anos, cuja principal característica é a sua transitoriedade, razão pela qual está fadada a ser perdida com o passar dos anos. (UNESCO 2004) (ESTEVES; ABRAMOVAY, 2007, p.21).

Já Ribeiro (2009) afirma que:

Pela proposta da UNICEF, incorporada no Estatuto da Criança e do Adolescente, a adolescência situa-se entre 12 e 18 anos incompletos, estendendo-se desde a puberdade até o desenvolvimento da maturidade reprodutiva; nessa fase, são marcantes os processos identitários individuais, coletivos e sociais. Já na juventude, que vai até 29 anos, se completa o desenvolvimento físico do indivíduo e são acentuadas as noções de experimentação e inserção na vida social. Enquanto os adolescentes mantêm alguma dependência emocional e material da família, os jovens se desligam progressivamente da autoridade dos pais e se aproximam da vida adulta. (RIBEIRO, 2009, p.119).

Na concepção desses autores, que utilizam o conceito da UNESCO e da UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância) para definir a categoria juventude, a realidade social demonstra não existir apenas um tipo de juventude, mas grupos juvenis que constituem um conjunto heterogêneo, com variadas parcelas de dificuldades, facilidades, oportunidades e poder nas sociedades.

Grosso (2000) utiliza um conceito de juventude ainda mais abrangente, que a considera como uma categoria social. Diz ele que:

Ao ser definida como categoria social, a juventude torna-se, ao mesmo tempo, uma representação sócio-cultural e uma situação social. Ou seja, a juventude é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a ela atribuídos. Ao mesmo tempo, é uma situação vivida em comum por certos indivíduos. (GROPPO, 2000, p.7-8).

Para Rodrigues, (apud Oliveira; Mori, 2012)

Nunca é demais assinalar que a juventude brasileira não constitui um grupo social homogêneo. Tanto que alguns analistas preferem usar a categoria “juventudes” no plural, para reconhecer as diferenças e desigualdades que marcam a experiência social dos jovens, com relação a gênero, pertencimento étnico-racial, classe social, orientação sexual, escolaridade, local de moradia (campo/cidade, centro/periferia/favela), situação familiar, inserção no mundo do trabalho, diferenças de gostos e estilos, adesão a grupos culturais, políticos. Também com relação à religião os jovens se diferenciam. (RODRIGUES, apud OLIVEIRA; MORI, 2012 , p.255).

Na opinião de Sofiat, (2011),

Os jovens na atualidade mantêm as principais características dos jovens dos anos 1990. A novidade está na crescente adesão aos movimentos religiosos, principalmente às igrejas e correntes do pentecostalismo católico e evangélico. A religião se consolidou como uma das principais formas de organização grupal da juventude. Atualmente 20% dos participantes dos de oração da RCC (renovação carismática católica) e dos cultos das igrejas pentecostais são jovens. (SOFIATI, 2011, p.36).

Diante desse contexto, e considerando a situação socioeconômica dos alunos do Instituto, escolhemos prioritariamente trabalhar com a categoria analítica juventude, mas sem desconsiderar o conceito de adolescente, que também consideramos relevante para nosso trabalho. Assim, vamos dialogar com ambos os conceitos, afinal são olhares distintos que se complementam para o entendimento dessa importante fase do desenvolvimento humano, em que muitas mudanças acontecem na vida do jovem.

4 Ritos de passagem da juventude.

Os ritos de passagem são celebrações que marcam mudanças de *status* de uma pessoa no seio de sua comunidade, podendo ter caráter religioso. Dessa maneira, cada religião tem seus ritos, que podem ou não ser parecidos com os de outras religiões.

Os ritos de passagem são realizados de diferentes formas, a depender da situação que está sendo celebrada, indo desde rituais místicos ou religiosos até assinatura de papéis, como

também as duas formas juntas. O jovem também vivencia nessa etapa da sua vida um rito de passagem muito importante, denominado de rito da puberdade.

As grandes mudanças na vida do ser humano, em todas as sociedades, segundo Gaarder et al (2005), são marcadas por ritos de passagem como o nascimento, a passagem para a vida adulta, o casamento e a morte, simbolizando uma iniciação, mesmo naquelas em que na vida pública a religião não desempenha papel algum. Entre o plano ético e religioso, geralmente, as religiões não fazem distinção. Na tribo, os costumes, as regras, os princípios morais são tão religiosos quanto as orações e os sacrifícios.

Para as mulheres, o rito de passagem acontecia geralmente no momento da primeira menstruação, marcando o fato de que, entrando no seu período fértil, estava apta a se preparar para o casamento. Para os homens, essa cerimônia geralmente era marcada pelo momento em que ele fazia a caça e o abate do primeiro animal. Ambas situações estavam ligadas, portanto, ao derramamento de sangue. Essas cerimônias significavam a integração daquela pessoa como membro produtivo da tribo: ao derramar sangue para a preservação da comunidade, seja pela procriação ou pela alimentação, ela estava simbolicamente misturando o seu próprio sangue ao sangue do seu clã.

Os jovens Cristãos, nessa etapa da vida vivenciam outros ritos de passagem como a Crisma ou Confirmação; o Batismo; o baile de quinze anos; as provas aplicadas no trote.

Na opinião de Vilhena, (2005), podemos utilizar como critério de classificação dos ritos, sua função sociorreligiosa, em que se articulam, em dinamicidade, fins específicos conscientes e intencionais, que trazem resultados psíquicos, emocionais, sociais e relacionais, que mesmo não sendo procurados, acontecem. Para a autora, eles operam no sentido de oferecer sentidos, organizar, reger, garantir, preparar para vida social. Dentro dessa classificação entre outros teríamos: os ritos de passagem, que acontecem por ocasião do nascimento, da puberdade, do casamento e da morte.

Segundo El Far (S/D),

Conforme a história de vida, as relações familiares, a situação financeira, as crenças religiosas e os laços de sociabilidade, cada jovem armazenará em sua experiência de vida algum tipo de evento simbólico que sinalizará sua entrada no mundo adulto. (El Far, S/D, p.17).

Nas sociedades menos desenvolvidas o marco da adolescência dava-se através da presença de ritos; da doutrinação dos novos adultos nas tradições grupais; pela aprendizagem

da técnica da caça. Essa iniciação à vida adulta acontecia especialmente nas sociedades indígenas.

El Far (S/D), afirma que os adolescentes eram retirados do meio familiar e durante vários dias eram submetidos a provas físicas que envolviam muito sofrimento, como por exemplo passar longos períodos em jejum; participar de testes de resistência; reclusão; cortes na pele; noites sem dormir; feridas abertas e reabertas. Após essas provas de coragem, o jovem saía convertido em adulto. Para essa autora, os ritos de iniciação que marcavam a transição nas culturas indígenas, encontram substitutos nos eventos urbanos simbólicos do nosso tempo, como no trote dos calouros; no vestibular; no serviço militar, como também nos cultos religiosos. Para algumas tradições, afirma El Far (S/D), o adolescente, entra no mundo adulto, após participação em uma cerimônia religiosa elaborada. Na religião judaica, os meninos com 13 anos tem o Bar Mitzvah e as meninas com 12 anos, o Bat Mitzvah, acreditando-se que nessa idade já possuam maturidade e capacidade de contribuir com a sociedade. Na iniciação desses jovens, há reuniões em que recitam trechos sagrados e são orientados a seguirem prescrições determinadas, sendo então publicamente reconhecidos como prontos para vivenciar outra etapa da vida.

Eliade (2010), considera que os ritos de passagem desempenham um importante papel na vida do homem religioso, representado pelo início da puberdade, passando da faixa de idade infantil à juventude. Segundo esse autor, a iniciação geralmente compreende uma revelação tripla: do sagrado, da morte e da sexualidade e que, enquanto a criança desconhece todas essas experiências, o iniciado tem esse conhecimento, assumindo e integrando na sua atual personalidade. “[...] o neófito morre para sua vida infantil, profana, não-regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a *ciência*.” (ELIADE, 2010, p.153).

O iniciado na opinião de Eliade (2010), “[...] é um homem que *sabe*, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica.” (ELIADE, 2010, p.153). Para ele, a iniciação é semelhante ao amadurecimento espiritual, que reencontramos este tema em toda história religiosa da humanidade, sendo o iniciado aquele que conheceu os mistérios e que sabe. Eliade, citado por Lelo (2005) define a iniciação como

Um conjunto de ritos e ensinamentos orais que tem por finalidade a modificação radical da condição religiosa e social do sujeito iniciado [...]. No final das provas, o neófito desfruta de uma existência diferente da que tinha antes da iniciação. Veio a ser outro. (LELO, 2005, p.13).

Para Eliade, a iniciação equivale a uma revelação do sagrado, da morte, da sexualidade e da luta pela subsistência e que para fazer-se humano é necessário assumir as dimensões da vida humana. Lelo (2005) também afirma que a iniciação envolve uma revelação tríplice, do sagrado, da morte e da sexualidade, mas que a pessoa é afetada de forma radical, em sua identidade, nas relações interpessoais e com Deus.

É na juventude que o ser humano vivencia uma crise religiosa, muitas vezes trazendo conflitos em família, que à medida do seu desenvolvimento irá construindo sua religiosidade. Na opinião de Libanio, (2004),

Muitos jovens vêm de um **ambiente religioso familiar** dotado de uma fé mais cultural e tradicional que pessoal e entram em **crise por muitas razões**. Alguns que se dedicam aos estudos e às leituras esbarram com críticas de filósofos, cientistas, professores que lhes abalam a fé. (LIBANIO, 2004, p. 98) Grifo do autor.

Lelo (2005), afirma que durante toda a vida o ser humano está marcado pela possibilidade de expressão e comunicação, motivo pelo qual usa sinais e elementos “como registros para expressar sua forma de ser e de estar no mundo.” Para esse autor, nas diversas situações da vida, haverá a necessidade de referir-se ao transcendente, que por sua vez precisarão voltar-se aos significados do simbólico, expresso através ritos de passagem.

Os participantes do JOTEC, no que diz respeito aos registros, tem formas próprias de comunicação, confeccionando cartazes, convites, camisetas em que podemos identificar a presença de símbolos religiosos, como a cruz, símbolo que, segundo Nasser (2006), está documentado desde a antiguidade, na China, Egito, Creta e em Cnossos, servindo de base para todos os símbolos de orientação, nos variados níveis da vida do ser humano, por apontar para os quatro pontos cardeais. “Revela-se, implicitamente, como centro da presença humana no mundo terrestre, sua orientação espacial, relativa aos pontos cardeais terrestres, e, também, a relação com os pontos cardeais celestes.” (NASSER, 2006 p. 80).

Nasser (2006) apresenta três orientações: animal, espacial e temporal, que religam o ser humano com o mundo transcendente, supra temporal, sendo por esse motivo que o símbolo da cruz pode ser interpretado, no eixo central como o lugar do ser humano, e nos braços horizontais sua existência temporal, imanente, relativa, fazendo a ligação com o próximo na solidariedade. No sentido vertical da cruz, afirma Nasser (2006) o ser humano sintoniza com o celeste, espécie de religação com o transcendente, portanto é religião.

Os ritos de passagem possuem uma dualidade: o abandono de uma situação anterior de vida e uma nova que precisa ser assumida pelo iniciado. Essa dualidade na opinião de Lelo (2005) significa

[...] deixar de ser o que se é para ser o que ainda não é; ser menor sem direitos para tornar-se maior de plenos direitos; perder a memória de existência anterior para ser iniciado nos conhecimentos míticos novos e básicos para a vida nova. (LELO, 2005, p.15).

Os estudiosos segundo Lelo (2005) classificaram em três as categorias de iniciação: 1. os ritos da puberdade, ou iniciação tribal; 2. os ritos de admissão a uma sociedade secreta ou confraria, geralmente limitada a apenas um sexo, ao qual pertencem os mistérios Greco-orientais; 3. a terceira categoria ligada a uma vocação mística, a exemplo dos xamãs.

No catolicismo, os jovens à partir dos 15 anos, são encaminhados à confirmação ou crisma, considerada um sacramento de iniciação, também com propósito de convertê-los em adultos.

A confirmação possui uma identidade própria com um papel específico sobre o neófito, que é o de conferir o Espírito Santo e simbolizar a participação dele em Pentecostes, marcando-o como membro co-participante da missão profética-sacerdotal-real de Cristo com a humanidade. (LELO, 2005, p. 177).

Para o autor acima citado, “O iniciado é um ser transformado, sofre uma mudança radical no seu ser e no seu estatuto social.” (LELO, 2005, p.15). Em algumas igrejas protestantes, a iniciação do jovem acontece à partir dos 12 anos quando é encaminhado à cerimônia do batismo, momento em que sai convertido e recebe a autorização para fazer parte da Igreja. De forma simbólica, o neófito quando desce às águas morre para o pecado e nasce para Cristo, deixando de ser o “homem velho”, para ser o “homem novo”.

Lelo (2005), afirma que entre os ritos de passagem presentes na vida dos jovens do nosso país destacam-se: o baile de quinze anos; as provas dolorosas e às vezes humilhantes do trote, a que é submetido ao entrar para a universidade; o início do primeiro trabalho; a entrada em partidos políticos ou associações. Os jovens que ingressam no IFPB, especialmente aqueles que cursam o Ensino Técnico Integrado são recepcionados pelos veteranos com um trote, marcando assim, sua passagem do Ensino Fundamental para o Ensino Médio. Podemos reconhecer esse momento na vida do aluno recém chegado, como um rito de passagem, que alguns enfrentam com alguma naturalidade e outros com sofrimento.

Na opinião de Lelo (2005),

Há de ressaltar que esses ritos relacionados aos colegas, à vida cotidiana, adquirem maior significância que os religiosos, como por exemplo, a conquista da noturnidade, a busca das primeiras relações sexuais, a experiência da droga, a admissão a determinados lugares de diversão, etc. (LELO, 2005, p. 22).

O autor afirma ainda que os jovens são iniciados em estruturas e modos de pensar por outros caminhos e por outra linguagem, que os levam a se comportarem conforme valores e interesses dominantes, às vezes, frente a questões fundamentais, substituindo-as por bens de consumo. Para esse autor, há uma tendência do jovem de hoje em cultivar formas de vida focadas na imediata positividade, nas satisfações terrestres em curto prazo, não demonstrando assim interesse pela busca de um sentido de vida cristã. Afirma ainda que a experiência do jovem na atualidade acontece em meio à exaltação da beleza corporal, da saúde e da sua exploração narcisista, sofrendo uma certa absolutização da capacidade pessoal para escolher o que possa lhes parecer estar muito além dos critérios morais ou éticos.

Por outro lado Ribeiro (2009) afirma que,

Imerso num mundo secular o jovem encontra em sua religiosidade uma preciosa fonte de energia. Da forma como a entendemos, a religiosidade é totalmente adequada ao ser-jovem, visto instilar confiança numa etapa em que o sujeito se distancia de poderosos ambientes elaboradores de sentidos, como a família e a religião, e empreende uma travessia que é singular e também geracional. (RIBEIRO, 2009, p. 110).

Na opinião de Passos (2006), a rapidez das transformações e a sociedade da tecnologia têm consumido não apenas produtos, mas também instituições e valores, e, embora as religiões guardem ideias, práticas e valores milenares, estão inseridos no contexto das grandes transformações sociais do nosso tempo.

4.1 Rito de passagem do jovem no IFPB - Campus João Pessoa.

A organização de grupo religioso em uma instituição laica parece estar associada à necessidade de recomposição de raízes comuns na dimensão transcendente em Deus, com o grupo e nas relações intra e interpessoais. Como o JOTEC mantém o ingresso, a participação e a saída dos seus jovens frequentadores de forma aberta, tal flexibilidade ajuda o jovem a exercitar sua autonomia, responsabilidade e compromisso frente ao outro. Dessa forma, a livre participação no Grupo também se constitui num espaço em que é possível conviver com a diversidade religiosa.

Segundo Vilhena (2005):

Se por um lado nem todas as pessoas são religiosas no sentido estrito, por outro lado muitos ateus ou agnósticos reivindicam profundas experiências religiosas possibilitadas pelas práticas significativas de transcendência horizontal, ou seja, aquelas possibilitadas pelas relações interpessoais, pelo exercício da solidariedade, pela ética, pela filosofia, pelo contato íntimo e profundo com a arte, etc. (VILHENA, 2005, p. 41).

Os jovens pertencentes ao JOTEC, participam de atividade religiosa informal, com base nas relações de grupo, que nesse momento da vida lhe oferece um grande campo de escolhas, que possibilita o estabelecimento de alianças e parcerias, podendo assim, compartilhar experiências transcendentais com a sua participação e contribuição.

Podemos destacar entre os ritos de passagem vivenciados pelo jovem do Instituto Federal, a sua saída do Ensino Fundamental e seu ingresso no Ensino Técnico Integrado ao Médio. Os jovens que ingressam no IFPB, especialmente aqueles que cursam o Ensino Técnico Integrado, são recepcionados pelos veteranos com um trote, que inclui: a pintura do rosto e ser chamado de “lancheira”, ou seja, de criança.

Os veteranos entregam ainda aos calouros uma carta contendo o que eles chamam de os “10 Mandamentos do lancheira”, em que são estabelecidas algumas ordens que precisam ser seguidas à risca por eles a partir do ingresso na instituição. Como tivemos algumas dificuldades para conseguir o texto completo, apresentamos aqui apenas seis dos dez “Mandamentos” utilizados no ano de 2007.

O 1º deles é o seguinte: “É terminantemente proibido para um ou qualquer lancheira gazear as aulas de alguns professores [...]”. Por questões éticas, omitimos os nomes dos professores citados no texto. O 2º mandamento diz que: “Nenhum lancheira pode beber o néctar sagrado! SIMBA!¹”. O 3º mandamento diz que “os lancheiras devem serventia e cega obediência a seus superiores”, “superiores” aqui é entendido como os veteranos. O 4º mandamento impõe que: “O lancheira é obrigado a ceder sua nega² para o veterano.” O 5º mandamento diz que “o lancheira não pode de forma alguma negar dinheiro para um veterano desprovido de dinheiro.” No 6º mandamento é informado que: “O lancheira terá que pagar lanche para o veterano que momentaneamente estiver sem dinheiro e estiver com fome”.

Esses são alguns dos mandamentos que compõem uma lista de dez itens elaborados pelos veteranos e atualizados a cada ano, marcando assim, sua passagem do Ensino

¹ Marca de refrigerante apreciado pelos veteranos na época. A cada ano este gosto pode ser substituído.

² “Nega” é um termo pejorativo e preconceituoso utilizado pelos homens paraibanos na referência às mulheres com quem tem experiências sexuais sem compromisso. Grifo nosso.

Fundamental para o Ensino Médio no âmbito do Instituto. Podemos reconhecer esse momento na vida do aluno recém chegado como um rito de passagem, que alguns enfrentam com alguma naturalidade e outros com sofrimento.

Ao longo desses anos de atividade no Instituto, pudemos presenciar alguns momentos em que os veteranos estiveram presentes nas atividades de recepção dos novos alunos, preparadas pelas equipes responsáveis diretamente em receber esses alunos. Durante essa atividade, é solicitado pelos veteranos um espaço para receber os colegas. A presença das equipes pedagógicas, de apoio ao estudante, dos coordenadores dos cursos e de áreas e dos professores, que organizam esse momento, garante a tranquilidade no recinto, acompanhando com muito cuidado todo o desenvolvimento da presença desses veteranos, evitando assim possíveis excessos, além de assegurar ao recém chegado um clima de alegria e camaradagem.

Conversamos com alguns líderes do JOTEC a fim de sabermos como esse trote é visto por eles. Para alguns líderes essa atividade é vista como normal, desde que não cometam excessos, mas os integrantes do grupo não participam desse momento. Para outra liderança: “O trote não é um problema, ele faz parte da recepção, da interação do calouro com o veterano. Ele só é ruim, quando o ‘lancheira’ se sentir agredido”. Pelas respostas obtidas, percebemos que as falas dos líderes são coerentes entre si, como também com a filosofia de vida por eles professada.

Conclusão

A partir dessas reflexões, podemos concluir que os jovens alunos do Instituto Federal, além dos conflitos próprios da sua fase de desenvolvimento biopsicossocial e afetivo e da transição do Ensino Fundamental para o Ensino Médio, buscam a religião, vivenciam a transcendência num grupo criado por eles, denominado de Jovens de Cristo - JOTEC - que mantém permanente contato e diálogo com o sagrado.

Estamos assim, diante de um fenômeno religioso numa Instituição pública, em tese laica, com mais de 100 anos de história na formação profissional do jovem paraibano, abrigando as manifestações religiosas dos alunos em suas dependências.

Conhecendo as expressões de religiosidade dos alunos do IFPB, refletindo suas práticas e analisando as questões expostas no texto, podemos concluir que a religião encontra-se presente no ambiente educacional tecnológico, inserida na vida escolar do jovem, fazendo parte da sua rotina de estudos. Identifica-se a presença de um grupo religioso, denominado JOTEC - Jovens de Cristo, desenvolvendo atividades religiosas regulares, de forma

sistemática e assistemática, que podem ser observadas através de suas práticas ou dos materiais utilizados para chamamento dos eventos que realiza nas dependências do Instituto como: cartazes, folderes, faixas e convites. As práticas religiosas ressignificam o espaço profano em espaço sagrado, possibilitando ao jovem vivenciar ritos de passagem e um Tempo de Transcendência de forma bastante singular.

O contato com o Grupo também possibilitou que pudéssemos perceber que o espaço sagrado criado pelo JOTEC proporciona além da sociabilidade de seus participantes, a oportunidade de construção de algumas competências importantes nessa etapa do desenvolvimento humano como, por exemplo: o saber ouvir e respeitar a opinião do outro; trabalhar em grupo; aprender a conviver com as diferenças; exercitar a tolerância religiosa; experimentar e tomar decisões. Diante de uma rotina acadêmica, com grande exigência de tempo para os estudos, esses jovens fazem do tempo livre momentos de viver a sua religiosidade de forma particular.

Concluimos também que, o JOTEC, em suas atividades sistemáticas ou assistemáticas, contribui para o fortalecimento de laços afetivos dos seus frequentadores, que estabelecem vínculos de amizade para além do Grupo, mantendo, porém, abertura para auxiliar outros colegas, ou pessoas que necessitem do seu apoio. Nesse sentido, é bastante comum o envio de torpedos, mensagens pela internet, solicitando orações de intercessão por alguém que esteja vivendo momentos de dificuldades, mesmo que se tratem de pessoas desconhecidas pelo Grupo. Assim, a religiosidade, dirigida e praticada pelo JOTEC, parece oferecer segurança, alento e esperança frente às dificuldades escolares ou de cunho pessoal, estabelecendo uma rede de comunicação e ajuda no ambiente educacional tecnológico.

REFERÊNCIAS

ABERASTURY, Arminda e KNOBEL, Maurício. *Adolescência Normal*. Porto Alegre, Artes Médicas, 10ª Ed, 1992

ALVES, Rubem. *O que é religião*. 9 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

BETTELHEIM, B. *Uma vida para seu filho*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

BOFF, Leonardo, *Tempo de transcendência: o ser humano como projeto infinito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

EL FAR, Alessandra. Ritos de passagem. *Revista: Mente e Cérebro* N°4. (S/D).

ESTEVES, Luiz C.G., ABRAMOVAY, Miriam, ANDRADE, Eliane R. *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília, 2007.

FIZZOTTI, Eugênio. Abraham Maslow e Viktor E. Frankl. Os ritos de cura como auto-realização e como busca de sentido In: *Liturgia E Terapia: A sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade*, São Paulo: Paulinas, 1998 (Coleção: Liturgia e participação).

GAARDER, Jostein, HELLERN, Victor, NOTAKER, Henry. *O Livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GROPPO, Luis Antônio. *Juventude*. Ensaio sobre sociologia e História das juventudes modernas. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

LELO, Antonio Francisco. *A iniciação cristã: catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho*. São Paulo: Paulinas, 2005, (Coleção água e espírito).

LEMO, Fernanda. *Religião e masculinidade, identidades plurais na modernidade*. Santo André: Fortune, 2009.

LIBANIO, J. B. *Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LIMA, Marileuza F. C. de. et al. *Da Escola de Aprendiz da Parahyba à Escola Técnica Federal da Paraíba: memórias do ensino técnico*. ETEFPB/Gráfica, João Pessoa, 1995.

MAGNANI, José G. C., SOUZA, Bruna M., (Orgs.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna: Os jovens e a religião*. SP: Paulinas, 1995.

NASSER, Maria C. C. *O uso de símbolos: sugestões para sala de aula*. São Paulo: Paulinas, 2006.

OUTEIRAL, José. *Adolescer: Estudos sobre adolescência*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

RODRIGUES, Solange dos Santos. Jovens, experiência do sagrado e pertencimento religioso: um olhar sobre a literatura In: *Mobilidade religiosa: linguagem, juventude, política*.

OLIVEIRA, Pedro A. R., MORI Geraldo de, (Orgs.). São Paulo: Paulinas, 2012.

RIBEIRO, Cláudio R. *Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Loyola: Olho d'Água, 2009.

SOFIATI, Flávio M. *Religião e juventude: os novos carismáticos*, Aparecida, SP: Ideias & Letras; São Paulo: Fapesp, 2011.

VELHO, Otávio G. *O Fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VILHENA, Maria Ângela. *Ritos: Expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

O FUTURO EM QUESTÃO: A ESPERANÇA ENTRE JOVENS UNIVERSITÁRIOS

*Leomar Antônio Brustolin**

Resumo

O artigo reflete sobre o resultado de pesquisa realizada entre universitários gaúchos, entrevistados acerca da sua relação com o futuro e o presente. Constata a valorização do presente entre os jovens e a busca pela felicidade imediata. Trata desse “presentismo”, como a possibilidade de a Teologia recuperar o sentido da vida boa que tende à escatologia, sem desprezar o momento atual. Critica uma visão da história e da escatologia que, de um lado, remete apenas ao futuro e, de outro, fica reduzida a aproveitar o presente. Na tensão entre o presente e o futuro, entre o desejo de ser feliz e a plena felicidade, recupera-se o sentido da esperança que qualifica o hoje da existência.

Palavras-chave: Juventude. Esperança. Felicidade.

Introdução

Na contradição entre o hoje e o amanhã, entre a experiência e a espera, o ser humano se defronta com as várias possibilidades do futuro: desespero, presunção ou esperança. Desespero é a atitude daqueles que negam o futuro porque o identificam com o mal, que está presente. Pensa-se o hoje como tédio. Presunção é a atitude daqueles que avaliam falsamente a si mesmos e as capacidades do mundo. Identifica-se o presente como o bem que deve vir. Faz-se a idolatria da hora, vive-se o engano da falsa esperança. No juízo de Santo Agostinho, “estas duas coisas matam a alma: o desespero e a falsa esperança”. (Sermo 87,8).

Esperança é a paixão por aquilo que é possível. É a estrutura originária da existência humana no mundo e a estrutura originante que qualifica a existência diante do futuro e, ao mesmo tempo, subverte a ordem atual. O homem vive na medida em que espera, porque o homem é esperança. Entretanto, o que mais ameaça a esperança é a crise. Ela faz com que se perca a confiança no tempo, pois não se sabe mais se haverá futuro. A reação à crise se manifesta na tentativa de buscar recuperar terapêuticamente o presente. Pesquisar a relação entre esperança e futuro na perspectiva da transcendência é verificar um fenômeno muito recorrente em nossa realidade: a eternização do presente.

É na juventude que se pode constatar de modo mais claro a extrema preocupação com a realização imediata, com a felicidade e o prazer a qualquer custo, não tanto como uma busca

* Doutor em Teologia. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Este texto contém dados levantados em pesquisa de campo realizada pelo bolsista de Iniciação Científica: Marciano Guerra.

e uma construção, mas como uma conquista do momento, que vai desde a autossuperação em aventuras em situações extremas até a relação sem compromisso nem vínculo afetivo. Este artigo se propõe a refletir sobre a esperança e o sonho entre os universitários. Trata-se de verificar como a relação entre presente e futuro se configura nessa fase da vida.

Esperar é próprio do ser humano. O tempo da juventude é comumente apresentado como tempo de projetos, de preparação para a vida futura, para as realizações da vida adulta. Bloch afirma que é necessário aprender a esperar. Nessa perspectiva, segundo Moltmann, o cristianismo é totalmente esperança confiante, que se direciona para frente e, como fé pascal, crer significa viver no presente de Cristo ressuscitado na expectativa do vindouro reino de Deus. Sem essa experiência que se dá dentro da história e que a dinamiza, não há verdadeira fé cristã.

O homem e a mulher desse tempo parecem experimentar o fenômeno que se pode chamar de “presentismo” Trata-se da experiência que limita as buscas e realizações humanas ao imediato, ao efêmero, pouco importando projetos com pretensão de alcançar objetivos no longo prazo. Não se sentem mais impelidos a se organizarem e a proporem novos rumos para a história presente.

Libânio, analisando as diversas tendências dos jovens da atualidade, afirma ter acontecido a passagem de uma consciência ética, histórica e utópica para a uma simples consciência do presente. Segundo ele, a geração de décadas anteriores viveu fortemente o impacto da consciência ética. Diante do passado e do presente, escolheram o futuro, a construção militante, fazendo-se, inclusive, revolucionários daquele objetivo histórico a que se propunham. A juventude do século XXI conhece outro apelo: “Esqueçam o passado! Não se queimem por [um] futuro impossível! Vivam o presente!” (LIBÂNIO, 2011, p. 113). A questão sobre o futuro não é mais preocupação:

Desaparecem perguntas como estas: como se viverá amanhã? Que mundo nos espera? Que significa a morte? Existe vida para além dela? Que se passa com as pessoas queridas que morrem? Ao permanecer só o presente, esses questionamentos cessam. Desaparecem a história e a responsabilidade. Não aprendemos do passado nem nos responsabilizamos com o futuro. Essa tendência leva a tirar o máximo de proveito, de prazer, de felicidade presente, sem pensar no futuro.¹

¹ Ibidem, p. 144.

1 A pesquisa

Utilizando o método de pesquisa qualitativa individual,² foram entrevistadas 30 pessoas com idade entre 18 e 30 anos, estudantes de diversos cursos de graduação, matriculados na disciplina de “Humanismo e Cultura Religiosa” na PUCRS.³ As entrevistas foram realizadas em novembro de 2011, e o tópico-guia continha nove perguntas. A primeira questão procurava identificar o perfil do entrevistado, e as outras pesquisavam afirmações acerca do fenômeno analisado, buscando identificar a sua forma pessoal de compreender e lidar com a esperança, com o sonho, com a fé e a esperança na vida eterna.⁴

Através de entrevistas semiestruturadas, partiu-se de certos questionamentos básicos e previamente discutidos e formulados com apoio do Grupo de Pesquisa “Antropologia Teológica e Ética” do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Partiu-se das hipóteses: crise do futuro e valorização do presente para elaboração do tópico-guia das entrevistas. Em seguida, as entrevistas foram registradas por escrito e, na sequência, foi feita a análise das respostas, comparando-as entre si.

Para verificar o resultado da pesquisa, empregou-se o método *análise do discurso*. Esse entende que as falas dos entrevistados constituem um discurso que é uma construção social, não individual e que só pode ser analisado considerando seu contexto histórico-social e suas condições de produção. O discurso reflete uma visão de mundo determinada, necessariamente, vinculada à dos seus autores e à sociedade em que vive.

2 Resultados

Os universitários, ao serem perguntados sobre qual era seu sonho, expressaram uma preocupação com a felicidade relacionada a determinado objetivo concreto, para alguns, imediato. Vejam-se algumas respostas:

² Usa-se aqui a obra de Bauer e Gaskell: Pesquisa qualitativa com o texto, imagem e som. Petrópolis: Vozes, 2004.

³ A pesquisa foi registrada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da PUCRS. Registro 11/05642, de 25 de novembro de 2011.

⁴ O tópico-guia continha as seguintes questões: 1. Dados gerais (idade, sexo, curso, semestre, religião, considera-se praticante?) 2. O que você entende por esperança? 3. Qual é seu sonho? 4. Qual é sua esperança? 5. Você pensa mais no hoje ou no amanhã? Em que sentido? 6. O que mais ocupa sua mente: projetos, realizações futuras ou o que tem para fazer e experimentar hoje? 7. Você acredita que existe vida depois da morte? Por quê? 8. O que você espera depois da morte? 9. Isso afeta o seu hoje? Por quê?

- “Eu sonho em me formar [em] engenharia mecânica, fazer minha família, ser bem-sucedida e aproveitar a vida.” (19 anos, feminino, Engenharia, 3º semestre, não tem religião).
- “No momento, ser feliz e ver a felicidade nas pessoas no qual convivo. A formação do curso e uma vida estável tanto financeiramente com amorosamente.” (25 anos, masculino, Engenharia, 5º semestre, espírita não praticante).
- “Realizar-me em meus projetos pessoais, familiares e profissionais.” (23 anos, feminino, Direito, 10º semestre, batuque).
- “Ser juiz de execuções criminais.” (24 anos, masculino, Direito, 5º semestre, ateu).
- “A felicidade plena. Nisso inclui-se, para mim, a realização profissional, a construção de uma família e a evolução espiritual.” (22 anos, feminino, Direito, 5º semestre, sem religião).

Nas respostas, se destaca o desejo de felicidade que pode ser alcançado por meio da conclusão de um curso de graduação, da aquisição de um emprego ou da formação da família. Rara é a referência a algo a ser buscado no longo prazo. As respostas também evidenciam o acento sobre a primeira pessoa e manifestam sonhos bem-individuais. O sonho é entendido como a realização pessoal de cada entrevistado.

Um cenário um pouco diferente apareceu quando os jovens foram interpelados com a questão: *Qual é sua esperança?* Diversos deles verbalizaram no mesmo sentido da questão anterior. Sua esperança se concentra em *realizar o sonho, ter uma vida feliz, conseguir ter forças para desenvolver os projetos* (referindo-se à questão anterior). Todavia, diversos entrevistados fizeram afirmações de caráter mais social e abrangente, como se constata abaixo:

- “Que todos possam ser tratados com igualdade num país tão desigual como o nosso.” (24 anos, masculino, Direito, 5º semestre, ateu).
- “Igualdade social.” (23 anos, masculino, Engenharia, 10º semestre, católico não praticante).
- “De que futuras gerações tenham a oportunidade de ver o planeta como ele é e possam usufruir.” (20 anos, masculino, Direito, 5º semestre, ateu).
- “De que o mundo deixe ser destruído, que parem com as matanças.” (22 anos, masculino, Direito, 3º semestre, evangélico praticante).
- “Que o mundo se torne um lugar melhor para viver.” (22 anos, feminino, Jornalismo, 6º semestre, católica não praticante).

Assim, ao serem perguntados sobre a esperança, os universitários manifestaram uma abertura maior a questões que envolvem o futuro da humanidade, a destruição do Planeta e o problema da desigualdade. Se num primeiro momento o sonho revela uma preocupação bem particular e objetiva com a felicidade pessoal, as falas sobre a esperança revelam que, em meio às preocupações imediatas, aparece o desejo de que haja uma sociedade e um mundo melhores.

Quando indagados sobre o que mais ocupava a sua atenção, se eram as realizações futuras ou aquilo que fazem e experimentam hoje, as respostas foram variadas, mas apontam igualmente à questão do presente como medida de realização:

- “O que eu tenho para fazer e experimentar hoje, pois acho que o hoje é mais importante.” (19 anos, feminino, engenharia, 3º semestre, sem religião).
- “Realizações futuras, mas em curto prazo. Não me ocupo muito de pensar mais de dois anos à frente.” (21 anos, feminino, Física, 6º semestre, sem religião).
- “O que mais me ocupa é o que tenho para fazer hoje e experimentar hoje, pois o tempo passa e talvez não poderei fazer e experimentar em outro momento.” (28 anos, feminino, Direito, 10º semestre, espírita praticante).
- “No hoje, sem dúvida, às vezes, nem dá tempo de planejar muito o futuro.” (23 anos, feminino, Direito, 5º semestre, católica e espírita praticante).

Aqui as respostas exprimem claramente a questão levantada como problema deste estudo. No discurso, está presente a experiência de que digno de proveito é o hoje, naquilo que pode oferecer de realizações, inclusive, porque, talvez, não se possa experimentar outro momento. Ou ainda, porque não há muito tempo para refletir ou planejar o futuro. A estudante de Física de 22 anos bem-expressa: “*Não me ocupo muito de pensar mais de dois anos à frente.*” Ela arrisca colocar a quantidade de tempo que merece ser planejado em termos de futuro.

As últimas três questões procuraram respostas sobre o tema *esperança* que envolve a morte, a crença na vida após a morte e se, de alguma forma, isso tem influência na vida presente. Praticamente todas as respostas apontaram à crença em uma *vida depois da morte*. Três exemplos:

- “Sim. Eu não sei dizer ao certo o porquê só sei que acredito e muito em vida após a morte.” (20 anos, feminino, Direito, 5º semestre, religião indefinida).
- “Sim. Com certeza! Antes de tudo por crença, religião e, principalmente, porque acredito que temos algo ‘SUPERIOR’ que nos guia e nos conduz de forma espetacular.” (30 anos, feminino, Direito, 2º semestre, espírita praticante).
- “Sim. Sou espírita e acredito que a vida não é o que vivemos aqui e sim no plano espiritual. Hoje vivemos apenas com uma "capa" para evoluirmos gradativamente.” (23 anos, feminino, Direito, 5º semestre, católica e espírita praticante).

A crença numa vida depois da morte é evidente e recorrente entre os entrevistados, com raras exceções. As respostas fazem notar que mesmo a crença na vida depois da morte indica o desejo de alcançar um prolongamento dessa vida, que parece sempre curta demais para explorar suas inúmeras possibilidades no presente. Não se pensa a vida eterna como aquela experiência religiosa tradicional de encontrar Deus ou de terminar e plenificar o tempo nessa vida. Busca-se expandir o presente na outra vida. Dentre as respostas aparecem muitos traços da fé reencarnacionista como uma tentativa de responder ao anseio “presentista”

contemporâneo. Isso está bem-afinado com a mentalidade baseada nos princípios do prazer, da eficácia e rendimento e na ideia de progresso autônomo do homem.⁵

Por fim, quando perguntados se a crença que tinham da existência de uma vida depois da morte influenciava, de alguma forma, o *hoje* de suas vidas, evidenciou-se:

- “Sim, pois não deixo para ser feliz só quando estiver no “paraíso”. A vida é o meu paraíso!” (22 anos, feminino, Direito, 5º semestre, sem religião).
- “Não afeta, pois não gosto de pensar muito sobre isso.” (20 anos, feminino, Direito, 5º semestre, religião indefinida).
- “Não, porque – na realidade – não penso muito nesse assunto. Somente tento viver da melhor maneira possível.” (23 anos, feminino, Direito, 10º semestre, batucque).
- “Pouco. Não meço muito minhas atitudes pensando em recompensas ou outras consequências pós-morte.” (26 anos, masculino, Direito, 1º semestre, católico praticante).

Nota-se, pelas afirmações, que pouco ou nada influencia a crença na vida eterna ou mesmo na reencarnação na vida desses jovens. A vida é o *paraíso*. O que virá depois praticamente não determina as ações do presente.

3 A fruição

Ao analisarmos o resultado da pesquisa relacionando à Teologia cristã, encontramos elementos importantes que desafiam o fazer Teologia no século XXI. *A priori*, será preciso considerar a importância do presente e da experiência do *hoje* que os universitários destacam nas entrevistas. Esse dado não é secundário para eles e, por isso, será preciso vencer as tentações de pensar a fé apenas em vista de grandes projetos escatológicos ou históricos.

Há novidades e preocupações nessa reflexão. Talvez o que “salta primeiro aos olhos” são os limites dessa nova relação com o futuro e a esperança. A experiência “presentista” pode ser traduzida como uma vivência individual que coloca em primeiro lugar o próprio benefício, às vezes egoísta e narcísico, sem envolver o outro em suas realidades pessoais. É preciso, contudo, perceber o significado positivo que pode haver nessas novas tendências. Libânio aponta para o fato de que os jovens atuais levam a vida de modo mais tranquilo, vivenciando a beleza da felicidade no presente. Descubrem, assim, a chance que o presente traz, rejeitando qualquer posição que imponha renúncias em nome de uma felicidade eterna e mesmo de opção política radical, que os faria levar a vida de modo muito sério e tenso. Assim, esses jovens

⁵ POLITI, S. História e esperança: a escatologia cristã: São Paulo: Paulinas, 1995. p. 83.

acertam em perceber a verdade de certo presentismo. O ser humano sente impulso incontornável e iniludível para a felicidade e para experimentá-la aqui. A tradição judeu-cristã nunca desconheceu tal verdade. Via nela o projeto criador de Deus. “E Deus viu que tudo era bom” (*Gn* 1,31). Os jovens mostram-se sensíveis em face da bondade e beleza da criação, não simplesmente como objeto de contemplação, mas de fruição. (LIBANIO, 2011, p. 35).

A experiência do presente contém um grande significado para a vida humana e, portanto, para os que creem também. Apesar do acento sobre o aspecto individual, não há um descaso geral com as grandes questões coletivas. Prova disso se encontra na chamada *Primavera Árabe*, quando jovens se organizaram pelas redes sociais para derrubar ditadores. Transformaram a história de suas nações porque queriam liberdade e o direito de fruir a vida. Conquistado o objetivo, não se enfileiraram em maiores causas políticas ou sociais.

A grande maioria voltou para seus grupos de convivência, suas festas, estudos e trabalhos, apesar das dificuldades. Os jovens querem viver o presente da melhor forma possível, não querem esperar um futuro melhor, haja vista que precisam aproveitar o momento, por isso afetaram a ordem vigente. São diferentes dos jovens brasileiros que viveram a ditadura militar e a combateram. Posteriormente, seguiram militando com ideais de uma sociedade mais justa. Hoje os jovens até militam, mas não por muito tempo. O ideal de viver a vida é maior do que apenas lutar por uma causa.

Teologicamente isso não é uma novidade. Em Jesus, encontra-se o libertador de Deus, o Evangelho encarnado do Deus próximo e da libertação humana. A salvação implica experiência no tempo que aponta para a eternidade. A cura de um doente, a expulsão dos demônios, o perdão dos pecados e a tempestade acalmada são indícios do futuro Reino de Deus que chegara até os contemporâneos de Jesus. A missão da libertação iniciou naquele *hoje*, ocasião em que se realizava a Escritura. (*Lc* 4, 21). A festa com Jesus já iniciou para todos os tempos e em todos os lugares, é a festa da liberdade, promovida pelo Deus que veio na Encarnação e virá em sua Parusia. Essa festa, entretanto, não pode ser apenas um projeto ideal ou um sonho longínquo.

O mundo do trabalho e as exigências de produção com resultados imediatos impedem muitos de vivê-la. O imediatismo e a correria esterilizam as relações do ser humano com o mundo. A vida é regulamentada a partir de critérios que desumanizam e artificializam o ser. Muitas vezes nem mesmo as celebrações litúrgicas conseguem devolver o sentido de alegria e liberdade do Deus que espera seus filhos num domingo que não conhece o ocaso. O teólogo Moltmann escreveu que apenas alguns grupos conseguiram “furar a onda” desse estilo de vida

sem vida. Ele destaca as crianças, os artistas e o movimento *hippie*.⁶ Atualmente, não poderíamos colocar os jovens?

Para muitos o tempo está privado de significado. Há quem faça férias para melhor trabalhar. Há quem pense que o domingo é a pausa necessária para enfrentar mais uma semana. Perde-se o sentido de saborear o tempo livre, de exercício para um futuro quando não haverá mais segunda-feira nem trabalho, apenas o convívio feliz da criatura com o Criador. A alegria da Ressurreição do Cristo, que promete uma vida plena, deve permear o mundo escravo e triste, para tornar o culto divino um intermediário messiânico na estrada para uma festa sem fim. Entre o *já e o inda não*, é tempo de viver o presente sem se esquecer do futuro.

Considerações finais

O desejo de felicidade é marca fundamental da vida humana. Essa tendência, contudo, não garante, em si, a felicidade. Muitas vezes, o sentimento de felicidade é resultado de uma surpresa, de uma ruptura com a experiência cotidiana que supera todo desejo e todas as aspirações. A felicidade, portanto, não se comporta apenas de acordo com o desejado e o esperado. Na sua indisponibilidade, a felicidade supera o nosso desejo de felicidade.⁷

Entretanto, é certo afirmar que aquilo que o ser humano experimenta como felicidade é um dado momentâneo, provisório e temporalmente limitado. A felicidade pode ser apenas aproveitada de forma fragmentada e passageira, posto que de outra forma não seria possível.⁸ A supervalorização da felicidade instantânea é um desenvolvimento específico da idade moderna. É fruto da consciência de que a felicidade apenas pode ser experimentada de forma temporalmente limitada. Consta-se que a vida comporta experiências de felicidade, mas elas não são duradouras.

Após o desaparecimento das grandes leituras metafísicas e religiosas da realidade e a respeito do ser humano, ocorreu uma acentuada valorização da estética. Para muitos a arte é a substituta da religião para a interpretação da subjetividade atual. É o que lemos numa entrevista com os universitários:

⁶ Moltmann fez essa afirmação em 1975, quando o movimento hippie representava uma ruptura com a sociedade carente dos sonhos de liberdade que a indústria, a ciência e a razão haviam sufocado pelas ideias de progresso e produção, fazendo as pessoas viverem de modo sério, mas incapazes para a gratuidade.

⁷ LAUSTER, Jörg. Dio e la felicità: la sorte della vita buona nel cristianesimo. Brescia: Queriniana, 2006. p. 160.

⁸ LAUSTER, op. cit., p. 157.

– “Acho que todas as pessoas têm o mesmo sonho, que é de ser feliz. O que mudam são os meios para alcançar tal felicidade. Creio que meu meio para isso seria a música.” (20 anos, masculino, Direito, 5º semestre, ateu).

Assim, artistas, cantores, esportistas e celebridades das mídias passam a ser grandes atores dessa nova concepção. A questão estética movimentou processos que pretendem conferir um sentido e compensam o desaparecimento dos períodos nos quais as pessoas encontravam o sentido na realidade histórica. Numa interpretação religiosa da felicidade de momento é preciso considerar que nem toda experiência de felicidade, por mais intensa que seja, refere-se à transcendência. Afinal, experiências estéticas e experiências de felicidade nem sempre coincidem. Contudo, algumas experiências estéticas têm afinidade com a experiência vivida como a felicidade. Uma primeira consequência dessa lógica é que a realidade da vida torna-se sempre menos uma realidade imposta e sempre mais uma realidade a ser plasmada. Por isso, procuram-se pequenas experiências da vida cotidiana que inicia com experiências de sentido.

A felicidade instantânea se apresenta como uma espécie bem-determinada de experiência de sentido, da qual emerge uma profunda interpretação da própria vida e da realidade. A felicidade instantânea se apoia na autotranscendência da vida, que se verifica na consciência da experiência de sentido que supera tudo o que o ser humano possa fazer de sensato. Trata-se de uma experiência de transcendência.

O cardeal Angelo Scola, arcebispo de Milão, ao desenvolver a teologia *della vita buona* [da vida boa], procura defender que a experiência cristã não contém um peso, mas uma leveza que valoriza a felicidade também presente. Assim, o cristianismo não penaliza as paixões e os desejos, antes exalta a humanidade, a atração pelo belo. Para ele *a vida boa* é a mais alta forma de liberdade, onde o querer ser e o dever ser coincidem inspirados pelo amor à beleza, ao bem, à verdade e ao eterno. Nesse sentido, valoriza-se a experiência do presente como lugar da felicidade, do belo, do atrativo, mas o faz articulando com a verdade, com o eterno, com caráter permanente do verdadeiro amor.

Coincidindo com as respostas dos entrevistados, conclui-se que o desejo de felicidade imediata pode ser uma excelente forma de acolher a vida como um dom a ser saboreado na provisoriedade. E justamente, nessa caducidade de tudo, encontrar o eterno. Entre as coisas que passam, ser capaz de abraçar o que não passa.

No discurso dos universitários, nem sempre ficou claro o pensamento que integra o presente e o futuro, o efêmero e o eterno, o belo e o bom, a estética e a ética, o individual e o social. Mas isso não significa que não exista uma grande potencialidade para a integração,

pois as redes sociais, as novas formas de agregação e o desejo de conviver assinalam a jovialidade do nosso tempo.

Os jovens contemporâneos são mestres em ensinar a aproveitar o presente, a perceber a fruição como da vida um dom. Mesmo se faltarem elementos, não são as gerações mais antigas menos vulneráveis a críticas. O ideal seria integrar a experiência das antigas gerações com as intuições das novas. Especialmente os que creem deveriam ser pessoas marcadas pela jovialidade, pelo bom humor e pela alegria de quem tem motivos para festejar a vida. Nisso, a juventude atual pode colaborar sobremaneira.

REFERÊNCIAS

- BAUER, M.; GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com o texto, imagem e som*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2007.
- BLOCH, E. *Das prinzip hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. v.1.
- LAUSTER, Jörg. *Dio e la felicità: la sorte della vita buona nel cristianesimo*. Brescia: Queriniana, 2006.
- LIBANIO, J. B. *Para onde vai a juventude?* Reflexões pastorais. São Paulo: Paulus, 2011.
- MOLTMANN, J. *Deus na Criação: doutrina ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MOLTMANN, J. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MOLTMANN, J. *A vinda de Deus: a escatologia cristã*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2000.
- POLITI, S. *História e esperança: a escatologia cristã*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- SCOLA, A.; CAZZULLO, A. *La vita buona: dialoghi su laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*. Padova: Messaggero, 2009.

A JUVENTUDE CARISMÁTICA CATÓLICA: O CASO DO PHN NA CANÇÃO NOVA

*Flávio Munhoz Sofiati**

Resumo¹

A *Canção Nova*, localizada em Cachoeira Paulista-SP, pode ser considerada uma das mais influentes e importantes para a RCC no quesito evangelização juvenil. Isso ocorre pelo fato de possuir em seu interior um movimento chamado PHN (Por Hoje Não vou mais pecar), um movimento juvenil que se desenvolve no interior do movimento carismático e possui significativa influência sobre os jovens que acompanham a *Canção Nova*. O texto volta a atenção para a gestação do movimento PHN, enfatizando sua organização, seus fundamentos teológicos e morais. Desse modo, faz-se a análise da proposta carismática de evangelização dos jovens católicos, considerando o PHN como o elemento central desse processo.

Palavras-chave: PHN. *Canção Nova*. Juventude.

Introdução

O PHN – Por hoje não vou mais pecar – é o setor juvenil da *Canção Nova* e foi idealizado por um de seus membros, Francisco José dos Santos, conhecido como Dunga. Ele é casado com Néia e pai de três filhos, sendo que todos moram na *Canção Nova*. Trata-se de um membro preocupado com a questão juvenil que grava CD's, apresenta programas na TV², no rádio e organiza eventos de massa para a juventude chamada de Acampamentos de Oração³. Esses acampamentos são temáticos: há o acampamento de carnaval que tem o intuito de proteger os jovens das festas mundanas desse feriado, os acampamentos de libertação e cura, entre outros. Entretanto, o acampamento mais visitado pelos jovens é o acampamento PHN que apresenta diversos cantores católicos e promove várias atrações e momentos de louvor, celebração e festa para os carismáticos. Em 2008, na ocasião da celebração dos 10 anos do PHN (que teve o lançamento de uma coletânea de palestras com sete CDs que retratam o movimento em seus 10 anos de existência e um livro de Dunga escrito a partir da música “Restauração” que contém o lema do PHN) o evento contou com a presença de 138 mil participantes. Em 2009, o acampamento PHN teve a presença de cerca de 180 mil fiéis

* Professor Adjunto de Sociologia da Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais. Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo e autor do livro “Religião e juventude: os novos carismáticos”. sofiati@gmail.com

¹ Este artigo é uma versão do capítulo 5 da tese defendida em 2009 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH da USP – Universidade de São Paulo.

² Para uma descrição do programa televisivo PHN da TV *Canção Nova*, ver Braga (2004, p. 120).

³ Pode ser definido como um megaevento realizado, em sua maioria, em fins-de-semana na Chácara da *Canção Nova* e tem uma periodicidade variante de duas a três vezes ao mês, ao longo de todo o ano. Reúne cerca de 15 a 30 mil pessoas por dia de encontro.

nos três dias de atividades⁴. Há duas semanas do evento já não se encontrava com facilidade algum local para hospedagem em Cachoeira Paulista, sendo que na Canção Nova haviam poucos espaços livres para camping, já que a maioria tinha sido reservada para as delegações vindas de paróquias de todo o país.

O PHN é considerado aqui como uma estratégia para evitar a rotatividade de jovens na RCC, uma tentativa de manter o jovem no movimento, um método de evangelização “pós-conversão”. Alguns termos usados pelo movimento ajudam no entendimento dessa proposta: “Viver o PHN é lutar contra o pecado”, “Jovens como semente de uma nova geração”, “A bandeira PHN é um jeito jovem de evangelizar”, “Um caminho a seguir deixando-se renovar pelo Espírito”. Esses termos apontam para a necessidade de consolidar a permanência do jovem no movimento carismático e o PHN atua no sentido de enfatizar a necessidade de distanciamento do mundo que o jovem carismático precisa manter para mergulhar em sua fé e se preparar para o enfrentamento do mal, livrando-se totalmente do pecado.

O idealizador do PHN tem consciência de que a principal dificuldade do jovem que participa da Igreja é a questão da permanência no movimento:

Estes jovens que estão inseridos, a dificuldade que eles terão é da perseverança [...] e para perseverar necessita ter mais amigos PHN [...] antes de ele estar dentro da igreja a dificuldade dele era se libertar da droga, prostituição, da violência, da depressão. Uma vez que ele é liberto e entra na caminhada ele precisa apenas de incentivo. Aí vem o pai incentivando, a mãe, o irmão mais velho, o vizinho, o amigo da escola. Então essa pedagogia do incentivo, do ânimo é o que nós trabalhamos, porque essa vai ser para o jovem que já está dentro da Igreja a sua maior dificuldade.⁵

Esse incentivo dado pelo movimento é feito, principalmente de duas maneiras: 1 – com a promessa de que o jovem ao seguir os preceitos do PHN vai “coleccionar vitórias e amigos todos os dias”; 2 – com um discurso magicizado da realidade na qual a presença do “mal” é uma constante na vida das pessoas, tendo a necessidade de ser combatida cotidianamente.

Em um depoimento extraído do portal da Canção Nova, José Urbano, membro da comunidade, afirma o seguinte:

⁴ Esta atividade, segundo Dunga (Entrevista, Canção Nova, 01 e 02/09/2009), bateu o recorde de participação em atividades de massa da comunidade.

⁵ Entrevista Dunga, Canção Nova, 01 e 02/09/2009.

Pois, bem o PHN é um estado de alerta contra o pecado, pois todos os dias, o demônio tem seus planos para nos fazer cair. Ele quer a toda hora nos seduzir, usando nossos sentidos, nossos sentimentos, nossa sexualidade e afetividade. E é através dos *outdoors*, bancas de revistas, locadoras, lojas de roupas, bares, músicas, comerciais de TV, etc. O seu 'arsenal' é grande, pois ele sabe que em nós está todo um declínio para: O poder (dinheiro, cargos importantes), o prazer (comer sem controle, sexo, comodidades), em tudo isso devemos estar em estado de alerta PHN... Por Hoje Não, Por Hoje Não vou mais pecar, Por Hoje Não vou me afastar de Deus para ser enganado pelo mundo.⁶

O participante do PHN é chamado a estar mais próximo de Deus com o auxílio da experiência cotidiana e o PHN é um elemento que permite recomeçar a cada dia. Outro depoimento extraído do portal na internet na mesma data acima se afirma que “Quando seguimos a mensagem do PHN, nós participamos ativamente da vitória de Cristo sobre o pecado, através de sua morte e ressurreição na cruz. Não somos mais escravos do pecado”.

Dunga identifica que o principal problema do jovem é a falta de referência e identidade. Tiba, membro da Canção Nova e ajudante de Dunga no Programa de TV PHN, também fala em frustração do jovem. Assim, o objetivo do PHN é justamente fazer o jovem recuperar o seu direito de ser jovem que, segundo Dunga, perdeu-se com a degradação da família e dos valores religiosos. Por isso, para o fundador do PHN, o jovem de hoje não tem conteúdo porque a instituição familiar está em ruínas e perdeu seus valores sólidos. Dessa forma, a referência maior deve ser a religião que busca recuperar a família e seus valores, sendo o PHN criador de condições para reunir a juventude para juntas perseverar e combater o pecado na sua vida.⁷

A filosofia do movimento está reunida basicamente em dois livros de autoria de Dunga: *Jovens, o caminho se faz caminhando* e *PHN: sementes de uma nova geração*, além do livro *Geração PHN* de Monsenhor Jonas Abib, fundador e principal liderança da Canção Nova. Nessas obras Dunga trabalha essencialmente o emotivo e constantemente busca “levantar a moral” do jovem, ratificando o amor de Deus pelo pecador. “Ainda que o mundo julgue que você não é nada, que não tem cara de quem reza, não tem jeito de pessoas de Deus, ainda que tirem inúmeras conclusões sobre você, Deus conhece sua história desde sempre”.⁸

É uma obra de auto-ajuda católica, voltada para o seguimento juvenil, que elege o pecado como tema central. O pecado é tudo aquilo que se faz contra a vontade de Deus, sendo que ao praticá-lo, o jovem está suscetível ao sofrimento.

⁶ Página de depoimentos do Portal Canção Nova / Acesso em 24/02/2007.

⁷ Entrevista Dunga, Canção Nova, 01 e 02/09/2009.

⁸ DUNGA (2005) *Jovem, o caminho se faz caminhando*. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, p. 21.

O pecado traz sofrimento. Homossexualismo, uso de drogas, traição... Ou doenças físicas, espirituais, psíquicas, talvez somatizadas por causa de rancor, ódio, brigas, rixas. Até alergia de pele, dores na coluna, pressão na cabeça e na nuca, as decepções, os mal-entendidos, as quedas, enfim.⁹

A solução para o sofrimento é a redenção do indivíduo à glória de Deus. Nesse sentido, a luta contra o pecado é seguida da proposta de “conhecer Jesus”. Eis, portanto, os fundamentos do PHN: conhecer Jesus Cristo para se livrar do pecado.

Dunga escreve com o intuito de convencer o jovem a mudar de vida, fazendo críticas exaltadas à homossexualidade, às drogas e à sexualidade ativa (sexo fora do casamento, masturbação, prostituição, traição, *ficar*). O PHN propõe ao jovem o resgate de sua identidade, perdida no momento em que há o desvio de rota, desvio “daquilo que deveríamos ser”.

Você perdeu sua identidade, talvez esteja vivendo o homossexualismo. Essa não é a sua identidade. Deus não fez o homossexual, nem a lésbica. Ele fez o homem e a mulher. Deixe-O devolver a você sua identidade, sua verdade, o amor que procura não precisa ser mendigado, ele é gratuito e genuinamente bom.¹⁰

Em entrevista concedida para o autor, Dunga procura não se referir à homossexualidade de forma preconceituosa, mas diz o seguinte: “Porque a coisa é muito clara: existe o homem e existe a mulher, queira ou não queira isso Deus criou, o homem e a mulher”. Em seguida, afirma que “existem muitos fatos: traumas de infância, vícios adquiridos ou até mesmo congênitos que fazem com que essa definição [de homem e de mulher] seja um pouco abalada. Aí a gente entra no campo da homossexualidade”. Dunga constrói sua fala sobre a homossexualidade com muito cuidado, nega que ela seja uma doença, prefere na entrevista fazer a crítica mais direta aos homens metrossexuais que, segundo ele, querem ser tão admirados como as mulheres, sendo que, para ele, isso não é correto. Entretanto, há uma desaprovação implícita em seu discurso sobre o tema, já que afirma que o gay ou a lésbica podem participar da comunidade católica contanto que eles assumam a castidade em suas vidas e procurem reprimir o desejo homossexual.

O sexo fora do casamento também é algo muito discutido pelo movimento PHN. “Se o pecado bater na porta de sua casa, ou alguém o convidar para ir ao motel, ou ficar com um ‘gatinho ou uma gatinha’, não tenha medo de dizer que você está morto para o pecado”.¹¹ O sexo é considerado o principal desvio de rota do jovem, um verdadeiro descaminho para a

⁹ Id., Ibid., p. 56.

¹⁰ Id., Ibid., p. 25.

¹¹ DUNGA (2005b) PHN: sementes de uma nova geração. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, p. 18.

santidade, o primeiro passo para fora do projeto de Deus. A prática da masturbação também é alvo de críticas: “Não nos enganemos com as pessoas que dizem que masturbação não é pecado”, pois o pecado dessa prática está no fato de ela ser acompanhada de “pensamentos e sentimentos que não agradam a Deus”.¹²

Portanto, a questão da sexualidade é considerada pelo PHN o principal fator que leva o jovem ao pecado. “A luta acontece principalmente em nosso interior, contra os prazeres da carne”.¹³ Todavia, além da questão sexual, o uso de drogas também é visto como elemento do “demônio” que aliena o jovem. “Quando olhamos um drogado na rua, percebemos a ação do demônio e quase nos esquecemos de que aquela pessoa é templo do Espírito Santo”.¹⁴ Para o PHN o combate ao tráfico deve acontecer a partir da ação do Espírito Santo.

Os livros de Dunga trabalham a questão da moral tradicional e defendem uma postura de distanciamento do jovem diante da sociedade. Dunga, que em 2009 completou 45 anos, escreve a partir de sua experiência pessoal, articulada pela idéia do “antes” e do “depois” da conversão ao carismatismo, e por isso faz constantes testemunhos em suas pregações e em seus textos:

Chegou um dia em que estava tão drogado que acabei entrando numa igreja, depois de quatro anos de insistência da minha mãe. Vi uma porta aberta. Era um grupo de oração com mil pessoas. Eu estava totalmente drogado. Havia fumado, sozinho, dois cigarros de maconha. Entrei na igreja, sentei no fundo e comecei a ouvir o pregador falando do amor de Deus. Aquilo mexeu tanto comigo que os meus neurônios começaram a funcionar. Eu chorava e chorava. Ninguém chegava perto de mim, eu estava muito feio, com uma camisa do Iron Maden, coturno do quartel, cabelo muito doido.¹⁵

O Diácono Nelsinho Corrêa, membro da comunidade Canção Nova, dá seu testemunho sobre a vida de Dunga:

O Dunga experimentou a imensidão do amor de Deus que o retirou das drogas, de uma vida errada. Hoje, ele divulga o PHN, levando ao mundo o amor de Deus. Continua lutando, sobretudo, para não parar diante das limitações humanas. Diariamente sustenta seu próprio PHN, experimentando esse amor de Deus que não tem limites.¹⁶

Em sua biografia encontrada na internet está descrita as principais características do idealizador do PHN:

¹² Id., Ibid., p. 13.

¹³ Id., Ibid., p. 15.

¹⁴ Id., Ibid., p. 12.

¹⁵ Id., Ibid., p. 67.

¹⁶ DUNGA (2008) Abra-se à restauração. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, p. 32.

Missionário da Canção Nova há 14 anos, casado há 19, tem três filhos. Dunga, cujo nome de batismo é Francisco José dos Santos, cumpre a missão de evangelizar por meio dos livros, da música e da pregação. A busca pela vivência cristã aconteceu como uma maneira de abandonar o vício das drogas, que o acompanhou durante sua adolescência. Da sede de santidade e da vontade de fugir do pecado vista na juventude, idealizou a marca PHN – ‘Por Hoje Não vou mais pecar’, bandeira que vem arrastando multidões de jovens que, convictos da verdade estampada nesta ideologia, acompanham seus shows pelo Brasil, e por países que já receberam o músico, como Canadá, USA, Japão, França, Inglaterra, Portugal, Itália, Paraguai e Israel. Dotado de uma personalidade moderna e irreverente, Dunga é o representante da evangelização jovem na Canção Nova. Participa de acampamentos de oração, encontros religiosos, Congressos e Peregrinações por todo o mundo, apresenta programas na TV e faz locução na Rádio Canção Nova, AM e FM.¹⁷

A rotina de Dunga na Canção Nova é voltada para a área da comunicação. Ele apresenta programas diários na rádio (AM e FM), na TV, na internet, participa das atividades de massa realizadas na Chácara Santa Cruz e faz shows por todas as dioceses do Brasil e diversos países do mundo. Trata-se do membro da comunidade voltado para a evangelização juvenil que investe na comunicação de massa como principal instrumento de difusão do PHN. Segundo Dunga, as quatro principais fontes utilizadas pelo movimento são: a música, a internet, os celulares (envio de torpedos com mensagens diárias) e a televisão. Apesar de eleger a TV apenas como quarto meio de divulgação das idéias do PHN, tem consciência da importância do Programa PHN da TV Canção Nova devido ao “encantamento” que esse meio de comunicação tem em relação aos seus telespectadores. Ele utiliza esse “encantamento” para a evangelização, sabendo que a TV é importante para projeção de sua figura de liderança.

Entretanto, nega a idéia de se tornar um ídolo para os jovens carismáticos mesmo tendo certa consciência de que os jovens o admiram como tal.

Nesses momentos que nós estamos atuando na televisão, então a pessoa que está em casa, que está com os seus problemas, com suas dúvidas, com seus medos, ao ligar a televisão e nos ver, não tendo outro tipo de relacionamento conosco a não ser este. Ou seja, quando estamos falando sob a ação do espírito e ela ouvindo dentro da sua necessidade própria, cria-se então aí, estabelece uma relação de ovelha e pastor, ou seja, alguém que tem em nós uma referência muito grande. Então nós não podemos fugir dessa responsabilidade, eu não fujo dessa responsabilidade, eu sei o que eu represento para esse povo de uma maneira especial para a juventude, para os pais dessa juventude que tem em mim também a esperança do filho mudar de vida. Então isso ao longo de 18 anos a gente pode interpretar mais ou menos assim: não somos ídolos, não queremos ser conhecidos ou reconhecidos nessa perspectiva, mas somos sim grandes líderes formadores de opinião e referências para esse povo.¹⁸

¹⁷ Página com o perfil dos membros da comunidade, disponível no Portal Canção Nova / Acesso em 24/02/2007.

¹⁸ Entrevista Dunga, Canção Nova, 01 e 02/09/2009.

Seu discurso é de que busca a fama do “bem” em referência à fama do “mal”, fazendo a defesa dos meios de comunicação católicos em oposição à TV laica. Para ele, na TV secular é estabelecida essa relação fã X ídolo, mas na TV católica a relação precisa ser diferente. Por isso, afirma que não aceitou em 1997 o convite da Polygram para gravar um CD, já que essa empresa exigia sua exclusividade.

Em 1997, a Polygram antes de fechar com o padre Marcelo [Rossi] me procurou, eu era o número 1 de uma lista de nomes onde também aparecia o Padre Marcelo [Rossi] que, até então não era conhecido. E a Polygram na época me fez uma proposta muito boa, ela queria lançar um produto católico no mercado. Independentemente do nome, existia um plano de mídia, um plano de venda muito forte e, independente de quem fosse lançado, venderia 3 milhões de cópias por todos os sistemas que eles têm de venda e de mídia, independentemente de quem fosse gravar. Segundo pesquisas o meu nome aparecia em primeiro lugar e eu aceitei por três vezes. Fizemos três reuniões e justamente em uma das reuniões, eles pediram exclusividade total e justamente aí que eu percebi que não poderia dar uma exclusividade total porque nós tínhamos uma mídia que estava começando a acontecer. E justamente por não querer enfraquecer essa mídia que estava começando e que hoje é forte graças a Deus, eu disse não. E por eu ter dito não eles foram então para a segunda opção que foi então o que aconteceu com o padre Marcelo, com toda aquela explosão [...] Eu vejo que a fama, ela acontece de várias maneiras: ou ela pode acontecer rápida pelo poder de uma mídia, uma mídia pode levantar uma pessoa em um mês e também pode colocar no estaleiro para o resto da vida. Agora a boa fama que isso é bom, ser famoso é bom, mas quando você faz o bem, porque isso é espalhar uma boa notícia. Ela também pode vir de uma maneira de um trabalho longo, duradouro, perseverante que é o que eu optei, eu optei por ficar na Canção Nova, eu optei por participar de uma mídia católica, onde nós temos não apenas a Canção Nova, mas temos a Rede Vida, temos a TV Século XXI, TV Aparecida, muitas e muitas rádios católicas, inclusive a Canção Nova, TV Canção Nova [...] Então eu vejo que é muito bom para quem está em uma mídia hoje como aconteceu com o padre Marcelo Rossi, como está acontecendo com o padre Fábio de Mello, eu acho que isso é plano de Deus também, são pessoas que Deus suscita para essa missão, mesmo que seja por um tempo [...] Então a mídia suga por um tempo e depois ela deixa um pouco no estaleiro, mas por esse tempo que a mídia usa, Deus usa da mídia [...] Eu vejo que hoje um padre Marcelo Rossi e um padre Fábio de Mello estão capacitados para isso, só que isso não pode ser um modelo da música católica, isso é uma exceção da música católica [...] Eu acho isso muito úinteressante que aconteça desde que nós não enxerguemos isso como sendo o modelo da música católica, é uma fase.¹⁹

Identifica-se que no mesmo período em que Dunga afirma ter sido procurado pela Polygram, ele havia sofrido uma “punição” no interior da comunidade. Na época, Monsenhor Jonas havia destituído a Banda Canção Nova, que estava em ascensão, e enviado Dunga para trabalhar na lanchonete da comunidade. No ano seguinte, em 1998, o Pe. Marcelo Rossi estoura nas paradas com o CD “Músicas para louvar o Senhor” e Dunga dá início ao movimento PHN. De toda forma, a opção de Dunga pela mídia católica, independente de ter sido uma opção forçada ou não, possibilitou a construção da trajetória de sucesso no interior

¹⁹ Entrevista Dunga, Canção Nova, 01 e 02/09/2009.

do movimento carismático, principalmente no meio juvenil a partir da idéia do “por hoje não vou mais pecar”.

Retomando a discussão, no processo de evangelização do PHN ocorre a construção de uma nova identidade do jovem que passa a olhar para sua realidade de maneira diferenciada. Os escritos de Dunga ratificam a intolerância com relação às questões de gênero e também de preconceito com o diferente, principalmente no que se refere às orientações sexuais e religiosas. Há no interior do movimento uma defesa incontestável do catolicismo em detrimento das outras religiões, vistas como não válidas para a salvação e absolvição dos pecados.

A partir da influência de seu idealizador, o movimento juvenil PHN, promovido pela Canção Nova, busca apresentar Jesus para o jovem e, conseqüentemente, livrá-lo do pecado. A consequência desse processo é o estreitamento do livre arbítrio do jovem carismático. Existe a negação da capacidade de julgamento do indivíduo num processo de educação que produz a recusa do espaço social no qual está inserido. “Nossa cabeça pode ser oficina do diabo se permitirmos que nossos pensamentos nos dominem, e basta um pequeno desvio para que isso aconteça”.²⁰ Propõe-se abertamente que o jovem se distancie do seu meio social para aprimorar sua fé para assim voltar no futuro e “falar de Deus”. Fala-se em recuperação: “Porém, antes, precisamos ficar um tempo afastados para que a nossa recuperação seja completa e nossa vida volte a ser organizada”.²¹

Portanto, em nossas observações e análise da RCC, depreende-se que o PHN é um modo de vida, nas palavras de Dunga, um instrumento para a grande batalha contra o pecado. “O PHN é, sem dúvida, uma grande arma nessa luta. Vamos combater, até o sangue, o pecado em nossa vida”.²² Trata-se de uma proposta de organização para a vida juvenil “repleta de possibilidades e caminhos contraditórios aos desejos de Deus”. O movimento, ao se propagar pelos diferentes meios de comunicação, principalmente a TV, transforma-se na principal referência de vivência cristã dos jovens carismáticos, sendo no grupo de oração, notadamente os voltados para o público juvenil, que esse processo de evangelização se estabelece e desenvolve.

O PHN surge no contexto da modernidade em crise, isto é, numa perspectiva de futuro imediato. “Pensar em não pecar nunca mais nos dá uma grande insegurança: ‘Eu não vou conseguir’. Mas por um dia, só pelo espaço de um dia, se apresenta mais possível e a gente

²⁰ DUNGA (2005b), Op. Cit., p. 42.

²¹ Id., Ibid., p. 26.

²² DUNGA (2005), Op. Cit., p. 20.

cria coragem”.²³ A RCC compreende essa realidade e trabalha com essa possibilidade diante de um cenário de falta de perspectiva, principalmente para os jovens que se encontram ainda em processo de estabelecimento na sociedade. Monsenhor Jonas defende: “Vai ser mais fácil: por hoje, só por hoje eu não vou mais pecar. Quando chegar amanhã eu vou começar tudo de novo”. O PHN reforça essa realidade de indeterminação e ensina o jovem a enfrentá-la a partir daquilo que ele consegue enxergar, ou seja, o futuro próximo, o agora mesmo, o imediatamente posto. Nesse sentido, desenvolve-se a pedagogia para convencer o jovem a permanecer no roteiro proposto pelo movimento. Roteiro que possui uma fundamentação teológica e moral, concebida principalmente por Jonas Abib e difundida de forma eficiente por seu fiel escudeiro, o famoso cantor, compositor e apresentador Dunga.

1 Fundamentos teológicos e morais do PHN

Ao ser questionado sobre quais seriam os fundamentos teológicos do PHN, Dunga afirma que a passagem bíblica principal se encontra no Novo Testamento, na Epístola aos Hebreus (capítulo 3, versículo 13): “[...] mas encorajai-vos uns aos outros, dia após dia, enquanto durar a proclamação do *hoje*, a fim de que ninguém dentre vós se *endureça*, enganado pelo pecado”. Sobre essa passagem, Dunga argumenta que:

Quando perguntaram o nome de Deus ele mandou responder: diga que eu sou aquele que sou, ou seja, presente. Quem deu o recado, deu o recado assim: ele mandou dizer que ele é aquele que é presente. Então vivendo bem o dia de hoje, eu estou garantindo um futuro brilhante [...] Então isso é interessante porque muitas pessoas chegam para um jovem e falam: você nunca mais poderá usar droga! Nunca mais é muito tempo, nunca mais a pessoa já desanima ali na hora, porque ela sabe que ela não vai conseguir. Ela está nas drogas há 15 anos e você diz para ela que ela não poderá usar drogas nunca mais, ela não vai acreditar nem nela [...] Agora se você falar para ela que ela pode ficar sem a droga hoje, que ela pode lutar todo dia, só por um dia; se você falar para um marido que é adúltero: nunca mais você vai procurar essa amante! Talvez ele não consiga, mas se você disser para ele: por hoje não, por hoje olha para sua esposa, olha para seus filhos! Ele vai pensar: hoje eu consigo. Mas só que o amanhã quando chegar vai se chamar também hoje. Então é uma pedagogia simples, tem base filosófica, muitos filósofos famosos abrangeram a palavra “hoje”.²⁴

Apesar da explicação dada por Dunga em entrevista, é no livro “Geração PHN”, escrito por Jonas Abib que é visto por Dunga como o seu “pai espiritual”, que encontramos registrados os fundamentos da teologia do movimento PHN. Tendo como método a utilização

²³ ABIB, Pe. Jonas (2005) Geração PHN. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, p. 11.

²⁴ Entrevista Dunga, Canção Nova, 01 e 02/09/2009.

de algumas figuras bíblicas do Antigo e Novo Testamento como, por exemplo, Paulo, Maria Madalena, Davi, Sara e Tobias, o livro apresenta os principais elementos teológicos que estruturam a linha de ação do jovem carismático.

Com a história de conversão do personagem Saulo de Tarso, mais conhecido pelo nome de São Paulo que escreveu diversos livros do Novo Testamento, entre eles “Epístola aos Coríntios”, Abib argumenta que “foi na sua juventude que Jesus o encontrou e o transformou”.²⁵ Dessa maneira, apela ao jovem que também assuma o “chamado” para acompanhar a Igreja ao afirmar que o demônio faz hoje o que fez no passado com o apóstolo Paulo, ou seja, antes de sua conversão o utilizou contra os cristãos. Monsenhor Jonas chama o jovem a passar para o lado de Deus, entregando-se ao seu plano divino. “Você precisa ser cheio do Espírito Santo, para ser projetado por Jesus sobre a massa imensa que precisa ser resgatada e transformada pelo Senhor. Você só pode ser Santo!”.²⁶ Ele faz o apelo para uma vida comunitária na Igreja, no movimento PHN.

Jonas Abib ressalta o esforço que Maria Madalena, a prostituta que é convertida por Jesus e aparece nos Evangelhos do Novo Testamento,²⁷ fez para deixar sua vida de pecados e seguir Jesus, enfatizando que sua vida ganha novo sentido nesse rompimento com o mundo. Segundo o sacerdote, “[...] a geração PHN rompe com os padrões e, em plena pós-modernidade, entra na aventura de ser discípulo de Jesus”.²⁸ Com o exemplo de Maria Madalena, o jovem é convidado a rever sua vida e recomeçar a viver sob uma nova ótica, uma visão nova, segundo o movimento.

A figura de uma prostituta (ou de uma mulher pecadora) convertida é utilizada pelo fato do tema da sexualidade, como já foi visto, estar fortemente presente nos escritos carismáticos voltados aos jovens. Para Monsenhor Jonas o sexo é apenas para procriação.

Dou um passo a mais e convido também os casados a assumirem um compromisso com o Senhor: viverem suas relações conjugais de maneira pura, santa, como Deus quer! Sem as aberrações que o mundo ensina através dos filmes, vídeos, revistas e tudo o mais [...] O mundo nos quer ver sujando aquilo que de mais puro Deus criou: a união do homem e da mulher como sócios d'Ele para a existência de filhos neste mundo. Foi Deus quem quis que a criação de seus filhos continuasse por meio da sexualidade do homem e da mulher.²⁹

²⁵ ABIB, Pe. Jonas (2005), Op. Cit., p. 14.

²⁶ Id., Ibid., p. 17.

²⁷ Não fica explícito que Madalena tenha sido uma prostituta. No Evangelho de Lucas (8,2) é descrito que Jesus a libertou de sete demônios e, a partir de então, ela passou a segui-lo. Todavia, há indícios de que a mulher pecadora que aparece em Lucas 7, 37-50 e Maria Madalena seja a mesma pessoa. Ver BONFILS, François (2006) Dictionnaire des personnages de La Bible. Paris : Librio Inédit, p.77.

²⁸ ABIB, Pe. Jonas (2005), Op. Cit., p. 26.

²⁹ Id., Ibid., p. 34.

Significa que é necessário viver a castidade até o casamento e depois de casado deve-se praticar o sexo como forma de procriação. O PHN cobra uma renúncia de “si mesmo” a partir da não prática do sexo antes do casamento e da sua prática no casamento segundo os planos de Deus: a ligação entre homens e mulheres no sentido de dar continuidade à existência humana, sendo que a prática do sexo apenas para o prazer é algo inaceitável.

As figuras de Sara e Tobias, personagens do Antigo Testamento que aparecem no Livro de Tobias, pertencente ao conjunto de livros deuterocanônicos³⁰, são resgatados para reafirmar a necessidade da manutenção da virgindade até o casamento. Tobias e Sara casaram virgens e na noite de núpcias decidiram rezar durante três noites antes de manterem relações sexuais³¹. Jonas Abib se apropria desses personagens bíblicos para convencer o jovem da necessidade da castidade.³² Afirma que ao transar antes do casamento, o jovem se “queima”, ou seja, machuca-se.

O testemunho de uma jovem é descrito em seu livro *Geração PHN* para convencer o fiel dessa necessidade: afirma que ela recuperou sua virgindade³³ ao se converter para o movimento e assumir o plano de Deus. Além disso, para ele, o preservativo é na verdade uma falsa prevenção, sendo a castidade a única forma de se manter livre de doenças sexualmente transmissíveis.

Acerca do assunto do uso do preservativo como falsa prevenção, o professor Felipe Aquino, apresentador da TV Canção Nova, afirma que é uma irresponsabilidade científica dizer para o jovem que é seguro transar com preservativo. As análises de Aquino sobre algumas pesquisas científicas, em relação à seguridade desse tipo de relação sexual, levam-no a afirmar que “em média, três relações sexuais com camisinha têm o risco equivalente a uma relação sem camisinha”.³⁴ Diante dessa realidade apresentada, ele afirma que a única segurança para o jovem é a castidade, com submissão total à Igreja, pois transar com preservativo seria como praticar “roleta russa”. Defende a centralidade da Igreja Católica como controladora da vida do fiel e pede ao jovem que seja ordeiro, obediente à “única e verdadeira” Igreja de Cristo.

³⁰ Os livros deuterocanônicos são: Tobias, Judite, I e II Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc. Ver BÍBLIA SAGRADA (1996) A Bíblia: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola/Paulinas.

³¹ Ver Antigo Testamento, TB 8, 4-5.

³² Jonas Abib omite o fato de que Sara era parente (provavelmente sobrinha) de Tobias. BONFILS, François (2006), Op. Cit., p. 117-118.

³³ O livro relata que houve a recuperação da virgindade física, sendo considerado pelo autor como um milagre que ocorreu em virtude da conversão da jovem.

³⁴ AQUINO, Felipe (2005) Jovem, levanta-te! Lorena-SP: Cléofas, p. 102.

No interior da IC, há a necessidade de uma vivência comunitária obediente. Acerca disso, Pe. Léo, fundador da Comunidade Bethânia e muito respeitado na Canção Nova, alerta: “Comunidade exige renúncia do ‘eu’, exige esquecer-me de mim mesmo, exige ser filho obediente a meu superior, ao coordenador de minha casa. É obedecer mesmo quando a ordem dada vai contra meus princípios”.³⁵ Portanto, a libertação do fiel passa pela subserviência total a Deus, que é representado na terra pela IC e mais diretamente pelo coordenador do grupo, da comunidade e da paróquia.

Nesse sentido, o líder carismático tem o controle dos fiéis. Como podemos observar entre os jovens, as pregações e mensagens de personagens como Dunga, Monsenhor Jonas e o próprio Pe. Léo são assumidas na vida de forma integral, principalmente na questão da defesa da Igreja Católica como única verdadeira na sociedade e também as posições preconceituosas com relação aos homossexuais, visto como pessoas portadoras de doenças psíquicas ou que tiveram algum tipo de trauma sexual. E como já vimos o pecado sexual é o mais combatido.

Portanto, pode-se observar a presença de um tipo de dominação, nos moldes weberianos, dos líderes carismáticos em relação aos seus fiéis. Como havíamos já afirmado na parte I, dentre os três tipos de dominação (legítima, tradicional e carismática) encontrados em Weber, há a predominância da dominação de tipo carismática em virtude da forte presença de figuras com poderes sobrenaturais (no caso da RCC, trata-se de figuras repletas de carismas e dons) que indicam o caminho da salvação para seus fiéis. Um exemplo nacional é o próprio Monsenhor Jonas e o exemplo local é o jovem Claudinei do Grupo de Oração Novo Pentecostes de Araraquara. Ambos são conhecidos pela capacidade de curar doenças (físicas e psíquicas) e libertar os indivíduos de espíritos e demônios.

Retomando a análise dos elementos teológicos, além dos elementos bíblicos, os carismáticos recorrem às mensagens de “Nossa Senhora” (Maria, mãe de Jesus) em suas supostas aparições em Medugorje (Bósnia e Herzegovina), Lourdes (França) e Fátima (Portugal) para apresentar um método de libertação total do pecado. Jonas Abib é o principal propagador das mensagens miraculosas e apresenta os cinco elementos que, segundo as mensagens de Medugorje, ajudam o fiel a se manter no caminho de dor, sofrimento e renúncia em direção à redenção: a) a prática da oração do Rosário; b) a comunhão cotidiana da eucaristia; c) a leitura da Bíblia; d) o jejum; e) a confissão diante de um sacerdote.³⁶ Esses elementos devem ser utilizados pelo fiel para se afastar do mundo que seduz o jovem pelos meios de comunicação do “mundo”.

³⁵ LÉO, Padre (2007) *Jovens sarados*. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, p. 29.

³⁶ ABIB, Pe. Jonas (2005), *Op. Cit.*, p. 87.

Os cinco elementos sugeridos nas aparições em Medugorje são dogmas de fé para o carismático. “O rosário é treinamento para adquirir ‘fôlego’ na oração”. Esse método de oração utiliza sua forma de repetição da reza da “Ave Maria” no sentido de acostumar o fiel na prática da oração permanente. A idéia da eucaristia tem o objetivo de fazer com que o fiel freqüente as missas quantas vezes puder, de preferência diariamente. Monsenhor Jonas aconselha a presença diária nas missas. A leitura bíblica é sugerida a partir de um método: “ler a Bíblia e fazer o nosso Diário Espiritual todos os dias”. O jejum é visto também como forma de oração, a “oração do corpo”, que permite domesticar os instintos humanos. A necessidade da confissão tem o sentido de reconhecimento do fato que o fiel é um pecador. A idéia segue a lógica da doença: se o indivíduo está doente, precisa saber como se curar. A mesma coisa acontece com o pecado, visto como uma doença a ser curada, precisa do padre para dar a receita do tratamento. “O único jeito de acabar com o pecado em nossa vida é nos confessarmos regularmente”.³⁷

O resultado dessa proposta de evangelização pode ser observada no testemunho do Pe. Roger Luiz, sacerdote carismático:

Aprendi a orar com eficácia com a Canção Nova e com o Monsenhor Jonas Abib. Foram as cinco pedrinhas que me ajudaram a vencer o gigante Golias que havia dentro de mim – a Eucaristia, a Confissão, o Rosário, o Jejum e a Palavra de Deus. O Senhor foi me *adestrando* e me fazendo um valente guerreiro, me ensinando a fazer as opções certas e definitivas.³⁸

Os cinco elementos são apresentados por Jonas como as “cinco pedrinhas” que as supostas aparições indicam para o fiel carismático. Essa “arma contra o diabo” é a chave para permanecer firme na espera da volta de Jesus que, segundo o movimento, muitos sinais indicam que está próxima. (dunga, 2008, p. 68) Para a RCC, o jovem é o principal alvo do demônio. Nesse sentido, os fiéis jovens são convidados a entrarem “nessa batalha contra o mal” do lado dos “vencedores”, daqueles que pertencem ao PHN.

O primeiro passo é evitar que a “concupiscência” tome conta da vida juvenil, isto é, deixar que a “vontade de fazer o que nós sabemos que não é certo e que muitas vezes nos domina”. (ABIB, 2005, p. 106). O PHN propõe ao jovem suportar suas vontades e deixar de ser impulsivo, pois o PHN é uma escola de “campeões” que são “adestrados” para dominar o pecado que habita cada indivíduo. Assim, entende-se que a evangelização juvenil na Canção Nova se estabelece por um processo de adestramento do fiel.

³⁷ Id., *ibid.*, p. 90, 91, 94.

³⁸ DUNGA (2008), *Op. Cit.*, p. 68, grifo nosso.

Monsenhor Jonas parte da apresentação das figuras bíblicas e das mensagens de Nossa Senhora para, em seguida, defender a tese do pecado como doença. Ele ressalta a necessidade da libertação total desse mal. “Há uma doença mais fatal do que o alcoolismo, e que precisa ser enfrentado da mesma forma: *é o pecado*”.³⁹ Para o sacerdote, o pecado é uma doença hereditária, sendo as pessoas portadoras dessa doença congênita. Por isso é preciso ruptura radical com essa situação.

Pensamos que não é preciso ser radical; temos medo de nos tornar fanáticos [...] Pensamos que o ‘mais ou menos’ pode dar certo na vida cristã. Não! Se na área da saúde é essencial a limpeza, ausência de bactérias e micróbios; se na área da matemática, da física e da química é preciso ser exato, e não existe ‘mais ou menos’, na vida cristã, muito mais! [...] Ou você é radical e acaba de vez com os micróbios ou pega uma ‘infecção generalizada’ capaz de destruir sua vida e a vida daquele com quem você caminha.⁴⁰

O PHN defende a necessidade de uma “radicalidade na medida certa” que significa ter jovens ativos no movimento, mas controlados pela instituição. Por exemplo, Dunga constantemente enfatiza sua crença na radicalidade do jovem em fazer o “bem”. Para ele é importante que a juventude tenha capacidade de escolher o que é bom e descartar o que é ruim. E o PHN procura dar os parâmetros para essa escolha. A expressão do que o movimento deseja nessa escolha pode ser encontrada no depoimento dado por Tiba da Canção Nova: “Então, quanto eu faço a opção pelo ‘bem’, eu me torno verdadeiramente livre [...] liberdade é quando se tem a capacidade de escolher pelo que é certo”.⁴¹ Portanto, a verdadeira liberdade só é alcançada quando se escolhe o bem, sendo considerado como “bem” tudo aquilo que é classificado como tal pelo PHN.

Para Dunga, se nos anos 1970 havia a juventude que lutava contra a Ditadura Militar, se nos anos 1990 houve os jovens “Carapintadas”, nos anos 2000 é a vez da juventude PHN. Assim, há um estilo de vida para jovem cuja característica é de procurar “não errar o alvo”, visto que “o maior benefício do PHN é fazer com que o jovem erre pouco, ou não erre”.⁴² O significado de “não erra o alvo” é não pecar, evitar o pecado diariamente, ou seja, fazer a escolha pelo “bem”. Pois o pecado, constata Dunga em concordância com seu pai espiritual Monsenhor Jonas, é uma doença. Dunga explica que o pecado é considerado uma doença na medida em que o indivíduo, quando está em pecado, está prejudicando os seus próximos.

³⁹ Id., Ibid., p. 322, grifo do autor.

⁴⁰ Id., Ibid., p. 41.

⁴¹ Entrevista Tiba, Canção Nova, 04/07/2009.

⁴² Entrevista Dunga, Canção Nova, 01 e 02/09/2009.

Por esse motivo, os carismáticos defendem a idéia de que existe a vida “natural” para se viver, uma vida sem a doença do pecado. Essa doença você adquire ao desfrutar daquilo que é “artificial” e oferecido pelo “mundo”, veiculado pelas revistas, filmes, músicas, pornografia, enfim, “aberrações sexuais”. (ABIB, 2005) O PHN busca convencer o jovem de que o artificial não sacia, mas apenas vicia. O natural é bom para o corpo e para a alma. Por exemplo, ao experimentar o artificial do sexo fora do casamento (sexo não autorizado pela Igreja Católica) o jovem fica estragado. A radicalidade do PHN significa viver em castidade até o casamento e a fidelidade conjugal até o fim da vida. Portanto, a radicalidade está pautada no elemento sexual, tido como principal porta de entrada para contrair a doença do pecado.

Para o movimento carismático as pessoas podem ser salvas a qualquer momento, mas existe uma “dinâmica da salvação” que exige uma seriedade por parte do fiel. “Se ele o chama agora, é preciso entrar na arca agora!”. Significa que não se pode recusar um chamado de Deus, pois ele pode não te chamar novamente, defende o movimento. “Há muitos que precisam ser salvos: você corre o risco de perder a sua vez. E a sua vez é agora”. Nessa lógica não é possível que o jovem espere sua maturidade, sua terceira idade, para se converter. Ele precisa doar sua jovialidade para a Igreja e assim se salvar (FERNANDES 2007, p. 46).

A partir dessa dinâmica da salvação, o PHN dá sentido para a vida do jovem. Diante de uma realidade sem perspectiva de futuro e de uma sociedade sem ancoradouro seguro, os jovens da RCC são convidados a assumirem um caminho de sofrimento e dor, um caminho, entretanto, com sentido certo. A RCC se aproveita dessa falta de perspectiva e insere o jovem numa realidade de certeza imbuída de sofrimento, ao molde do cristianismo tradicional.

A noção da presença da dor na vida é constante nos escritos de Jonas Abib. A vocação é aquilo que o movimento chama de “seguimento de Jesus”. Significa assumir os elementos definidores da vida carismática em comunidade que, para o jovem, é traduzido em castidade, celibato, renúncia do mundo, rompimento com o grupo de origem e muitas vezes com a própria família. A receita para conseguir se manter nesse caminho é a confissão constante, o distanciamento de tudo que induz ao sexo e a abdicação do livre arbítrio. Para Jonas o jovem “[...] precisará fazer violência a si mesmo: vencer a própria concupiscência e colocar rédeas em si”.⁴³

⁴³ Id., *Ibid.*, p. 63.

A recompensa dessa vida de dor é dada por Deus por meio de “resultados com eficácia”, pois “Deus, de antemão, já planejou tudo”.⁴⁴ Nesse sentido, o resultado é alcançado, mas há a necessidade da entrega total da vida, isto é, da renúncia da própria história em benefício de um plano divino. As lideranças do PHN, como, por exemplo, o cantor e membro da Canção Nova, Diego Fernandes, focam a ideia do “ser diferente” no sentido de reafirmar a identidade do movimento carismático como algo positivo para o jovem. Assim, o fiel é convidado a “mudar de tribo” e entrar para a “tribo de Cristo” que no começo pode parecer algo estranho, mas que é o verdadeiro caminho para a felicidade e realização pessoal. “Nosso futuro precisa estar nas mãos de Deus, e não em nossas mãos; só assim alcançaremos a felicidade e seremos libertos da ansiedade e do medo do que será de nós amanhã”.⁴⁵

Portanto, que tipo de jovem a RCC pretende formar? Diante das entrevistas, dos documentos elaborados pelo movimento, principalmente os ligados ao movimento PHN, e os trabalhos de observação para elaboração deste livro, os carismáticos buscam um jovem ordeiro, que não questione, que não lidere, mas que aceite a “palavra do pastor” de forma integral e que seja ativo na execução das tarefas do movimento, que assuma com radicalidade os preceitos do PHN. A revolta é entendida como coisa do diabo. “Ele (o diabo) é o revoltado contra tudo e contra todos, e seu objetivo é nos transmitir o vírus da revolta”.⁴⁶ Os carismáticos confundem a ideia de revolta com o ódio. Para eles tudo que se revolta é movido pelo sentimento de ódio e rancor. Por isso, o jovem não deve se revoltar, precisa se conter e apenas amar. Amar é o sentimento bom, o sentimento de Deus. E os jovens da geração PHN devem fazer a opção pelo amor. E não se fala aqui do amor sexual. Esse deve estar bem distante das aspirações juvenis, conforme se discute a seguir.

2 Um movimento de juventude?

A partir das considerações contidas neste artigo é possível classificar o PHN não apenas como uma “bandeira” do movimento carismático, mas como um verdadeiro movimento juvenil presente na Comunidade Canção Nova. Um movimento interno que possui seu próprio programa de TV e rádio, blog na internet, camisetas, DVDs e CDs, uma liderança forte e reconhecida na RCC e na Canção Nova, enfim, uma estrutura de articulação que tem se expandido em países da América. Sua difusão se dá por meio do sistema de comunicação

⁴⁴ I., *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵ FERNANDES, Diego (2007) *Fala sério! É proibido ser diferente?* Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, p. 46.

⁴⁶ ABIB, Pe. Jonas (2005), *Op. Cit.*, p. 82.

Canção Nova e de eventos de massa, principalmente o Acampamento PHN que acontece anualmente no mês de férias (julho) em Cachoeira Paulista. Entretanto, Dunga viaja o Brasil e o mundo – Paraguai e EUA têm sido destinos comuns entre 2007 e 2009 conforme relatos contidos no blog pessoal de Dunga que fala sobre a comemoração de seis anos do PHN no Paraguai⁴⁷ – para difundir sua “filosofia” aos jovens.

Como observamos, a ação social do jovem PHN se desenvolve em um cenário cuja força do coletivo é capaz de moldar sua identidade formada pelos princípios católicos conservadores. O carisma do líder, Dunga e Monsenhor Jonas notadamente, possibilita a unidade do grupo e dá consistência à teodiceia formulada para fazer o jovem parar de pecar. Nesse sentido, pode-se vislumbrar um tipo ideal de jovem PHN: aquele que assume na sua vida, por um tempo determinado conforme a experiência, o desafio de a cada dia renovar seus votos de dizer não ao pecado. Nas palavras da Coordenadora do MUR na Diocese de São Carlos:

E a gente sofre porque a nossa humanidade, o corporal ele é débil, ele cai ele não consegue. E acho que o PHN é interessante porque você não faz uma proposta para o resto da vida, é uma decisão que você toma todos os dias e acho que é mais maduro. É um chamado à maturidade, porque eu não posso tomar uma decisão hoje para eu fazer durante 50 anos. Todos os dias eu tenho que decidir, todos os dias aquela decisão tem que ser avaliada e retomada e talvez até modificada dando passos à frente. Isso é interessante do PHN, você não tem uma proposta para 50 anos, ainda mais para jovem, ainda mais, por exemplo, a questão da castidade: eu vou casar com 26 anos. Não é uma proposta para 10 anos que você faz, é uma retomada todos os dias e você vai fortalecendo aquilo.⁴⁸

É assim, decidindo diariamente que o jovem carismático é conduzido no interior do PHN a uma vida de castidade e dedicação ao projeto divino. Todavia, como Weber mostra, na disputa com a esfera erótica a religião tende a ser derrotada na modernidade. Decorre disso a importância das comunidades de vida e aliança para criar um ambiente favorável e viável para realização da proposta carismática de vida juvenil. Questionada sobre a viabilidade do PHN fora da Canção Nova, uma jovem que viveu durante nove anos nesta comunidade e habita atualmente em Araraquara afirma:

E você percebe que o PHN é um caminho a ser trilhado, a ser conquistado. Porque para você, um jovem, que não vive a realidade de uma comunidade, que não está inserido a uma comunidade, é muito difícil para o jovem viver o PHN, porque para viver primeiramente o PHN, você tem que ter um encontro pessoal com Jesus. Que depois que você tem um encontro pessoal com Jesus, você começa a olhar a vida de uma forma diferente. Você começa a olhar a vida, você começa a dar valor ao outro,

⁴⁷ Portal Canção Nova / Acesso em 04/05/2009.

⁴⁸ Entrevista, C. D. L., Cachoeira Paulista-SP, Canção Nova, 26/07/2007.

a você mesmo, principalmente a você mesmo. O que você tem feito da sua vida, no seu cotidiano? Qual o caminho que você tem trilhado? Você tem trilhado um caminho de bem? Um caminho que te leva também a experimentar as coisas boas? Ou você tem optado por um caminho que tem deflagrado a imagem de Deus em você? Então, primeiramente para você vive o PHN, estou contando a experiência minha, você primeiramente tem que ter uma experiência do amor de Deus e saber que acima da sua cabeça tem um Deus que te olha, um Deus que te ama, um Deus que cuida de você.⁴⁹

Assim, analisa-se uma proposta que tem sua eficácia na vida comunitária, visto que, no contato com “o mundo”, o jovem tende a retomar uma vida de sexualidade ativa e conseqüentemente de pecado, segundo a Renovação Carismática. Diante desta lógica o que se observou no grupo de oração Novo Pentecostes, da cidade de Araraquara, foi seu engajamento em manter o jovem em um ambiente carismático favorável, realizando atividades como encontros semanais do grupo de oração, reuniões de curas e intercessão, programas de rádio, cristotecas, visitas à Canção Nova, entre outros. E o mais importante que foi observado é que o jovem é convidado a assumir uma vida de intimidade com Deus no interior de uma comunidade de aliança e até mesmo a pensar na possibilidade de entrar em uma comunidade de vida.

O PHN é uma “marca” forte no grupo de oração jovem observado. Os jovens mostram sua identidade com o PHN por meio de camisas, broches, bonés, blusas e uma variedade de produtos, sendo que o exemplo é dado pelo próprio coordenador do grupo que se veste com características muito parecidas com o apresentador e cantor Dunga. Compreende-se que o ideal, ou tipo ideal, do jovem PHN pode ser visualizado na imagem difundida de Dunga: um jovem que largou as drogas e assumiu Jesus, casou, tem filhos, foi viver em comunidade e prega o Evangelho testemunhando sua própria trajetória.

Esse exemplo passa a ser almejado pelos jovens que, em situação de risco, procuram o grupo de oração para tentar uma vida nova. Não foi possível saber se o que se fala e escreve de Dunga é totalmente realidade, pois se trata de um homem que possui vida de pop-star, uma figura de difícil acesso, cujos jovens desejam pedir autógrafa, abraços, fotos. Entretanto, o que importa neste trabalho é compreender o tipo de jovem que o movimento carismático quer moldar e esse tipo é completamente vislumbrado e difundido tendo Dunga como grande exemplo. O próprio Dunga busca assumir esse papel, conforme se observou, principalmente, nos dois dias de entrevista concedida ao autor.

Certamente esse encanto dos jovens com Dunga também é visto com relação ao Monsenhor Jonas Abib, ao próprio Pe. Fábio de Melo - o padre-cantor mais famoso da

⁴⁹ Entrevista, L. C., Araraquara, 22/05/2009.

atualidade - e o Pe. Marcelo Rossi em suas missas no Santuário Bizantino. Trata-se de uma religião de clientela, na qual o fiel busca algo que possa ser consumido: CDs, DVDs, livros, fotos com personagens famosos da Igreja e, sobretudo, algo que possa transformar seus sentimentos de fraqueza e angústia em alegria e felicidade. Trata-se de um tipo de religião cuja emoção domina as ações, já que se almeja acima de tudo experiências mágicas, contato com o sobrenatural, traduzido na Igreja Católica Carismática de cultura midiática pelos nomes de Jesus, Deus e anjos.

Nesse contexto, os jovens são atraídos pela perspectiva de “tempos heróicos” no qual há uma intensa batalha entre o sagrado e o profano, entre a igreja e o mundo. Essa “paixão romântica” juvenil requer o contato com experiências de encantamento diante de um mundo “que valoriza decisões e prática racionais”. E é no contexto das comunidades de vida e aliança que esse jovem é convidado a vivenciar sua religiosidade, cabendo a ele a escolha em participar das atividades abertas da comunidade, como acampamentos, retiros, shows, ou assumir uma perspectiva mais radical e aceitar viver em comunidade.

A “vigência da ordem” e a “legitimidade” da RCC é construída por meio da “dominação” e da “disciplina” presentes nas comunidades de vida e grupos de oração. Assim, o “efeito prático” da religião na vida do jovem carismático se estabelece, no caso do PHN, de forma efetiva por meio de exigências éticas ligadas à noção de pecado e à idéia da salvação alcançada no seguimento dos dogmas católicos. A batalha entre o sagrado e o profano, no caso específico do religioso e do erótico, fará com que o efeito prático do processo de formação dos jovens carismáticos do PHN se estabeleça de forma provisória em virtude daquilo que Weber descreve em sua discussão sobre as esferas na sociedade. Significa afirmar que a presença do fiel no grupo de oração ocorre em um período determinado, sendo que muitas vezes não passa de 1 ano de participação.

Portanto, ao analisar o contexto no qual se gestou o PHN e sua filosofia ou pedagogia, afirma-se que enquanto movimento juvenil carismático, o PHN conduz sua juventude em um contexto de isolamento de tudo que possa levá-lo ao pecado. Assim a perspectiva de vida comunitária, de vivência intensa da religiosidade pautada na emoção e no sobrenatural, é almejada para essa juventude que procura se isolar do mundo vivendo uma realidade mágica, construída artificialmente pelo movimento por meio de atividades de massa e com a ajuda dos

recursos midiáticos da TV, rádio e internet⁵⁰ que difundem o catolicismo carismático enquanto alternativa a uma sociedade que deixou de oferecer perspectivas concretas para o futuro de seus cidadãos.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Felipe (2005) *Jovem, levanta-te!* Lorena-SP: Cléofas, 2005.

ABIB, Pe. Jonas. *Geração PHN*. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, 2005.

ABIB, Pe. Jonas. *Céus Novos e uma Terra Nova*. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, 2003.

BONFILS, François. *Dictionnaire des personnages de La Bible*. Paris: Librio Inédit, 2006.

CARRANZA, Brenda ; MARIZ, C. L. . Novas comunidades católicas, por que crescem?. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. (Org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. 1. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, v. 1, p. 139-170.

DUNGA. *Abra-se à restauração*. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, 2008.

DUNGA. DUNGA. *PHN: sementes de uma nova geração*. Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2005 b.

FERNANDES, Diego. *Fala sério! É proibido ser diferente?* Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, 2007.

LÉO, Padre. *Jovens sarados*. Cachoeira Paulista-SP: Canção Nova, 2007.

⁵⁰ A Canção Nova mantém na internet um portal de relacionamentos para jovens carismáticos. Essa ferramenta – muito parecida com o Orkut, FaceBook, etc. – tem o objetivo de criar possibilidades de convivência entre fiéis de diversas partes do país para aprofundar as amizades entre aqueles que participam da comunidade católica e comungam com a espiritualidade carismática.

MÚSICA GOSPEL: ESTRATÉGIA URBANA DE CONQUISTAS CRISTÃS¹

*Giovana dos Anjos Ferreira**
*Dayana D'arc da Silva e Silva***

Resumo

A música como elemento contemporâneo de influência direta e nos grupos sociais é potencializada principalmente nos grupos de jovens, algo visível no universo urbano, especialmente nas igrejas evangélicas. O estudo visa fazer uma análise acerca dos discursos e práticas utilizados pelas igrejas de Belém no Pará, especialmente por meio da música gospel para atraírem o público jovem. A presente pesquisa pretende fazer uma reflexão sobre a relação entre música gospel, juventude e religiosidade na capital paraense. O estudo em questão é construído a partir de entrevistas e pesquisas de campo e reflete sobre a relação que é colocada em prática a partir dos discursos das igrejas evangélicas, buscando fazer um breve exame sobre a forma que os grupos religiosos se utilizam de vários recursos, principalmente a música, para atrair os jovens. Religiosidade. Juventude. Religião.

Palavras-chave: Música gospel. Estratégias de conquista. Urbanidade. Conquista cristãs.

Introdução

Observamos o crescimento da música gospel no cenário musical, na mídia e nas igrejas evangélicas. Tal fato deve-se ao crescimento pentecostal e neopentecostal no Brasil, a inclusão de novos estilos e ritmos nas canções, tornando-as mais atuais e populares.

Para debates questões propostas nesse artigo escolhemos a Igreja Pentecostal do Evangelho Quadrangular Catedral da Família, situada na cidade de Belém no Pará, possui a música gospel como elemento atrativo de novos adeptos e, sobretudo, dos jovens. Dessa forma, destaca-se neste trabalho analisar os diversos discursos e práticas utilizados para atraírem a juventude. Daremos destaque ao “quarto Arraial do Povo de Deus” evento que ocorre periodicamente durante o mês de junho, há quatro anos.

¹ Este trabalho foi orientado por Denise de Souza Simões Rodrigues, Doutora em Sociologia pela UFCE e docente da Universidade do Estado do Pará e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, mestre em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina, especialista em Marketing e Com. Social pela Cásper Líbero).

* Giovana, Bolsista da PROEX no Grupo de Estudos da Amazônia - GEMAM. Membro do Grupo de Pesquisa, Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia - MICEA. E-mail: giovanaferreira8@yahoo.com.br

** Dayana, coautora. Ambas graduandas do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião. Centro de Ciências Sociais e Educação – CCSE. Universidade do Estado do Pará - UEPA. E-mail: darc.dayana@yahoo.com.br.

A música gospel como elemento de destaque nas igrejas de pentecostais de Belém, na qual atrai os jovens, será destacada no "quarto Arraial do Povo de Deus", evento que ocorre no mês de junho há quatro anos.

1 Música *gospel*

A música sendo um elemento contemporâneo de influência direta nos grupos sociais é potencializada principalmente entre a juventude.

Historicamente podemos situar o termo [movimento *gospel*] ligado à produção de cânticos religiosos protestantes desde meados da década de 80. Nesse sentido, o *gospel* seguiria uma produção paralela à hinódia oficial do protestantismo tradicional, que se iniciou no Brasil com a chegada dos “corinhos” norte-americanos nos anos 50. Podemos, ao longo dessa história, perceber pelo menos três tipos dessa produção: o corinho, o cântico e o *gospel*. A diferença entre esse último e os seus “antecessores” históricos é o ponto central de nossa análise. Não se trata apenas de uma evolução histórica. A música *gospel* rompe com o antigo cântico, quando passa a incorporar uma gama quase contraditória de valores: valores seculares, litúrgicos e de mercado.” (DOLGHIE, 2004, p. 03).

Com o crescimento do fenômeno *gospel* inicia-se uma maior interação entre a música cristã e a pós-modernidade, onde a mesma passa a ser utilizada como uma estratégia para a conquista de fiéis, deixando de lado o tradicionalismo litúrgico do culto, adaptando-se à cultura local vigente.

Esse fenômeno tem sido observado como fator preponderante na substituição dos métodos tradicionais de evangelização por meios modernos e tecnicamente eficazes de divulgação do evangelho. Em contraste ao culto do protestantismo histórico, identificado pela racionalidade e solenidade, o culto pentecostal se caracteriza pela informalidade e liberdade às expressões emotivas, propiciando catarse individual e coletiva (MENDONÇA, 2007, p. 03).

Assim, essa integração entre as instituições religiosas cristãs e a cultura popular redefine os conceitos do que é sagrado e o do que é profano. Por conseguinte a música *gospel* torna-se fundamental para o desenvolvimento dessas novas práticas, por facilitar o êxtase espiritual e por produzir um ambiente litúrgico festivo. Desse modo, percebemos que ao tratarmos da música dentro do espaço dessas igrejas, o discurso dos líderes é semelhante, exemplificado abaixo, segundo Plenc:

Na adoração existe uma palavra de Deus que *desce* do alto e uma resposta que *ascende* do homem. A mensagem divina retorna em frutos de harmonia com a vontade de Deus. Assim a adoração é ação: uma auto-revelação de Deus e uma resposta positiva do homem. [...] fazemos para a glória de Deus. (Disponível em: <http://www.musicaeadoracao.com.br/artigos/adoracao/adoracao_musica.htm>. Acesso em: 25 jun. 2012).

A música *gospel* é tratada por diversas igrejas cristãs, como inspiração e caminho que deve ser percorrido para chegar até o sagrado, como se fosse algo dado por Deus, e que faz parte da criação divina. O discurso é baseado em preceitos bíblicos, empregados dentro das igrejas evangélicas por seus líderes, afirmando que Deus criou o homem à sua imagem, com a capacidade de múltiplas criações, que se expressam no campo das artes tratando Deus como grande criador da música e nesse sentido o homem é o responsável por utilizar, conservar e ampliar tal criatividade e expressão musical.

Portanto, partindo desse pressuposto, a música dentro da igreja possui duas funções: a arte, como expressão musical, e a missão, que seria a utilização da música, para edificar, consolidar e atrair novos adeptos, especialmente à juventude.

Os jovens da atualidade mantêm as principais características dos jovens dos anos de 1990. A novidade está na crescente adesão aos movimentos religiosos, principalmente as igrejas e correntes do pentecostalismo católico e evangélico. A religião se consolidou como uma das principais formas de organização grupal da juventude. Atualmente 20% dos participantes dos grupos de oração da RCC e dos cultos das igrejas pentecostais são jovens. Além disso, apontam que os jovens são organizados principalmente pelas instituições religiosas. [...] No entanto, apenas uma pequena parcela da juventude brasileira (15%) está organizada em alguma associação ou entidade. Mas quando são estimuladas a escolher uma variedade de possibilidades, 17% diz que “faz parte” de “grupo religioso”. A confiança na “Igreja e padres católicos” e na “Igreja e pastores evangélicos” somam um percentual de 48% das respostas. (SOFIATI, 2011, p. 36 – 37).

Ao contrário do meio musical secular, onde a música é tratada somente como arte e suas expressões, a música *gospel* vai além do prazer estético e é aferida pela execução da sua finalidade. Corroborando com os estudos de Cunha (2004, p. 145) “a música dá sentido a esse modo de vida religioso não como expressão litúrgica, mas como mediação do sagrado. Na cultura religiosa *gospel*, por meio da música pode-se chegar a Deus e até mesmo pode-se tornar como Deus”.

A música *gospel* expressa as narrativas bíblicas, com interferências de Deus em favor de seu povo, como vemos, por exemplo, na música “Vitória aos pés da cruz”, que trata sobre a ressurreição de Jesus Cristo.

Como um leão que ruge o diabo quer nos devorar/ Está buscando brechas para destruir, roubar e matar/ Não é na nossa força que podemos vencer/ Maior é Jesus em nós/ Vem nos defender!/ O sangue derramado lá na cruz foi para me salvar/ Meu pecado e dor Jesus levou, sofreu em meu lugar/ A minha dívida pagou para eu livre ser/ Cristo morreu por mim, posso viver!/ Hoje eu sou livre para amar a Deus/ Viver vitorioso como um filho Seu/ Hoje eu sou livre para celebrar/ O pecado não pode mais me dominar!/ Jesus crucificado e o inferno em festa se alegrou/ Pensavam ter vencido e derrotado o Salvador/ Mas não eram os cravos que o prendiam na cruz/ Foi o meu pecado que matou Jesus!/ O dia fez-se em trevas e o universo inteiro estremeceu / A multidão perdida viu que aquele era o Filho de Deus/ O véu do Templo se rasgou e hoje eu posso entrar/ No Santo dos santos, venham adorar!/ Bem no meio da festa o diabo começou a ouvir/ Passos fortes que tremiam toda a Terra e foi conferir/ Quando as portas se abriram ao Cordeiro viu/ E como um leão, Jesus surgiu!/ Caiu como serpente e todo principado se prostrou/ O Leão de Judá pisou bem forte e os esmagou/ Tomou as chaves das mãos do diabo/ Abriu minhas cadeias e me resgatou!/ No terceiro dia, a pedra do sepulcro rolou/ E lá chegou.../ Chegou Maria, mas o corpo ela não encontrou/ Um anjo lhe falou que Ele não estava lá/ Entre os mortos não devia procurar!/ Viu um jardineiro e perguntou: / Onde... Onde está o meu Senhor?/ Ele olhou nos seus olhos, e pelo nome/ Ele a chamou.../ Ela reconheceu a voz do Mestre/ Raboni!/ Meu Jesus ressuscitou!/ Ele vive!/ Ele reina!/ Ressuscitou!/ É vencedor!/ Está sentado.../ Sobre o trono!/ Só Ele é digno.../ De todo o louvor! (VALADÃO, Ana Paula. Vitória aos pés da cruz - CD Diante do Trono 3. Disponível em <<http://www.vagalume.com.br/diante-do-trono/a-vitoria-da-cruz.html>>. Acesso em: 25 jun. 2012).

Tais narrativas são expressas nas músicas como forma de adoração cristã. Assim as músicas dentro das instituições religiosas possibilitam aos fieis o contato com o sagrado, bem com, a troca dessas experiências com outros fieis e possíveis novos adeptos. E também proporciona bem-estar espiritual, pois a maioria das músicas *gospel* traz uma mensagem de consolo e ânimo.

Percebemos que há grande utilização da música nesse sentido na Igreja do Evangelho Quadrangular Catedral da Família (Catedral da Família), enfatizando a unidade da igreja e o fortalecimento dos vínculos entre os membros. No caso dos jovens, são promovidos festivais, festas, baladas, *raves* etc. e tais eventos possuem o mesmo caráter das festas seculares, no que refere à estrutura esses espaços os jovens podem dançar cantar, pular, interagir entre si, e o mesmo ambiente tem também por finalidade a manutenção e afirmação da identidade da juventude.

A Igreja do Evangelho Quadrangular possui uma característica interessante, a mesma apesar de ser pentecostal possui algumas características e práticas de igrejas neopentecostais. Uma grande marca de sua evangelização e o que ajudou muito em seu crescimento no estado do Pará é a sua facilidade de adequar-se a cultura local vigente, ou seja, mudando seu estilo de administração e práticas de acordo para adaptando-os aos costumes, regras e cultura da comunidade ao qual esta inserida. Dentro da capital paraense obsevamos que existem igrejas situadas no mesmo, as quais possuem o elemento em

comum, as doutrinas e o nome da denominação, Evangelho Quadrangular, entretanto suas práticas distintas.

Vale neste momento fazer uma breve descrição da Igreja Pentecostal do Evangelho Quadrangular Catedral da Família.

2 Igreja Pentecostal do Evangelho Quadrangular Catedral da Família

A Igreja Pentecostal do Evangelho Quadrangular foi fundada no bairro Guamá no dia 18 de outubro de 1974 chamada inicialmente de Santuário da Graça, com capacidade para 350 pessoas. A partir de 2002, com a chegada de um casal de pastores, pastor Lourival Pereira e sua esposa pastora Mônica Pereira iniciou-se um novo trabalho de evangelização através de células² que proporcionou crescimento e o início de uma nova igreja chamada Catedral da Família.

Atualmente a Catedral da Família possui capacidade para 2.200 pessoas sentadas, com uma frequência de 7.000 pessoas durante os domingos, que se divide em quatro cultos, o primeiro às nove horas, o segundo às dezessete horas, o terceiro (geralmente lotado) às dezoito horas e trinta minutos e o Culto da Rede de Jovens com a Pastora Mira às vinte horas (aos sábados também tem culto de Jovens com o Pr. Marcio Souza). Cada culto tem uma duração máxima de uma hora e meia. Atualmente a igreja encontra-se em obras, para ampliação, a primeira etapa está sendo executada, e assim após a conclusão da obra a capacidade de pessoas sentadas será para mais 3.000 lugares totalizando de 5.200 pessoas sentadas.

Tem uma banda exclusiva, regida por um maestro, com instrumentos como: bateria, guitarra, baixo, violão, saxofone, teclado, trompete, instrumentos de percussão entre outros instrumentos, e ainda possui produtos e equipamentos de iluminação para eventos diversos. A igreja sempre está promovendo shows com cantores conhecidos no mundo fonográfico gospel, entre outros encontros dos mais vários tipos e proporções.

A Catedral da Família está localizada no bairro do Guamá, na periferia de Belém, que é um dos bairros mais populosos da capital paraense e com um grau elevado de criminalidade, principalmente entre a juventude. Contudo a igreja possui uma das maiores

² A igreja do Evangelho Quadrangular do Pará começou a desenvolver o trabalho com células em 2002. Desde então, nota-se o crescimento expressivo dessa igreja. (Catedral da Família. Disponível em <<http://catedraldafamiliaieq.com/>> Acesso em: 30 jul. 2012).

redes de jovens da igreja Quadrangular em Belém. Reunindo sempre mais de 2000 mil jovens em seus cultos destinados e focados a juventude da capital paraense.

2.1 Arraial do Povo de Deus

Para tratar as questões postas nesta produção, destacamos o “Arraial do Povo de Deus”, evento que é produzido há quatro anos no período das festividades juninas. Ao qual atraía principalmente o público jovem. Divulgado nas células que ocorrem pela capital paraense, em livrarias, em alguns programas de rádios evangélicas, no site da igreja e nas redes sociais com a propaganda de que o “Povo de Deus” é festivo e pode se divertir, baseando-se no discurso de que a música é feita por Deus e para Deus.

O quarto Arraial do Povo de Deus, ocorreu no dia 29 de junho de 2012. Promovido pelo Ministério Bom Samaritano (um grupo de pessoas, na sua maioria de classe média que se organizaram e posteriormente tornaram-se um departamento da IEQ Catedral da Família, são responsáveis por organizar festas, shows, bazar entre outros eventos, para arrecadar dinheiro, geralmente destinado para as ações sociais da igreja). O ingresso custou cinco reais. O evento foi realizado no estacionamento da Catedral da Família. A decoração era semelhante aos dos festejos juninos tradicionais, o mastro no centro com as bandeirinhas coloridas, as barracas de comida e doces típicos, barraca das argolas, barraca de pescaria, touro mecânico, entre outros espaços.

Ao entrar no espaço, observamos que no início havia uma “delegacia”, era um espaço feito de madeira rústica, de uns dois metros quadrados aproximadamente. Onde as pessoas pagavam para prender as outras, e quem ia preso tinha duas opções, pagar a fiança, que custava cinco reais ou ficar um período determinado pelo “delegado” dentro da cadeia. Porém quem tivesse um cartão que custava dez reais, chamado de documento de imunidade, não poderia ser preso.

Nas laterais do estacionamento ficavam as barracas. Ao fundo ficava o palco, coberto por uma lona azul, onde ficavam os instrumentos musicais, os equipamentos de som e iluminação e onde os cantores Henrique Brandão e Caio Reis, a Banda Forró Abençoar, a Dj Agatha e o Ministério de Louvor da Catedral da Família se apresentaram.

A festa estava prevista para iniciar às 18 horas, porém meia hora antes iniciou uma chuva em Belém, como de costume. Mais de duas horas de chuva ininterrupta foi a responsável por adiar o início dos festejos, previsto às 18 horas, pois o arraial é realizado no estacionamento da Catedral da Família, ao qual não é coberto.

Às 20 horas, começou a festa com os organizadores orando agradecendo a Deus e consagrando todo o ambiente, dando as boas-vindas e convidando as pessoas para se alegrarem e dançarem. O evento teve três horas de duração. Seguindo a ordem do pastor Lourival Pereira, o evento encerrou pontualmente às 23 horas. E a comida às 22h e 30min.

E desde o início até o término da festa o local ficou cheio, os jovens dançavam o tempo todo, os casais ficavam conversando, e as famílias sentadas confraternizando. Ao observar a festa não notamos a formação de casais (“fica”, namoro, beijos, amasso, etc.), mesmo o espaço sendo amplo e com pouca claridade a juventude na maioria permanecia em grupos, faziam um círculo e ficavam dançando. Era notório que os jovens estavam ali mais para dançar e se divertir.

Por volta das 21 horas foi anunciado no microfone que o ministério de dança da igreja, Yadham, iria fazer uma *performance*, foi pedido para as pessoas darem espaço em frente ao palco. O Yadham apresentou uma coreografia, inicialmente entraram quatro casais, vestidos de calças jeans e camisas quadriculadas, iniciaram dançando separados, moças a frente e rapazes atrás, depois fizeram um círculo, se organizaram em pares e começaram a dançar forró (imagem), ao som de músicas gospel que tinha um ritmo bastante animado e fazia as pessoas que estavam ao redor dançarem.

O grupo de dança Yadham, da Catedral da Família, utilizou mais de uma música em sua performance, entre as músicas gospel usadas está a música da banda de forró Som e Louvor:

Andava triste sem rumo e sem direção, andava pela contramão, não tinha alegria no meu coração, tudo pra mim era em vão,mas um dia eu encontrei um amigo em minha vida tudo transformou,hoje sou livre o que passou,passou, sou, mais que vencedor! /Não dá, não dá, prá viver sem Jesus não dá... (4x) / Hoje é impossível viver sem Jesus, ele é o caminho a verdade e a luz, é como ter asa e não poder voar,é como um peixe fora do mar,mas um dia eu encontrei um amigo....! (AGUIAR, Jedson. Sem Jesus Não Dá! Disponível em: <<http://letras.mus.br/banda-som-louvor/1937987/>>. Acesso em: 30 jul. 2012).

Posteriormente a apresentação do grupo de dança à festa prosseguiu, Caio Reis (cantor de forró gospel) se apresenta e a festa continua muito animada.

Às 22 horas pontualmente, novamente é anunciado que tem um grupo que preparou uma apresentação. Ensaíram uma quadrilha, diz o um rapaz ao microfone. Ele pede novamente as pessoas se afastem do palco. As pessoas ficam curiosas dão espaço em frente ao palco, fazendo um semicírculo. Entram nove casais, um par atrás do outro, e inicia-se a quadrilha, depois de alguns minutos eles param e trocam de música, por uma com ritmo mais

lento em relação a anterior. Entra um rapaz vestido de branco, simbolizando Jesus, ele fica de braço abertos enquanto a música toca. Enquanto isso os membros da quadrilha pegaram um tecido vermelho se abaixaram e puxaram o tecido por cima de si, fazendo um desenho de uma cruz. Trocaram a música por uma mais agitada, e os casais se levantaram. Fazendo um círculo. E em meio ao círculo ascenderam fogos pirotécnicos de curto alcance. O que animou ainda mais o público que estavam assistindo. Após apagar os fogos, a quadrilha continuou a dançar. E foi bastante aplaudida

Na última hora da festa a organização do arraial optou por tocar forró e nos últimos 30 minutos o Dj colocou somente músicas eletrônicas, então um pequeno grupo de jovens liderados por um rapaz, começaram a dançar, outras pessoas foram se aproximando e o grupo aumentou, então várias pessoas ficaram em frente ao palco, fazendo coreografias espontâneas e intensas, um deles marcava as letras com gestos sincronizados. Lembrava aquelas danças de rua (*dance, rip rop, frystp, break*, entre outros)

As músicas mais tocadas no arraial foram da Banda de forró Som e Louvor (“festa de crente”³, “adora”⁴ entre outras). A escolha do repertório se deu tanto pelo estilo como também pela letra das músicas, pois as mesmas condensam os discursos utilizados pelas igrejas que se utilizam da música gospel como uma estratégia para atrair e consolidar a juventude.

³ Festa de crente é que é festa com alegria/ A gente canta todo dia e não tem hora pra parar/ Festa de crente é que é festa de verdade/ Lá não existe maldade, nada pra se embriagar/ Festa de crente a gente pula, a gente ora/ Crente recebe resposta e Deus envia o maná/ Festa de crente não precisa ter polícia/ Pois lá não existe briga, é só benção pra contar/ Festa de crente o pastor fica ligado, Deus envia o recado/ E ele começa a falar/ Festa de crente o aleijado sai andando, o cego sai enxergando/ É só poder de Jeová!/ Mas quem tá dentro não sai mais e quem tá fora quer entrar/ Festa de crente não tem hora pra acabar/ Glória a Deus e aleluia, muito fogo e unção/ Festa de crente é que é bom. (Festa de Crente. Disponível em <<http://letras.mus.br/banda-som-louvor/1937986/>>. Acesso em: 29 jul. 2012.).

⁴ O crente que adora recebe vitória, o que não adora não recebe não, o crente que adora nunca e derrotado, o que não adora sofre depressão, há uma diferença no crente que adora quando ele chora e recebe poder, e uma tocha acesa um vaso de glória e Deus não demora pra lhe responder!/ Adora, adora, adora... Há um grande mistério na adoração vai adorando irmão que e pra Deus operar!/ Deus faz maravilhas quando e adorado da até presente a quem não merece ele estende a mão para quem lhe adora mas ele fica satisfeito pra quem lhe agradece, ele não procura quem e mais bonito, quem tem mais dinheiro, somente doutores, Deus e diferente dos seres humanos, ele esta procurando os adoradores! (Adora. Disponível em <<http://letras.mus.br/banda-som-louvor/1937986/>>. Acesso em: 29 jul. 2012.).

Considerações finais

A música gospel assimila ritmos que são tendências musicais e aqueles que estão sendo mais tocados na mídia. Atualmente, os grupos musicais evangélicos incorporam ritmos populares e até mesmo os ritmos considerados marginalizados no ambiente gospel como: *funk*, *reggae*, *forró*, *hip-hop*, *samba*, *pagode* e *axé*. As igrejas evangélicas tradicionais apresentam em seu contexto musical hinários e salmos, uma herança norte-americana trazida para o Brasil, no entanto, a mudança ocorreu nos anos 50 e 60:

[...] quando as tentativas de renovação das igrejas e de aproximação das manifestações populares propiciaram a criação de cancionários protestantes alternativos aos hinários, com melodias e ritmos da tradição popular, como *samba*, *as marchas*, *o forró*, *o xaxado*, e letras que buscavam uma abordagem menos abstrata e mais próxima do cotidiano e das lutas populares. (CUNHA, 2004, p. 15).

Assim, a expansão de novos grupos musicais que utilizavam ritmos populares configurou uma nova “cara” para a música gospel no Brasil, deixando de lado o tradicionalismo litúrgico musical.

O que diferencia a música gospel das demais músicas é a letra. As letras são de adoração e exaltação a Deus, como relata o jovem R.F. da Igreja do Evangelho Quadrangular:

O ritmo independe, então, o que interfere na música é a letra, o cristão deve avaliar a letra da música e não o ritmo. Nós tivemos muitos preconceitos em relação ao ritmo, porque que a igreja permite *forró*, músicas do mundo vamos dizer assim, dentro da igreja, mas o ritmo não interfere, tem que ser avaliado a letra. A letra da música gospel é uma letra que adora a Deus. [...] a ritmo não interfere na vida em comunhão com Deus, o que interfere é a letra. Se a gente perceber, as letras de músicas fora da igreja, a gente vai perceber que são letras totalmente contrárias ao que Deus quer das nossas vidas. Já dentro da igreja é uma letra de adoração, onde falam de Jesus, falam de Deus. Hoje nós encontramos, por exemplo, o rock dentro dos cultos com letras em adoração a Deus.

As igrejas criam suas bandas e grupos musicais, promovem eventos usando a música em seus variados gêneros para chamar a atenção do público não evangélico, especialmente os jovens, na qual é abordagem desse trabalho. A música é um elemento de destaque, pois visa mostrar que o jovem pode se divertir sendo evangélico.

O jovem quer se divertir. Como era antigamente? Antigamente pensava que quando entrava numa igreja, a pessoa pensava que tinha que abandonar tudo, não poderia mais se divertir, tinha que abandonar para ir só aos cultos [...]. Então, hoje essa perspectiva já mudou, já mudou muito, dentro da Quadrangular e tem outras também no mesmo ritmo, até a própria Assembleia de Deus hoje, não a Assembleia de Deus tradicional, a renovada que é a de Belém segue também esse mesmo ritmo. Então, isso mostra que o jovem pode ser um cristão, se converter, ser cristão e se divertir também dentro da igreja na presença de Deus. [Entrevista, jovem P. O.].

Os eventos, *shows*, congressos, retiros espirituais produzidos pelas igrejas evangélicas levam diversão aos jovens quebrando o estereótipo de “crente”, aquele que está sujeito apenas há ir à igreja, não podendo ter nenhum tipo de entretenimento. As formas de diversões dentro das igrejas em Belém assumem formas parecidas com as diversões do mundo secular.

O crescimento do público jovem na Catedral da Família levou o a intensificação nos eventos, congressos, festas, shows, encontros dos mais variados tipos e proporções. A música gospel torna-se um elemento de destaque na igreja, a qual é utilizada para atrair os jovens, a exemplo, o quarto Arraial do Povo de Deus. Onde a escolha e repetição das músicas da banda de forró Som e Louvor, foi um modo sutil de reafirma e referendar o discurso e práticas realizados na Igreja Catedral da Família. As músicas dessa banda condensam e reverberam os discursos a respeito das festas, sempre muito animadas e onde são tocados diferentes estilos de música gospel como uma estratégia para atrair e consolidar a juventude dentro da identidade de fé da instituição religiosa, ou seja, auxiliando o jovem a reafirmar sua identidade cristã. Tais festas só se diferenciam das festas seculares, por não vender (nem ser permitido o consumo) drogas lícitas e ilícitas, danças sensuais, comportamento que não esteja de acordo com a moral cristã. E pelas músicas, que apesar de terem os mais vários estilos e ritmos, suas letras tratam de temáticas cristãs.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Magali Do Nascimento. *"Vinho Novo Em Odres Velhos": Um Olhar Comunicacional Sobre A Explosão Gospel No Cenário Religioso Evangélico No Brasil*. Disponível em: <[Http://Www.Teses.Usp.Br/Teses/Disponiveis/27/27134/Tde-29062007-153429/Pt-Br.Php](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27134/Tde-29062007-153429/Pt-Br.Php)>. Acesso em: 30 Jul. 2012.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. *A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do Mercado de Música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing*. Disponível Em: <<http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2273>>. Acesso em: 30 Jul. 2012.

MENDONÇA, Joêzer De Souza. *Canção Gospel: Interações Entre Religião, Música E Cultura Pós-Mordena*. Disponível em: <[Http://Www.Unasp-Ec.Com/Revistas/Index.Php/Actacientifica/Article/View/340](http://www.unasp-ec.com/revistas/index.php/actacientifica/article/view/340)> Acesso em: 30 Jul. 2012.

OMENA, Janna Joceli C. *O fenômeno gospel na internet: uma cultura como espetáculo ou não espetacular?* . Disponível em: <<http://www.arenadecristo.net/html/O%20FENOMENO%20GOSPEL%20NA%20INTERNET-%20Janna%20Joceli%20C.%20de%20Omena.pdf>> Acesso em: 30 Jul. 2012.

SILVEIRA, E. J. S. *Corpo e juventude nas “cristotecas” católico-carismáticas*. Disponível em: <<Http://Www.Dhi.Uem.Br/Gtreligiao/Pdf8/ST9/005%20-%20Emerson%20Sena%20da%20Silveira.Pdf>>. Acesso em: 30 Jul.2012.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e Juventude: os novos carismáticos*. Aparecida, SP: Ideias e Letras. 2011.

Plenc, Daniel O. *A adoração e a música na Igreja*. Disponível em: <Http://Www.Musicaeadoracao.Com.Br/Artigos/Adoracao/Adoracao_Musica.Htm>. Acesso em: 30 Jul. 2012.

O TRÂNSITO RELIGIOSO DA JUVENTUDE: A PRESENÇA DAS RELIGIÕES NAS BIOGRAFIAS JUVENIS

*Clélia Peretti**
*Elizabeth Terezinha Castaman Nogoseke**

Resumo

Este artigo está vinculado com os estudos que vem sendo conduzidos no âmbito do Programa de Pós-Graduação da PUCPR e se relaciona estritamente com o projeto Gênero e novas configurações sociais. A temática do trânsito religioso entre a juventude versa sobre uma análise sociológica e antropológica do fenômeno religioso nas biografias juvenis. Estas questões, presentes em nosso cotidiano nos impulsionaram na busca de um aprofundamento teórico que permitisse desvelar, ainda que de forma superficial este fenômeno.

Palavras-chave: Trânsito religioso. Juventude. Biografias juvenis.

Introdução

No âmbito das atuais pesquisas realizadas sobre a mobilidade religiosa lê-se que o número de pessoas que migram para outras denominações religiosas vem se intensificando, nos últimos anos. A realidade aponta um momento propício para a busca do sagrado, independentemente da religião seguida. Não obstante a existência de uma multiplicidade de entretenimentos, os jovens acorrem cada vez mais a uma igreja ou movimento religioso, intensificando o trânsito entre as diversas alternativas religiosas.

A juventude tem mostrado que pode suprimir as barreiras relativas a ritos, crenças e filosofias e transitar entre as múltiplas possibilidades em busca de sentido. Mas o que nos chama atenção é a forma como os jovens vivem a religiosidade. “O que caracteriza a religiosidade das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças. É uma dinâmica que tenciona com a figura típica e estável do homem religioso, que é sua condição de praticante” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.10).

Para os jovens de hoje, existem possibilidades de combinar elementos de diferentes espiritualidades em escolhas individuais e intransferíveis. Essa é uma geração que experimenta mais, que questiona mais os modelos pré-estabelecidos e paradigmas naturalizados. Surgem entre a juventude novas possibilidades sincréticas que, ao mesmo tempo, reproduzem identidades institucionais e até novos fundamentalismos. O

* Doutora em Teologia e Professora do Programa de Mestrado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: clelia.peretti@pucpr.br.

*Bacharel e Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: betnogoseke@yahoo.com.br.

pertencimento, as crenças e as identidades religiosas influenciam opiniões, percepções e práticas sociais dos jovens.

Embora aparentemente contraditórias as duas ideias: crise de religião como fonte distribuidora de imagens estáveis do mundo e presença das religiões no espaço público e nas biografias convive nos jovens, hoje. De fato, os jovens estão menos submetidos às tradicionais autoridades religiosas. A juventude vive uma experiência de religião sem fronteiras simbólicas e assume expedientes que respondem e correspondem às necessidades do momento.

No processo de afirmação de uma identidade religiosa própria do/a jovem, dá-se o processo de distanciamento dos vínculos religiosos originados na família, ainda que esse distanciamento seja apenas momentâneo, um hiato entre "tradição" e escolha individual. Em nosso ver, há para a juventude três tendências que se fazem presentes: o intenso trânsito religioso, acompanhado pelo crescente surgimento de novas crenças e combinações sincréticas, crise de transmissão com a conseqüente diminuição da absorção das identidades religiosas herdadas e a reafirmação à mesma tradição religiosa.

De acordo com Hervieu-Léger (2008, p.10) “duas são as figuras que cristalizam melhor a dinâmica de movimento que marca a nova paisagem religiosa, a do peregrino e a do convertido”. A conversão assume uma dimensão de escolha individual, na qual se manifesta a autonomia do sujeito crente. A passagem de uma religião dá lugar à opção de uma nova adesão e a expressão de um refuto de uma identidade religiosa imposta, bem como a busca de uma intensidade espiritual e comunitária. A conversão marca também o ingresso em um universo religioso novo, a do que está em busca espiritual e a da reafiliação do convertido a uma identidade religiosa que permanecera até então formal e conformista. A figura do peregrino remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais que podem organizar-se como trajetórias de identificação religiosa ou como uma forma de sociabilidade religiosa em que envolve a construção biográfica subjetiva em que nem sempre implica a adesão completa a uma doutrina religiosa e, tão pouco, a uma comunidade religiosa. Cada indivíduo assume a responsabilidade pessoal e cada um pode ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência.

Nesta dinâmica de movimento o campo religioso se compagina com os processos de individualização e subjetivação das crenças e das práticas. Não é a indiferença com relação à crença que caracteriza nossas sociedades, mas o fato que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas das instituições religiosas. Trata-se de uma religiosidade centrada na liberdade de escolha do indivíduo e na sua realização pessoal (HERVIEU-LÉGER, 2008).

1 Juventude e Novas Experiências Religiosas

A busca de novas experiências religiosas não está livre do consumismo, do modismo, do individualismo ou simplesmente da alienação presente na sociedade. Na cultura contemporânea manifestam-se crenças e práticas rituais fragmentadas que demonstram a existência de múltiplas vias de acesso ao sagrado. A interação entre indivíduo e religião apresenta-se marcada por uma conduta individual mais flexível e fluída, sob a lógica da relativização de fronteiras entre os sistemas religiosos disponíveis. Hoje, a mudança religiosa existe como alternativa e pode ocorrer mais de uma vez na trajetória de vida desses sujeitos.

O Centro de Estatísticas religiosas e Investigação Social (Ceris), numa pesquisa realizada em 2004, aponta que há pessoas que já mudaram de religião até seis vezes, sendo que a maior concentração é a dos que mudaram até três. As capitais e os municípios com população acima de 100 mil habitantes apresentaram maior proporção de pessoas que transitaram entre as religiões. Pesquisas recentes mostram que o Brasil, considerado como o país mais católico do mundo, está tendo sua identidade religiosa redesenhada. Os protestantes, distribuídos entre as denominações históricas e pentecostais, já detêm 18% dos fiéis brasileiros, um rebanho de cerca de 33,1 milhões de pessoas. O dado mais surpreendente é de que apesar da migração de uma religião para a outra, é o aumento da população sem religião. O retrato da fé brasileira entre a população introduziu no vocabulário da Igreja Católica a nova expressão: o trânsito religioso, que consiste na mudança de crença ao longo dos anos por parte da população.

São várias as maneiras de compreender a religião, seu significado e sua função na modernidade. Segundo Smith (2006), a evolução do conceito “religião” no ocidente inclui um longo desenvolvimento, que podemos chamar de processo de reificação: gradualmente a religião vai se transformando em uma coisa, passando a ser concebida como uma entidade sistemática e objetiva. Nesse contexto desenvolveu-se na consciência ocidental uma série de entidades denominadas religiões do mundo. Portanto, “nossa compreensão da situação religiosa do ser humano e nossos significados para nossas palavras levam e precisam levar em conta a perspectiva mais ampla de que dispomos atualmente” (SMITH, 2006, p. 57). A vida religiosa implica existência de forças muito particulares. “O homem que vive religiosamente não é somente o homem que se representa o mundo de tal ou tal maneira, que sabe que o que os outros ignoram; é antes de tudo um homem que experimenta um poder que não se conhece na vida comum, que não sente em si mesmo quando não se encontra em estado religioso” (TEIXEIRA, 2003, p. 41).

A presença do religioso e das religiões na juventude brasileira contemporânea, o envolvimento dos/as jovens em grupos religiosos, o espaço da religião nas políticas públicas de Juventude se constituem em vetores importantes para a construção de identidades juvenis. Na busca de novas formas de religiosidade também “pode predominar a afirmação da ética, da ecologia, da paz e do pertencimento religioso como *locus* de agregação social” (NOVAES, 2006, p. 59).

É importante que caminhemos junto dos/as jovens que transitam no âmbito das religiões para compreendermos o sentido dado à experiência religiosa. Vemos que o jovem possui a fé, mas às vezes não consegue determinar em que ou não se identifica com o que pratica. No cristianismo, por exemplo, encontramos uma grande quantidade e diversidade de denominações religiosas: o catolicismo, protestantismo, pentecostalismo e igrejas neopentecostais. Cada denominação possui características próprias, seja ideologicamente ou em suas práticas. Neste cenário, é possível observar que a juventude cria ideais que muitas vezes é a mistura de conceitos de várias destas igrejas.

Assiste-se a um processo de privatização das crenças religiosas e a uma pluralização da fé, ou como denomina Pace (1997), a uma *liberalização religiosa*. Parker (1997) refere-se à *religião difusa*; Hervieu-Léger (1993) a uma *religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante*. Mardones (1994) usa os seguintes termos: *nova sensibilidade místico-esotérica, sacralidade não religiosa, nova religiosidade sincrética*. Maitre (1988) fala em *nebulosa heterodoxa*, Champion (1990) em *nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos* e Sanchis (1997) em *nebulosa polivalente da Nova Era e diversidade nas formas de adesão*. Conforme alerta Martucelli (2000), no campo da identidade nenhuma totalidade se impõe, tudo está solto; não é possível desconsiderar que diferentes igrejas disputam diferentes projetos de identidade. A individuação da fé, ou a privatização da fé, como apresentada por SIQUEIRA (2002), é identificada por WACHS (2001), HACKMANN (1999) e (2000), PINHO (2003), CUNHA (2004), GALDINO (2004) e CORRÊA (2004) como sendo resultado das transformações mais amplas que estão ocorrendo na sociedade moderna por conta da globalização, principalmente no que diz respeito ao papel dos modernos meios de comunicação na divulgação do *sagrado*. As novas tecnologias de comunicação tornam o sagrado próximo e acessível (GADINO, 2004).

Assim, os adeptos ou frequentadores destas religiosidades crescentemente vivem e elegem a sua religião como uma crença pessoal, como um estilo de crença individualizada, questão de escolha ou de preferência. Trata-se de um uso com a marca do pragmatismo, do individualismo, do experimentalismo emocional e de um ecletismo doutrinal.

O jovem simpatiza com movimentos dinâmicos que se posicionam contra o que se lhes apresenta como insatisfações, omissões e contradições sociais, como violências e exclusão e ao mesmo tempo sonha com um futuro melhor. Os jovens buscam novas formas de expressão e dividem-se em inúmeros novos grupos, não necessariamente conectados com ideias políticas partidárias ou revolucionárias.

As representações jovens hoje estão muito associadas a êxito profissional, consumo, sonhos de sucesso e enriquecimento rápidos. Assim, também a fé do jovem é vivenciada dentro de um contexto de lutas e esperanças, que envolvem características próprias das dificuldades e dos sonhos de cada um. A religião não é vista apenas como fonte de sentido para a vida e meio para buscar respostas sobre questões fundamentais da existência, mas é percebida como um espaço privilegiado de convívio social, porque possibilita a formação de grupos em torno de identidades específicas. Os grupos então reunidos pela busca da fé assumem regras de conduta, de relacionamento entre os iguais e com a mesma natureza. “Em todos os campos da vida social, os jovens não enxergam a necessidade de destruir o que existia para poder construir algo novo. Acreditam ser possível compor com as bases já existentes na sociedade - venham elas das gerações anteriores, de sistemas já estabelecidos ou de visões de mundo distintas da sua” (BORGES, 2012, p.1).

2 Bricolagem das crenças e projetos juvenis¹

O campo religioso brasileiro é marcado por diferentes cosmovisões e do ponto de vista dos ritos, das crenças e da lógica interna de cada universo, os cultos podem ser considerados bastante diferentes entre si, mas quando se observa o comportamento dos que frequentam esses cultos as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além da acentuada interpenetração entre as crenças. De acordo com Moreira “está em processo um verdadeiro deslocamento ou uma transformação do religioso. [...]. Religião e motivos religiosos se deslocam e se mesclam com espetáculo mediático, entretenimento, diversão, lazer (2008, p. 72, 73).

Há hoje uma prevalência de comunidades regidas pelo individualismo religioso, vigorando o “crer sem pertencer” e a “bricolagem da fé” (HERVIEU-LÉGER, 2008; MOREIRA, 2008). A velocidade das mudanças no progresso da sociedade vai gerar a

¹ O termo “Bricolagem das crenças” usado aqui refere-se a autora Hervieu-Léger, 2008, com o significado de: mescla, combinação aleatória de elementos de universos simbólicos distintos, de resignificação, de simples justaposição, de homogeneização de elementos, gostos e comportamentos.

dispersão das crenças e condutas, de um lado, e a desregulação institucional da religiosidade, de outro. Novas crenças passam a compor o religioso, baseadas na experiência subjetiva dos indivíduos, e não, na verificação e na experimentação, que caracterizam o mundo racional. O religioso não está só nas instituições religiosas, de forma compacta e concentrada, ele se encontra ativo e latente, explícito ou implícito, na realidade social, cultural e psicológica.

Uma possível explicação para o fenômeno do trânsito religioso entre a juventude está ligada a influência dos meios de comunicação e ao processo mercantilista. Esse fenômeno reduz o sentido das crenças religiosas à busca de bens e da solução de problemas, onde os adeptos escolhem seus produtos segundo suas necessidades imediatas. Nesta geração é possível encontrar grupos que se mantêm vinculados a uma determinada religião, aqueles que transitam entre as opções religiosas e aqueles que vivem uma espiritualidade independente, sem aderir a uma religião e também aqueles que se declaram ateus ou agnósticos. Não há, portanto entre a juventude atual, um padrão específico que defina a forma como a religiosidade é vivida. São diferentes modos de expressão, assim como são diferentes as trajetórias que envolvem o processo juvenil. A juventude é formada por desigualdades socioeconômicas, de acesso à educação, ao trabalho e aos bens culturais e por diferenças de gênero, raça/etnia e orientação sexual que transpassam a juventude e constituem as diferentes identidades.

O que é possível apontar é o privilégio da experiência do sagrado sobre a reflexão e o conhecimento racionalizado; a valorização das propostas místicas em que os jovens se sentem produtores e não apenas consumidores de bens espirituais, com a participação ativa nos ritos; a constituição de um sistema religioso próprio, reunindo elementos existentes em outras religiões.

Outra tendência é o dar visibilidade ao pertencimento ou experiência religiosa, pelo uso de símbolos, peças de vestuário, tatuagens que revelem a experiência mística. Bem como a incorporação de estilos musicais como o rock ou rap em rituais religiosos voltados para o público juvenil. A realização de concertos de músicas religiosas em que os jovens tocam, cantam e dançam e usam elementos de determinadas culturas juvenis, como pranchas de surf e outros. São elementos que passam a fazer parte dos espaços onde os jovens se reúnem para cultos religiosos. Significando que jovens reelaboram significados, ritos e princípios religiosos, em diálogo com questões de sua época e com elementos que fazem parte de seu universo sociocultural.

Assim, o religioso se manifesta como experiência subjetiva, como emoções, valores, visão de mundo e motivações para a vida das pessoas. “A religião não deve ser procurada

apenas nas igrejas, nos templos, mas também no culto ao dinheiro e ao corpo, na eficiência administrativa e empresarial, no encantamento pela técnica e pelo *design*, no êxtase sonoro ou imagético, no mundo do esporte, das compras e dos astros mediáticos” (MOREIRA, 2009, p. 72).

Olhando para o contexto religioso juvenil percebemos que convivem parcelas de jovens que podem ser vistos como liberais em relação à religião, pois se posicionam com maior liberdade frente aos preceitos propostos de uma determinada religião. Como também é possível encontrar parcelas de jovens que apresentam um perfil mais conservador, mantendo posicionamentos que beiram certo fundamentalismo. Deparamos-nos com pluralidade de ofertas religiosas e também com “o surgimento de novos especialistas religiosos, que disputam com os antigos o mesmo espaço ou a mesma função: terapeutas, filósofos, cientistas, escritores, jornalistas especializados, figura da mídia e do cinema” (MOREIRA, 2008, p.74). Outro aspecto que afeta o jovem é o exercício da autoridade, que não vem do poder, mas da sinceridade e da sintonia entre o discurso e a prática.

O trânsito religioso da juventude entre os sistemas religiosos podem ser de curto espaço de tempo, o que define os jovens como “buscadores do sagrado”. Atualmente as religiões orientais têm despertado a atenção dos jovens, suas espiritualidades exóticas e esotéricas, por vezes associadas à dimensão terapêutica e de autoconhecimento tem conseguido a adesão dos jovens. Alguns deles chegam a viver radicalmente essas dimensões religiosas, se engajando em comunidades constituídas em torno da identidade religiosa como no Santo Daime, Hare Krishna ou na Toca de Assis .

A vivência dessa bricolagem pelo jovem intensifica a experimentação e interfere muitas vezes em suas escolhas tais como: a escolha do parceiro, a vivência da sexualidade, as oportunidades de educação, a inserção no mundo do trabalho, bem como a escolha do círculo de amigos. A religião apresenta-se, assim para o jovem como um campo de experimentação e de escolha mesmo que essas escolhas não sejam definitivas e irreversíveis.

Falar de juventude é falar de trajetórias, pois expressão momentos e buscas de respostas, a extrema curiosidade pelo novo, pode explicar em parte a adesão fluída e a precariedade dos vínculos que os jovens mantêm com as religiões. A adesão vai sempre depender das necessidades pessoais de sentido e das respostas oferecidas ao jovem por um determinado grupo religioso e da possibilidade de encontrar um grupo de jovens com o qual possa se reconhecer.

Considerações Finais

A juventude como momento vivencial é balizada pela intensidade das transformações que marcam a consciência do indivíduo e que definem a nova originalidade que vai se posicionar frente à herança social e cultural. Para Mannheim este é um fator importante a ser considerado, porque esse novo contato assume uma tipologia de potencialidade, uma vez que - como novo participante no processo da cultura, a mudança de atitude ocorre diferentemente em cada um, fazendo com que a atitude em relação à herança transmitida por seus predecessores seja completamente nova (MANNHEIM 1982, p. 75).

Hoje, peregrinar entre diferentes alternativas religiosas é uma atitude plausível tanto para jovens católicos como não católicos. A juventude parece ter dado um novo significado para o conceito religião: valorizando mais a vivência da fé como experiência pessoal, desligando-se da religião institucionalizada. Uma reflexão sobre o trânsito religioso entre a juventude não pode excluir a reflexão sobre as transformações que a globalização produziu na compreensão da fé e na nas práticas de conversão.

No contexto da mobilidade religiosa a perda de autonomia das instituições pode ser entendida como resultante do processo de secularização, que relativizou o lugar da religião na sociedade atual. Esse fator somado com a pluralização de opções religiosas enfraquece o processo de transmissão religiosa e conduz a um declínio dos compromissos religiosos. Denota-se, portanto, que as identidades religiosas são cada vez menos herdadas e cada vez mais construídas a partir das experiências pessoais. Cada indivíduo compõe sua própria religiosidade. As crenças e as práticas religiosas passam a ser cada vez mais transitórias, provisórias e fluídas, não respondendo mais a diretrizes de uma instituição religiosa.

REFERÊNCIAS

BORGES, Adelmo. *Perfil da juventude brasileira*. Política. Disponível em: <http://www.portalabrantes.com/noticia>, postado em 03/07/2011. Acesso em: 02 de julho de 2012.

CHAMPION, F. La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psyco religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines. In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.). *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. Paris, Centurion, 1990.

CNBB. Centro de Estatísticas religiosas e Investigação Social (CERIS). Disponível em: http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf. Acesso em: 02/07/2012.

CORRÊA, B. R. P.; ALVES, L. A. S. Porque crescem as seitas religiosas? *Revista Educação em Movimento*, 3, 9, 2004, p. 37-44.

CUNHA, M. N. Consumo: novo apelo evangélico em tempo de cultura gospel. *Estudos de Religião*, 18, 26, 2004, p. 53-80.

GALDINO, D. Religião, mídia e entretenimento: o culto “tecnofun”. *Estudos de Religião*, 18, 26, 2004, p. 24-52.

HACKMANN, G. L. B. *O perfil religioso dos estudantes da PUCRS* (2 parte). *Teocomunicação*, 30, 27, 2000p. 107-127.

HACKMANN, G. L. B.; BASTIANI, J. L. D. *O perfil religioso dos estudantes da PUC* (1 parte). *Teocomunicação*, 29, 124, 1999, p. 201-219

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*. Paris, CERF, 1993.

MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1994.

MAITRE, J. Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme. *L'Année Sociologique*. Paris, 38(3), 1988. MARTUCELLI, D. *Figuras y de la juventud en la modernidad*. Rio de Janeiro. *Movimento*, 1, 2000: 28-51.

MOREIRA, A. da Silva. O deslocamento religioso na sociedade contemporânea. In: *Estudos de Religião*, Ano XXIII, n. 34, 70-83, jan/jun., 2008, p. 70-83.

NOVAES, R. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, M. I. M. de, EUGÊNIO, F. E. (Orgs.). *Culturas jovens: novos mapas de afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2 ed. Petrópolis: VOZES, 1999, p. 25-42.

PARKER, C. Globalização e religião: o caso chileno. In: *Globalização e religião*. ORO, A. P. e STEIL, C. A. (org.), Petrópolis, Vozes, 1997.

PINHO, A. Religião e cultura nem horizonte ecumênico de paz. *Revista Humanística e Teológica*, 24, 2003, p. 75-83.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil, in *Globalização e religião*, ORO, A. P. e STEIL, C. A. (Org.), Petrópolis, Vozes, 1997.

SIQUEIRA, R. Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo Social*, 14, 1, 2002, p. 177-197.

SMITH, W. C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião*. Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

WACHS, M. C. Pastorado escolar: perspectivas e desafios de uma nova pastoral educacional. *Estudos Teológicos*, 41, 1(2001): 94-114.

UMA ANÁLISE DO ESTATUTO DA JUVENTUDE SOB O OLHAR WEBERIANO

*Janine Huguenin Corrêa**

Resumo

Este trabalho propõe discutir como a juventude moderna, herdeira da jaula de ferro do mundo capitalista, estabelece suas escolhas profissionais e o julgamento de si a partir do lugar social que lhe é dado. Utilizaremos a metodologia de análise do discurso e do sujeito para analisarmos a lei 4.529 de 2004, que consolida no Brasil os direitos da juventude brasileira e inaugura o reconhecimento pelo Estado desta como um setor da sociedade. Os dados são interpretados a partir de uma perspectiva da escolha laboral como meio-fim de atuação social e valorização do eu, a partir da relação das ideias de Max Weber, com sua investigação de como a religião influenciou na formação do homem racional moderno e na vocação profissional, tendo como foco o atual momento brasileiro.

Palavras chave: Weber. Estatuto da juventude. Trabalho. Juventude.

Introdução

A partir da sociologia de Max Weber analisaremos a lei 4.529 de 05 de outubro de 2004. Esta consolida no Brasil os direitos da juventude brasileira e inaugura o reconhecimento desta pelo Estado como um setor da sociedade.

Weber era jurista de formação e graças ao seu saber enciclopédico pode contribuir com brilhantismo nas vastas áreas de seu interesse de pesquisa. Em sua sociologia formulou um novo posicionamento perante a história em que o sentido é dado pela atividade humana. Com base radicalmente empírica, nega a crença no progresso da sociedade e a certeza de sua contingência, posição comum entre os sociólogos de sua época.

Devido à dificuldade de estabelecer regras universais no mundo ocidental desencantado, formulou tipos ideais como ferramenta de sua metodologia. Os tipos ideais não são o real e nem o esgota, não devem ser usado para reduzir este a um desdobramento esperado. Eles servem para comparar e medir o objeto de pesquisa. Weber não pretendia avaliar a história em um esquema rígido e sim definir uma singularidade que facilite interpretar os casos particulares por meio de uma avaliação comparativa. Não tem como fazer pesquisa, dentro de sua sociologia, sem utilizar este recurso.

* Especialista. Instituto Castelo Branco.

As leis (*tipos ideais*)¹ seriam, para ele, apenas meios com os quais trabalham as diversas ciências e que não poderiam ser universais e dedutivas. O conhecimento absoluto dos fenômenos, em que fosse possível fazer uma 'regressão causal', captando toda a multiplicidade de suas causas, seria um empreendimento irrealizável. (...)” (Carvalho, 2005, p.68).

Considera que há sempre imprevistos possíveis na história por isto é impossível à generalização dos fatos. Nem a ciência e nem as Leis, ou qualquer outra coisa ou pessoa, tem o direito de estabelecer a direção das ações humanas. Cabe à ciência identificar as relações invariáveis que identificam os fenômenos e com isto mostrar os meios mais convenientes para a articulação social, cabe aos homens decidirem seus próprios destinos. A quantidade de significações possíveis é inesgotável, cabe à ciência a tarefa de servir ao conhecimento de maneira a construir conceitos críticos. Para tanto é necessário fazer estudos comparativos para identificar os problemas da sociedade ocidental e com isto contribuir para a formação de ferramentas de mudanças sociais, temos a Constituição Federal Brasileira um exemplo desta ferramenta.²

A cultura não pode ser reduzida a qualquer sistema de conceito, assim como a sociedade não pode ser reduzida a interpretação de suas leis, contudo a Constituição materializa os desejos de valor social.³ Sendo assim, estudar os valores apresentado na Constituição tem uma relevância impar para compreendermos a sociedade, a juventude, o trabalho e a formação de si enquanto cidadão.

1 Estatuto da Juventude

Weber considera a política anterior ao Estado, pois a unidade política está presente sempre que se constitui um agrupamento humano, contudo apenas tomou o aspecto de instituição rígida em nossos dias. A política é caracterizada por três fatores: a) território delimitado, b) atividades orientadas por uma autoridade encarregada pela ordem, c) em caso de falência dos outros recursos, a força será usada podendo chegar à violência.⁴

O Estado é a estrutura ou agrupamento político que reivindica o êxito ao monopólio do constrangimento físico legítimo e para tanto dispõe de uma força militar permanente e da instituição de uma polícia encarregada de proteger a segurança dos indivíduos e de assegurar a ordem pública. Sua administração tem base em regulamentos explícitos que abrangem todos

¹ Grifo meu.

² Stephen, 2010, p. 19-20

³ Ibid, p. 23

⁴ Freund, 2010, p. 160

os domínios da esfera social. A racionalização do direito, com a especialização do poder legislativo e judiciário são indispensáveis para a formação do Estado moderno.⁵

Todo Estado moderno tem a sua constituição, independente do conteúdo da mesma, pois esta é considerada a ordenação jurídica do Estado e não se concebe Estado moderno sem ordenação jurídica. O conceito de constituição é variável, tanto do ponto de vista político como estritamente jurídico. Não trabalharemos aqui esta problemática, nosso objeto é a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que é atualmente utilizada e serve de parâmetro de validade a todas as demais espécies normativas, situando-se no topo do ordenamento jurídico de nosso país.

A Constituição de 1988 surgiu em decorrência do processo de redemocratização do país, após o regime militar. Pretende ser um regulador da democracia na medida em que inibe os atos ditatoriais e descentraliza da União os recursos e competências para efetivar o federalismo. Procura estabelecer a Justiça através da organização do exercício do poder e da garantia dos direitos individuais.

Weber considerava que a sociedade tinha que ser dinâmica e aberta para que as pessoas pudessem desenvolver os conjuntos de valores para se tornarem seres éticos. Considerava uma enorme ilusão pensar que sem as conquistas dos Direitos Humanos qualquer um de nós, pudessemos continuar a viver.⁶ Nossa Constituição define uma ordem social que tem por fundamento o primado do trabalho e por objetivo a justiça. Embora não seja perfeitamente cumprida, nossa Constituição é quista como um modelo internacional devido ao seu alto grau de valoração dos direitos humanos. Como os valores são temporais, é necessária uma constante reformulação desta. A Legislação da Juventude veio nestes termos.

O regime constitucional implica necessariamente na existencia de um mecanismo capaz de traçar os limites ao exercício do poder. Pode-se, mesmo, sustentar que o sistema democrático de governo se ergue sobre dois pontos de apoio principais: a legitimidade dos governantes e a limitação da sua autoridade. Essa última condição básica de existência da democracia, seja, a limitação da autoridade dos detentores do poder, corresponde o que se denomina correntemente os controles da Constituição. (Silva & Nogueira, 1997, p.8).

Outro tipo ideal é a ação social, este pretende especificar a regularidade das interações sociais, estas expressam condições repetidas de ação ao longo da história social em relação a um grupo determinado de indivíduos. Traz uma probabilidade deste grupo, em detrimento a

⁵ Ibid., p.159

⁶ Stephen, 2010, p.105

vários motivos; se orientarem de determinada maneira em que a ordem dos fatos seja cumprida em um nível sociologicamente relevante.⁷

A dominação é outro tipo ideal que se diferencia da ação social, pois se embaseia na crença que o indivíduo tem na ordem dada e espera-se a obediência. Como tipos ideais classificou três tipos de domínios. a) domínio legal: embasado em regulamentos racionais com base na lei. b) domínio tradicional: embasado no costume. c) domínio carismático: embasado no valor de um indivíduo que a partir de seu carisma proporciona uma mudança social. Em nosso estudo estamos analisando apenas a domínio legal, onde o cidadão deve obedecer à lei.

Para garantir condições de satisfazer as necessidades de qualquer indivíduo, dentro do domínio legal, deve-se criar as condições que lhe permita adquirir capacidades efetivas de minimização de danos, privações e sofrimentos graves, e também articular as oportunidades objetivas favoráveis para que possam desenvolver plenamente as suas potencialidades. O Estatuto da Juventude é uma pré-condição indispensável para que isto ocorra.

Na antiguidade clássica, não era concebido a pessoa fora da cidade-Estado como tendo direitos. Vemos aqui uma forte ligação entre direito, Estado e urbanização. Apenas com o Cristianismo que a idéia da dignidade da pessoa humana foi reconhecida como legítima e passa a ter uma expressão prática e posteriormente política. Vemos no livro da Gênese do Velho Testamento a mensagem implícita de igualdade entre todos os homens, tendo como explicação o fato de que Deus criou à sua imagem e semelhança todos os seus filhos. No Novo Testamento, vemos nas atitudes de Jesus Cristo um exercício deste princípio.

O primeiro investimento brasileiro para a juventude foi mercadológico, a partir do movimento cultural Jovem Guarda, este que não pode ficar restrito ao programa de televisão que teve o mesmo nome. O movimento influenciou a música, a moda e o comportamento dos jovens, criou uma série de gírias. Foi o primeiro grande fenômeno de massa que tivemos no Brasil, assim como os Beatles foram para o mundo. A maneira da mídia brasileira encarar o mercado e seus artistas tem seu início aqui, o que garante um lugar de destaque na nossa história audiovisual. A problemática da cultura popular tem sido uma questão política porque sempre esteve profundamente ligada a uma reinterpretação do popular pelos grupos sociais e à própria construção do Estado brasileiro. Por isso não podemos dissociar a questão política da formação do movimento Jovem Guarda.⁸

⁷Ibid, p.64-72

⁸Ramos, 2004, p.196-205

A metodologia empregada pela ONU considera como jovens as pessoas com idade entre dezoito e vinte e cinco anos, mas os conceitos sobre jovem e as formas de atenção que recebe, tanto da família quanto do poder público e sociedade em geral, variam ao longo da história e se integram às definições sobre a adolescência. É comum nas ciências humanas atual não usarmos mais o termo juventude no singular, visto a diversidade, riqueza e heterogeneidade desse setor social que extrapola uma faixa idade biológica.

Contudo não entraremos neste mérito, consideraremos, neste trabalho, jovens as pessoas entre quinze e vinte e nove anos de idade, previsto no Estatuto aqui estudado no art. I: “para os efeitos desta lei, são consideradas jovens as pessoas com idade entre quinze e vinte e nove anos, de acordo com a seguinte nomenclatura. I – jovem-adolescente, entre quinze e dezessete anos; II – jovem-jovem, entre dezoito e vinte e quatro anos; III – jovem-adulto, entre vinte e cinco e vinte e nove anos”. Consideramos então, a juventude, como um tipo ideal instituído legalmente pela federação brasileira. É claro que esta juventude em que o Estatuto vai exercer é diferente das gerações anteriores, dada as situações sociológicas e mercadológicas que se formou.

O Estatuto é uma declaração de direitos e deveres dos jovens, acrescida de estrutura jurídica mínima que permite a eles discutir, formular, executar e avaliar políticas públicas de juventude, ou seja, um instrumento jurídico-político para promover os direitos da juventude. Inaugura legislativamente em âmbito nacional a classe jovem como classe social. É uma ferramenta indispensável para a promoção e manutenção de ações de ordem pública ou privada, que pretendam promover a cidadania desta classe. É uma valorização por parte do Estado perante a juventude, confia ao jovem a capacidade como cidadão de direitos e deveres na ordem civil. Vemos isto no artigo 40, parágrafo III: “compete ao Estado criar, desenvolver e manter programas, ações e projetos para a execução das políticas públicas de juventude.”

O Estatuto da Juventude é um instrumento jurídico-político para promover essa autonomia dos jovens brasileiros. Isso implica que eles sejam reconhecidos como atores sociais estratégicos em todos os níveis da federação juntamente com as suas organizações de caráter político, estudantil, cultural, religioso e desportivo, para a transformação e melhoria do país. (Barrientos-Parra, 2004).

Em resumo aos direitos dos jovens atribuídos pelo Estatuto temos: direito a uma vida digna, à saúde, ao seu pleno desenvolvimento biopsicossocial e espiritual, acesso à educação, ao trabalho, à cultura, ao lazer, à plena participação social e política, à informação, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à prestação de serviço social voluntário como forma de contribuir para a paz e a justiça social. Aos jovens em situação especial (deficiência física

ou mental, dependência química, pobreza), estes tem o direito de reinserir-se e integra-se plenamente à sociedade.

Como resumo dos deveres atribuídos aos jovens no Estatuto temos: dever de respeitar e fazer cumprir a Constituição e as Leis, respeitar e promover os direitos de outros grupos e segmentos da sociedade brasileira, dever de amparar os pais na velhice, carência ou enfermidade e garantir o amparo a todas as pessoas idosas. Dever de contribuir para construir uma sociedade livre, justa e solidária, erradicar a pobreza, a marginalização e as desigualdades sociais, promover o bem de todos sem preconceitos e o desenvolvimento integral da pessoa humana, físico, mental e espiritual.

A relação entre direitos e deveres é dinâmica, tendo que ser revista à medida que as condições objetivas mudam, pode-se ser acrescentado ou retirado da Lei tanto certos direitos quanto deveres. Percebemos que em caráter de conduta social, a Legislação da Juventude apresenta valores que garantem a dignidade e a autonomia da pessoa humana.

Alguns eventos nacionais e internacionais, no âmbito da formulação de políticas para a juventude influenciaram nesses conceitos e nas modalidades de atenção. Em 1985 foi o Ano Internacional da Juventude promovido pela ONU em Assembleia Geral. Este reconhecimento da ONU pela juventude abriu espaço para o Brasil refletir uma definição e nossa realidade. Com isto a juventude é associada à potencialidade de construção de uma sociedade melhor e eliminar os problemas que afligem a nossa juventude atual.

os jovens brasileiros, nascidos no final da década de 70 pra cá, já encontraram o mundo mudado. Eles fazem parte de uma geração pós-industrial, pós-guerra fria e pós-descoberta da ecologia. Vivem as tensões do avanço tecnológico, os mistérios do emprego, da violência urbana. (Novaes, 2004).

A aprovação do Estatuto da Juventude pela federação brasileira teve o intuito de combater a omissão do poder público em relação à juventude; consolidar os avanços políticos já verificados em alguns municípios; construir uma ferramenta política que reconheça o direito dos jovens para que estes não dependam da boa vontade dos governantes, promovendo assim uma autonomia jurídica.

No artigo 43 o Estatuto prevê a participação dos jovens junto aos órgãos de administração pública, que deverá ser facilitado pelos Conselhos de Juventude, que como explica o próprio artigo são órgãos permanentes e autônomos, não jurisdicionais, encarregados de tratar das políticas públicas de juventude e da garantia do exercício dos direitos do jovem. Propõe no parágrafo VI: estudar, analisar, elaborar, discutir e propor

políticas públicas que permitam e garantem a integração e a participação do jovem no processo social, econômico, político e cultural no respectivo ente federado. Assim temos o jovem como um agente social (tipo ideal weberiano), pois a Legislação da Juventude garante legalmente o direito ao jovem de participar da construção social, tanto no que diz respeito a juventude quanto no que se referem as outras classes.

Para que o jovem se torne um agente social, é necessário que a juventude tenha uma maior participação nos movimentos sociais e políticos do país, não que atualmente seja excluída, contudo lhe é dado um papel de pouca relevância. É um desafio importante alcançar a capacidade de defender sua participação no desenvolvimento econômico e social, acompanhar as ações governamentais e exigir que suas demandas sejam cumpridas, se conscientizar de seus direitos e gerar estratégias para defendê-los. Estes pontos são amplamente discutidos em diversos documentos das Nações Unidas. São pré requisito de uma real transformação social, as quais a juventude busca desde o movimento de “Diretas já”.

Na seção VI, que refere à saúde integra, no art. 22 dispõe: “todos os jovens têm direito a saúde pública, de qualidade, com olhar sobre as suas especificidades, na dimensão da prevenção, promoção, proteção e recuperação da saúde de forma integral”. Esta está em concordância com a Lei 8080 que rege em nosso país as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes. Foi aprovada pelo então presidente Fernando Collor de Melo e começou a reger e dar novas providências ao SUS no Brasil, conforme podemos ver em seu artigo 1º: “Esta lei regula, em todo o território nacional, as ações e serviços de saúde, executados isolada e conjuntamente, em caráter permanente ou eventual, por pessoas naturais ou jurídicas de direito Público ou privado.”

Nesta mesma sessão e artigo no parágrafo VII prevê: “a valorização das parcerias com instituições religiosas, associações, organizações não governamentais na abordagem das questões de drogas e de substâncias entorpecentes”. Demonstra que o Estado busca parcerias uma vez que reconhece que sozinho não tem condições funcionais de tratar e prevenir os jovens adictos. Como esta é uma questão muito importante e infelizmente muito comum em nossa juventude, temos nela um grave problema de saúde pública e social, em que muitas vezes o tratamento está na mão de instituições sem capacitação dos profissional para tal trabalho e/ou com o intuito de conversão religiosa. E mesmo que façam um bom trabalho, como temos vários exemplos no país, são ações isoladas, que dificilmente teriam força para mudar esta realidade social.

A religião não apenas promove a abstinência do consumo de drogas, mas oferece recursos sociais de reestruturação: nova rede de amizades, ocupação do tempo livre em trabalhos voluntários, atendimento “psicológico” individualizado, valorização das potencialidades individuais, coesão do grupo, apoio incondicional dos líderes religiosos, sem julgamentos e, em especial entre evangélicos, a formação de uma “nova família”. Parte considerável do sucesso dos “tratamentos” religiosos está no acolhimento oferecido àqueles que buscam ajuda, no respeito que lhes é transmitido, auxiliando na recuperação da autoestima e reinserção social por meio de novas atividades e vínculos sociais. Esta estrutura alicerça-se na fé religiosa, que promove o vínculo ao grupo por oferecer respostas religiosas filosóficas para as questões da vida. (Nappo & Sanchez, 2008).

O Estatuto prevê que qualquer jovem entre 15 e 29 anos que estude ou faça parte da Bolsa Família terá direito a pagar meia entrada em eventos públicos, inclusive partidas de futebol da Copa do Mundo de 2014 e competições dos Jogos Olímpicos de 2016. Isto está previsto no artigo 25: “fica assegurado aos jovens estudantes o desconto de, pelo menos, cinquenta por cento do valor do preço da entrada em eventos de natureza artístico-cultural, de entretenimento e lazer, em todo o território nacional”. A meia-entrada será distribuída da seguinte forma: 40% dos ingressos para eventos financiados exclusivamente com recursos privados e 50% dos ingressos para eventos bancados com verbas públicas – tanto na área esportiva quanto na artística e cultural. O estatuto não entra em conflito com o projeto da Lei Geral da Copa, que estabelece regras especiais para a competição. Apesar da pouca relevância de mudança social, este artigo é o mais discutido pelos meios de comunicação, devido a sua relação aos interesses financeiros.

2 Relação com o trabalho

O desejo de promover ações de proteção à criança e ao jovem não é recente, desde a Declaração de Genebra de 1924 que se pretendia proporcionar uma proteção especial a estas classes. O Brasil foi o primeiro país da América Latina a instaurar um Juizado de Menores, na década de vinte na cidade do Rio de Janeiro. Em 1927 o juiz Mello Mattos aprovou a primeira lei brasileira destinada a proteger os menores abandonados e reprimir os comportamentos antissociais de menores de dezoito anos.

O Estatuto da Criança e do Adolescente, conhecido como ECA, foi instituído pela Lei 8.069 regulamenta os direitos das crianças e dos adolescentes, colocando-os como prioridades nacionais. Este prevê que a criança tem o direito de se desenvolver num ambiente de felicidade, amor e compreensão. De acordo com o art. 227, atribui este dever à família, à sociedade e ao Estado.

A edição do Estatuto da Criança e do Adolescente, fruto de uma ampla discussão acadêmica e jurídica em torno da defesa dos direitos fundamentais da pessoa e tendo como figura central o ser humano em formação, com necessidades peculiares a seu desenvolvimento físico, social e político, foi um marco na evolução jurídica brasileira que sempre editou leis de mais alta qualidade, verdadeiros monumentos legislativos dignos das nações mais civilizadas do mundo. (Enout, 2005).

O ECA abarca as pessoas do nascimento até os dezoito anos. É considerado adolescente a pessoa com idade entre doze e dezoito anos. A maioridade absoluta é obtida a partir dos dezoito anos completos. Com isto percebemos que os adolescentes, entre quinze e dezoito anos, tem duas legislações que os abarcam, o ECA e o Estatuto da Juventude.

O Brasil dispõe de uma legislação moderna e atual, que segue adequadamente o paradigma mundial, entretanto não são implementados os princípios de proteção aos direitos fundamentais da infância e juventude, previstos por lei, por incapacitação técnica e falta de destinação adequada de recursos. As medidas sócio protetivas do artigo 101 do ECA praticamente não existem. Faltam também programas de atenção ao jovem em conflito com a lei, na execução das medidas sócio-educativas, prevista no artigo 112.

O ECA é claro em relação ao trabalho infantil, a criança tem direito a não ser explorada na situação de trabalho, não pode haver trabalho infantil. Já em relação aos adolescentes, está entre os direitos fundamentais o direito à profissionalização. No Capítulo V (Do direito à profissionalização e à proteção no trabalho), esclarece que o trabalho é permitido a partir de 16 anos, com todos os seus direitos trabalhistas e previdenciários assegurados. Em seu artigo 60: “É proibido qualquer trabalho a menores de dezesseis anos de idade, salvo na condição de aprendiz, a partir de quatorze anos. Não é qualquer profissão que se enquadra para oferecer um contrato de aprendiz”. No artigo 62 traz o conceito: "Considera-se aprendizagem a formação técnico-profissional ministrada segundo as diretrizes e bases da legislação de educação em vigor." E essa formação obedece a princípios estabelecidos no artigo 63, como garantia de acesso e frequência obrigatória ao ensino regular; atividade compatível com o desenvolvimento do adolescente; e horário especial para o exercício das atividades. O trabalho como aprendiz deve ocorrer em interesse máximo do (a) adolescente, para que ele (a) tenha oportunidade de aprender um ofício, e que essa situação não pode ser desvirtuada. Por isso o Estatuto prevê também a proteção no trabalho que impede que o (a) aprendiz se transforme em mão de obra barata ao empregador.

Enquanto o ECA tem um caráter marcadamente protetivo, visto que a criança precisa de cuidados especiais em virtude de sua falta de maturidade física e mental, o que a coloca em uma posição de grande fragilidade; a situação dos jovens perante a lei é bem diferente,

embora estes também precisem de proteção, assim como todos os indivíduos, os jovens necessitam, sobretudo, de oportunidades. O jovem precisa trabalhar, por uma questão financeira, social e de auto reconhecimento.

As políticas públicas previstas pelo Estatuto da Juventude na seção IV têm como base a “geração de trabalho, renda e profissionalização dos jovens; condições especiais de jornada de trabalho que possibilitem compatibilizar o emprego e os estudos”. Temos no Artigo 17 a “ação do poder público na efetivação do direito do jovem a profissionalização, ao trabalho e a renda”.

É imposto ao sujeito moderno que siga as normas de ação econômica e de mercado. A ética capitalista nos diz que temos o dever de nos sentir na obrigação de usar nossa força de trabalho para gerar capital, isto produz nos mecanismos intrínsecos do indivíduo os elementos necessários para sustentar o sistema capitalista sem a necessidade do uso de recursos externos, como a violência sobre o corpo. O processo de dominação é dado por uma estrutura simbólica.

Na relação tradicional de trabalho, ou seja, pré-capitalista, o sentido de valorização racional do capital ainda não era fator de orientação econômica. A pessoa tendia a querer ganhar apenas para o seu sustento e de sua família. Este hábito de ganho suficiente não tem a intenção de acumular riqueza. Caso esta pessoa acostumada nesta relação tradicional de trabalho puder trabalhar menos e ganhar igual, ela o fará. A redução dos salários fazia com que a pessoa trabalhasse mais que o aumento ou a gratificação por produção, visto que a pessoa tende a querer manter sua renda, sem pretensão de gerar capital excedente.

A maneira tradicional de trabalho está na visão do Antigo Testamento da bíblia, nesta há a ideia de destinação, com isso a pessoa deve se manter em sua posição social como parte de sua obediência a Deus. Tem como fundamento a concepção de que se Jesus veio e nós seremos salvos, não é necessário o esforço para conquistar capital, pois a matéria não é importante, o objetivo da vida é a salvação pós-morte.

O tradicionalismo se aproxima mais do pensamento católico. O catolicismo prega que a ambição material é a ausência de estado de graça. A atividade econômica orientada por ele era para a satisfação das necessidades de subsistência. Nas sociedades pré-capitalistas também havia comércio, mas não é o comércio ou a forma de negociação que caracteriza o capitalismo moderno e sim o ethos que o rege, é neste ponto que o tradicionalismo e o capitalismo são divergentes. Ao contrário do catolicismo, a Reforma trouxe a ideia de vocação profissional.

É impossível pensar na Reforma sem a personalidade marcante de Lutero, contudo ele não tem qualquer responsabilidade quanto ao surgimento do espírito do capitalismo, foi a

Reforma que permitiu a manifestação deste. Isto foi consequência imprevista e indesejada, não era o objetivo de Lutero ou de qualquer reformista a sua manifestação, tinha-se a intenção de salvar almas. O léxico protestante trouxe o significado de missão a partir da profissão como um chamado de Deus, com isso a vida monástica perde o valor na concepção protestante que passa a ver como única forma legítima de agradar a Deus o cumprimento dos deveres da vida mundana a partir de sua vocação profissional.

Weber utiliza um discurso de Benjamin Franklin para demonstrar como o espírito do capitalismo já estava presente no protestantismo, contudo não é correto afirmar que eles estejam vinculados. Este espírito já existia antes da materialização do capitalismo, é como se estivesse esperando as circunstâncias socio-históricas favoráveis para fazer o capitalismo se desenvolver.

O crescimento do capitalismo moderno esbarrou com o tradicionalismo. A formação religiosa protestante que tem como ethos uma forma de relação laboral como vocação numa profissão e com isso gera o dever de trabalhar de uma maneira produtiva, tendo o trabalho como fim em si mesmo; foi o que permitiu a passagem do tradicionalismo para o capitalismo. O ethos protestante é o espírito do capitalismo e o que define o capitalismo moderno é o seu espírito, ficando todos os outros elementos como secundários.

Este ethos profissional especificamente burguês fez surgir uma nova visão de homem no século XVII, o *homem burguês*, que era representado pelo empresário burguês que tinha a consciência de estar pleno da graça divina e visivelmente abençoado e para tanto perseguia seus interesses de lucro e devia fazê-lo. A ascese religiosa dispunha de trabalhadores sóbrios, extraordinariamente eficientes e empenhados no trabalho como finalidade de suas vidas, e com uma conduta moral irrepreensível.

Esta raiz puramente religiosa baseada na tensão da busca pelo reino de Deus, começou pouco a pouco a se tronar uma sólida virtude profissional intramundana utilitária. Fez surgir em nossos dias o *homem econômico*, que tem o trabalho no sentido capitalista da palavra, não é mais conquistar o reino dos céus através do cumprimento do dever profissional e da ascese rigorosa que a disciplina eclesiástica impunha como sendo natural, mas em obter lucro através da capacidade e da iniciativa pessoal, de maneira racional e legal.

O estado de graça religioso separa o homem do estado de danação da criatura, para ter merecimento a isto é preciso ter uma conduta de vida metódica e racional, principalmente no aspecto profissional, ou seja, pela ascese. Isto é confirmado e orientado pela vontade de Deus. Logo todo aquele que quisesse assegurar esta graça de salvação devia seguir esta em todos os

aspectos de sua vida, isto não cabe mais apenas aos monges. A ascese cristã fecha atrás de si as portas dos mosteiros e trás sua metódica para a vida mundana do crente.

Sua visão de existência do homem é para glorificar a Deus, o mundo existe apenas para isto. Este Deus é uma majestade e somente Ele tem o poder de decidir quais os seres humanos que serão salvos a partir dos critérios de Sua justiça. “O mundo está destinado a isto (e apenas a isto): a servir à autoglorificação de Deus; o cristão (eleito) existe para isto (e apenas para isto): para fazer crescer no mundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele.” (Weber, 2004, página 98-99)

Critérios estes que não são do entendimento humano, pois há um abismo intransponível entre criador e criatura. Esta visão de Deus soberano e inatingível produz uma solidão interior no homem. O calvinismo desconsidera qualquer relação mágico-sacramental e nega todos os elementos de ordem sensorial e sentimental, uma vez que são inútil e inexistente ações que possam promover a salvação, já que esta faz parte somente da eleição de Deus por seus escolhidos.

Esta eleição divina passa a ser uma questão central na vida dos fiéis, algo difícil de ser reconhecido uma vez que não se tem como entender os mistérios divinos e tantos os eleitos quantos os condenados podem passar pelas mesmas experiências. O único ponto que diferencia os escolhidos é a sua firme confiança de quem crê e se mantém com uma conduta moral rígida dentro dos padrões que pertencem à invisível Igreja de Deus.

Passa a ser dever dos eleitos confirmar a sua fé convicta a partir do trabalho profissional sem descanso. O trabalho profissional mundano se torna o meio pelo qual o fiel consegue se livrar de sua angustia religiosa da eleição. Este é o único meio de conseguir a autoconfirmação de alcançar o estado de graça de ser escolhido. A fé precisa ser comprovada pelo trabalho, para o aumento da glória de Deus e isto só é possível ser feito pelos eleitos. Com isso a crença da eleição de Deus sobre os homens provoca uma ação ascética legitimada pela fé. A vida passa a exigir uma rigorosa administração metódica da conduta ética para se alcançar a santificação.

A principal meta do protestantismo passa a ser a substituição do estado natural pelo estado de graça, para isto deve-se se educar o fiel como se educa um monge no catolicismo, um operário do reino de Deus. A Reforma introduz a necessidade de cada cristão se tornar um monge ao longo de toda vida, com a exigência de vida metódica a partir do trabalho ascético, uma auto inspeção sem descanso para conseguir salvar sua alma. A grande diferença é que o crente calvinista deve operar sua ação no mundo e não nos mosteiros.

O capitalismo já existia antes da Reforma Protestante, logo não é correto afirmar que a Reforma produziu o capitalismo ou seu espírito. O espírito do capitalismo é algo anterior. Estava em forma latente e foi alimentado pelo ethos protestante e assim fez desenvolver o capitalismo moderno. A ganância em obter lucro é presente em toda a história, mas o capitalismo moderno transforma isto em um fenômeno de massa. O autor esclarece a importância da especificidade do “capitalismo moderno” e do ethos protestante:

É nesse sentido específico que o conceito de “espírito do capitalismo” é utilizado aqui. (Do capitalismo moderno, naturalmente. Escusado dizer, dada a própria colocação do problema, que aqui se trata apenas do capitalismo da Europa ocidental e da América do Norte. “Capitalismo” existiu na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade e na Idade Média. Mas, como veremos, faltava-lhe precisamente esse ethos peculiar.) (Weber, 2004, p.45).

Weber constata que por mais que se apresentem peculiaridades esta conduta está presente nas quatro formas de protestantismo que ele estudou: o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas anabatistas e batistas. Percebemos assim que a Reforma Protestante não foi apenas um importante acontecimento histórico religioso, ela influenciou de maneira decisiva na ordem econômica e social do mundo moderno. Foi o marco capaz de romper com os laços tradicionais do mundo medieval. Com a introdução da racionalização em nossa cultura tivemos uma reorganização dos laços sociais e da percepção de homem.

O que caracteriza esta racionalização é o desencantamento do mundo. Herança judaica que atribui repulsa a tudo que se relaciona a magia. A relação com o sagrado passa a ser de uma maneira conscientemente racional, não mágica, focada na conduta e normas de comportamento social. É importante resaltar que a base desta racionalidade é irracional, visto que nada garante que esta é mais eficaz que anterior. Foi historicamente uma escolha pelo juízo de valor racional que substituiu a visão mágica do mundo e assim o desencantou.

O puritano do século XVIII queria ser um profissional. Hoje o homem moderno tem que ser para poder pertencer à sociedade moderna. Esta é a grande diferença entre estas percepções de homem apresentadas a cima.

O puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu (com sua parte) para edificar esse poderoso cosmo da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. (Weber, 2004, p.165).

A ascese protestante intramundana foi uma causa indispensável da ruptura do modo tradicional de trabalho e base para o surgimento do trabalho como vocação profissional, como o meio último e muitas vezes único de significação da vida. Contudo Weber pontua que apesar da importante, a ética protestante não é a causa unilateral histórica do surgimento do capitalismo moderno, todavia é impossível visualizar a cultura moderna sem esta influencia.

O que é certo é que o capitalismo precisa de seu espírito que é a vocação para ganhar dinheiro além da necessidade de se sustentar. Isto gerou uma passagem do *homem burguês* para o *homem econômico*. Deu como sentido da vida do homem a obtenção de lucro. O tipo ideal de empresário capitalista não ostenta o seu capital, sua satisfação está em cumprir o seu dever profissional; não ganha dinheiro para gastar e sim porque é seu dever trabalhar. Não foram aventureiros nem ricos que implantaram o espírito do capitalismo, foram homens com princípios rigorosos e de classe burguesa.

A passagem do trabalho ascético para o trabalho burguês desembocou no trabalho sem encanto da atualidade. A racionalização do processo laboral que deu base à jaula de ferro em que nossa juventude herdou. Modificou não só a sua organização, mas principalmente, o significado do trabalho para a formação da pessoa. Temos o trabalho a fonte de sentido de um mundo espiritualmente sem sentido.

Conclusão

O país tem carencia institucional no campo de orientação profissional, integração escola e trabalho, e inserção dos jovens no mundo do trabalho. Infelizmente o que vemos, em via de regra no Brasil, é que os governos municipais, estaduais e federal não implementam políticas públicas articuladas que atendam de forma integral e sistemática a juventude. O que temos são iniciativas e programas isolados que dependem da boa vontade dos governantes em posse, o que nem sempre acontece. A adoção de uma política global, abrangendo a União, Estados e Municípios, proposta a partir da Legislação da Juventude, permite uma política mais eficaz para o desenvolvimento integral da nossa juventude.

Em nossa constituição de 1988 foi incorporado o direito a todos os cidadãos a dignidade. A dificuldade não é em articular leis que valorizem os direitos humanos e sim em fazer com que estas se cumpram. Nosso problema não se encontra no campo filosófico, valorativo ou moral e sim no campo político, pois a este compete fazer com que os valores empregados em lei sejam executados. Os legisladores criaram uma organização jurídica utópica, que existe somente no papel, para fugirem da feia e desconcertante realidade. Em

linguagem weberiana, nossa legislação é um tipo ideal de ação política, pois esta não se percebe na realidade.

O Estatuto da Juventude é uma oportunidade que temos para combater a omissão do poder público em relação à juventude. Não precisamos mais nos submeter à perenidade das políticas públicas implementadas em determinados municípios, pois temos um instrumento legal aprovado e em vigor. A sua elaboração e prática deve ser constituída democraticamente, consultando-se a sociedade civil como um todo e, sobretudo os grupos juvenis na sua multiplicidade de realidade.

A juventude é associada à potencialidade de construção de uma sociedade melhor, temos que dar a esta as condições para tanto. A ascense do mundo produziu um dever profissional irreversível. A sociedade tem o dever de proporcionar as condições de trabalho exigidas simbólicas e mercadologicamente e sobre tudo o exercício aos direitos humanos voltados a todas as classes sociais, principalmente aos jovens, pois nesta fase da vida as relações com o trabalho e a formação de si estão mais emergentes.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Lei n.º 4.529 de 05 de outubro de 2004, Estatuto da juventude.

BRASIL, Lei n.º 8.069 de 13 de julho de 1990, Estatuto da criança e do adolescente.

BRASIL, LEI n.º 8.080 de 19 de setembro de 1990. Lei do SUS

BRASIL, Lei n.º 12.663 de 05 de junho de 2012, Lei da Copa de 2014 no Brasil.

BARRIENTOS-PARRA, Jorge. O Estatuto da Juventude: Instrumento para o desenvolvimento integral dos jovens. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília a.41, n. 163. jul/set. 2004.

CARVALHO, Alonso Bezerra de. *Max Weber: modernidade, ciência e educação*. Petrópolis: Vozes, 2005.

ENOUT, Rodrigo Lobato Junqueira. A legislação protetiva da infância e juventude brasileira e as políticas governamentais. *1º Simpósio Internacional do Adolescente*, São Paulo, Maio, 2005.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Univ. 2010.

NAPPO, Solange Aparecida; SANCHEZ, Zila van der Meer. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de droga. *Rev Saúde Pública*; p.265-72, 2008.

NOVAES, Regina. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, espírito de época e novos sincretismos. *Estud. av.*, São Paulo, vol.18, no.52, Sept./Dec. 2004

RAMOS, José Mario Ortiz. *Cinema, televisão e publicidade: cultura popular de massa no Brasil nos anos 1970-1980*. São Paulo: Annablume, 2004.

SILVA, Carina Fontes & NOGUEIRA, Daina Vasquez. Uma análise da Constituição Federal e suas Emendas. PAPER. Faculdades Salvador S/C, Curso de Direito Constitucional. 1997. Disponível em <http://www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/109798.html#inside>. Acessado em: 01 de jul., 2012.

STEPHEN, Kalberg. *Max Weber: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Marin Claret, 2004.

JUVENTUDE: MÚSICA E DANÇA A SERVIÇO DA FÉ NAS CRISTOTECAS CATÓLICAS

Luzia M. de Oliveira Sena*

Resumo

Este texto tem como objeto de estudo as baladas católicas, denominadas cristotecas, promovidas pelo Movimento Eclesial Aliança de Misericórdia, na cidade de São Paulo, desde 2003. Visa apresentar a origem, os objetivos, a estrutura organizativa das cristotecas e as motivações que levam os jovens a participarem dessas baladas. Nas cristotecas, a música e a dança são utilizadas não apenas como um meio de lazer e entretenimento para a juventude, mas, especialmente, como uma estratégia de evangelização: atrair os jovens, proporcionar-lhes uma experiência religiosa, um encontro com Deus, e trazê-los para o convívio da Igreja Católica.

Palavras-chave: catolicismo carismático, experiência religiosa, juventude, música e dança religiosa.

Introdução

Dançar ao som frenético de música eletrônica, no agitado ritmo de *rock*, *axé*, *funk*, *hip hop*, *forró*, em clubes, danceterias e casas noturnas ou em grandes shows como as *raves*, tornou-se uma das expressões características das culturas juvenis nas sociedades contemporâneas. Entretanto, utilizar esses mesmos gêneros musicais, e a dança que os acompanha, em cultos e celebrações ou com objetivos declaradamente religiosos – como acontece na cristoteca – pode causar estranheza, pois, até há pouco tempo, tais gêneros musicais ou danças eram vistos pelas Igrejas – protestantes e católica – como algo do diabo ou, no mínimo, inadequado às pessoas religiosas e aos recintos considerados sagrados.

Mas os tempos mudaram. E a religião também. Na cristoteca católica – a “balada santa” – centenas de jovens dançam a noite inteira em uma balada que, aparentemente, não difere muito de uma casa de dança convencional de um bairro popular da cidade. Porém, quando adentramos o recinto da cristoteca, começamos a perceber que algo diferente acontece ali.

Instigada pela curiosidade de conhecer a cristoteca, desenvolvemos a nossa pesquisa visando, por um lado, conhecer a história da cristoteca, a sua origem, os objetivos proposto pelos seus idealizadores, a estrutura organizativa e as estratégias de evangelização que são

* Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: luziasena@hotmail.com. O conteúdo deste artigo é extraído da minha Dissertação de Mestrado, intitulada Dançando para Deus: música e dança a serviço da fé nas cristotecas católicas, defendida em 2011 (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

utilizadas no evento. E, por outro, buscamos identificar o perfil dos jovens que frequentam a cristoteca, e as motivações que os levam a participar desse tipo de balada.

Embora a cristoteca tenha surgido na capital paulista (2003), nas dependências da “Casa Restaura-me”, um dos centros de atividades do Movimento Eclesial Aliança de Misericórdia, já extrapolou o seu ambiente de origem e se espalhou por várias cidades brasileiras, atingindo até mesmo cidades do exterior, como Seixal e Fátima, em Portugal.

Nossa pesquisa, no entanto, se restringe à cristoteca que se realiza na cidade de São Paulo, sob a coordenação da Comunidade Aliança de Misericórdia, pois esta é considerada a “cristoteca-mãe”, da qual emanam os objetivos, as orientações e normas para todas as baladas que usam a denominação de cristoteca, no Brasil e no exterior.

Para melhor compreender o evento da cristoteca, procuramos situá-la no contexto mais amplo de mudanças que vêm ocorrendo no cenário religioso do Brasil e do mundo, provocadas pelas grandes transformações desencadeadas pela Modernidade em curso nas sociedades contemporâneas. Também procuramos entender a cristoteca inserida no filão histórico de exemplos milenares de utilização da música e da dança como mediação da experiência de Deus ou do sagrado.

Neste artigo não é possível apresentar todas essas questões que envolvem a cristoteca. Acenamos apenas para alguns aspectos que consideramos mais importantes e focamos especificamente a cristoteca e os jovens que dele participam.

1 Experiência religiosa através da música e dança

Desde a descoberta e a produção de sons rudimentares e dos movimentos mais canhestros até as mais elaboradas criações artísticas, a música e a dança sempre tiveram um papel importante na vida do ser humano, especialmente como forma de expressão dos seus sentimentos e anseios mais profundos, dificilmente passíveis de serem traduzidos em palavras e conceitos. Em suas origens, profundamente religiosas, ligadas à magia e à religião, a música e a dança foram utilizadas como linguagem expressiva de comunicação com o sagrado. Desde a mais remota Antiguidade, a música e a dança serviram de pontes entre os deuses e os humanos, entre o céu e a terra, conectando a humanidade ao universo sagrado.¹

¹ Lembramos aqui a música e a dança nas tradições musicais das religiões da Mesopotâmia e do Egito, dos hindus, hebreus, gregos e cristãos. Nessa perspectiva, incluímos também a música e a dança dos rituais de povos indígenas, das religiões afro-brasileiras e, nos tempos atuais, a música gospel e o seu foco religioso.

Alguns autores (FISCHER, 1987; CANDÉ, 2001) são unânimes ao afirmar que a arte – e nesta se incluem a música e a dança – em sua origem foi um auxílio mágico à dominação e à compreensão de um mundo real inexplicável. A religião, a ciência² e a arte, unidas, combinadas e fundidas em uma forma primitiva de magia, possibilitaram aos humanos, nos primórdios de sua história, lidarem com os fenômenos da realidade e dar-lhes uma explicação e um sentido. Porém, com o desenvolvimento do próprio ser humano e das civilizações, esse papel mágico da arte foi progressivamente cedendo lugar ao papel da clarificação, de uma explicação mais racional da realidade. Nesse contexto, a música e a dança, como expressões artísticas, adquirem novas funções e significados. Contudo, não perdem a sua “magia”, a sua capacidade de transportar o ser humano a outros patamares da realidade, para além do universo empírico do seu cotidiano. A música e a dança continuam, até os dias atuais, servindo de pontes que ligam o ser humano a algo maior que o supera e que ele concebe como mistério ou como o sagrado, que o envolve e transcende. É nessa perspectiva que, nas cristotecas católicas, a música e a dança, são utilizadas, segundo seus organizadores, como um recurso privilegiado, como um caminho para conduzir os jovens de hoje a uma marcante e pessoal experiência de Deus.

Essas peculiaridades da música e da dança, capazes de atrair especialmente os jovens, de congregá-los e, mais ainda, de articular pertencimentos, valores e sensibilidades, são percebidas pelos novos movimentos religiosos eclesiais, como a RCC (Renovação Carismática Católica) e a Aliança de Misericórdia. Tais movimentos se apropriam e ressignificam elementos das culturas juvenis, como a música e a dança, utilizando-os como instrumentos de evangelização e de mediação da experiência Deus.

Nascidos no contexto da Modernidade contemporânea, marcada, entre tantos outros aspectos, pela emergência da subjetividade humana, pelo destaque dado à emoção, à sensibilidade e ao corpo, os novos movimentos eclesiais desenvolveram um tipo de espiritualidade que se caracteriza pela sua expressão emocional, com um forte acento na experiência pessoal de Deus. Nessas circunstâncias, a linguagem musical e a linguagem corporal da dança se adequam muito bem às características e às necessidades dos indivíduos participantes de tais movimentos.

² O termo “ciência” (do latim *scientia*, significando “conhecimento”) é empregado aqui em seu sentido amplo, referindo-se a qualquer conhecimento ou prática sistemática, e não em seu sentido restrito de um sistema de conhecimentos adquiridos através ou baseado em métodos científicos.

2 Música e dança nas culturas juvenis

A formação do que chamamos de culturas juvenis acontece a partir das condições criadas por alguns fatores como a expansão do consumo mediante a prosperidade econômica, o desenvolvimento do modelo de estado do bem-estar social, a expansão das indústrias culturais e dos meios de comunicação de massa, a maior oferta de bens de consumo e das atividades de lazer. Contudo, a consolidação da ideia de *juventude* ou de *cultura jovem* só ocorre a partir da década de 1950. Embora antes dessa data já se possa identificar algumas práticas de agrupamentos juvenis.

Referindo-se especificamente à sociedade brasileira, e utilizando o conceito de condição juvenil, alguns autores nacionais apontam a década de 1960 como o período histórico em que

a juventude ganha inequívoca visibilidade social, aspecto que desde esse momento original corrobora o entrelaçamento da cultura e dos meios de comunicação massivos na construção de representações dominantes do que seria a condição juvenil em nosso país. Também a partir desse marco histórico começa a se engendrar a efetiva apropriação pelos jovens de discursos, produtos e espaços midiáticos, algo claramente associado à consolidação de uma sociedade de consumo (BORELLI; ROCHA; OLIVEIRA, 2009).

Nas últimas décadas, a música e a dança se constituíram em uma das mais expressivas manifestações das culturas juvenis, em diferentes países do mundo. Ao falarmos de culturas juvenis, assumimos aqui o conceito formulado por Raquel Pacheco:

No sentido lato, por cultura juvenil pode entender-se um sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomada como conjunto referido a uma fase da vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais. Assim sendo, concluímos que não existe apenas uma cultura juvenil, mas sim várias culturas juvenis [...]. Quando percebemos que existem diversas culturas juvenis, acreditamos na diversidade da juventude, abrimos possibilidades para a pluralidade que é a juventude.³

As culturas juvenis expressam de múltiplas formas, através de comportamentos e atitudes, o jeito de ser e de viver das novas gerações, a sua maneira de entender e de se relacionar com o mundo. São expressões significativas as práticas de lazer e de sociabilidade,

³ Texto extraído da entrevista da autora sobre “A influência da mídia na formação da identidade de jovens e da importância da educação para e com as mídias”, em 9 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.direitoacomunicacao.org.br/content.php?option=com_content&task=view&id=6719>. Acesso em: 6 de setembro de 2010. Raquel Pacheco é autora do livro *Jovem, media e estereótipos*, publicado pela Livros Horizonte (Portugal), em 2009.

o vestuário e os adornos, a utilização das novas tecnologias e redes sociais de comunicação via internet, as expressões artísticas, como a música e a dança, dentre outras tantas formas.

A música e a dança têm sido amplamente utilizadas, inclusive pelas camadas menos favorecidas da sociedade, pelos moradores das periferias das grandes cidades, como expressões criativas das culturas juvenis. Basta lembrar os grupos e bandas de música que surgem dos subúrbios e que, de maneira criativa, produzem continuamente novos estilos e subgêneros musicais. E isso tem acontecido, há algumas décadas, especialmente nos Estados Unidos da América e em países da Europa, e, em pouco tempo, se espalhado pelos diferentes nações do mundo.

Nas sociedades modernas contemporâneas, a música e a dança são elementos constitutivos das culturas juvenis. A música, de modo especial, está presente no cotidiano dos jovens não apenas nos momentos específicos de lazer e entretenimento, mas concomitantemente a outras atividades. Enquanto executam seus afazeres cotidianos ou estudam, não raro os jovens, através das inúmeras mídias digitais, iPad, iPhone, MP3, MP4, telefone celular, estão “plugados” na música. O mesmo ocorre enquanto se locomovem de um lugar a outro, no automóvel, nos transportes coletivos, caminhando pelas ruas, com seus fones de ouvido, os jovens estão sintonizados, absorvidos na escuta de suas músicas preferidas. Os grandes festivais de música, os shows de bandas famosas nacionais e internacionais, são polos de atração da juventude nos diversos países do mundo.

Os novos movimentos e as novas comunidades eclesiais, constituídos em sua grande maioria por jovens, têm conseguido com mais facilidades que outros segmentos mais tradicionais da Igreja Católica se apropriar dos elementos das culturas juvenis contemporâneas, como a música, a dança, as novas tecnologias e mídias digitais, e de tantas outras expressões próprias dessa cultura. Assim, conseguem atingir e congregar uma quantidade significativa de jovens que não mais se sentiam atraídos pela Igreja ou pela busca de uma experiência religiosa em uma instituição tradicional.

3 Da discoteca à cristoteca: entre o sagrado e o profano

A partir da década de 1980, há uma grande popularização da música eletrônica dançante, propiciando o surgimento de novas ramificações musicais como o *techno*, o *house* e o *trance*. A partir de então, a música eletrônica torna-se não apenas um estilo musical, mas um estilo de vida da juventude, nas várias partes do mundo.

A *Música Disco* (em inglês *disco music*, em francês *discothèque*) é um gênero de música de dança. Tem sua origem nos clubes de dança frequentados por negros, latino-americanos e gays, especialmente nas cidades de Nova York e Filadélfia (EUA), atingindo seu apogeu em meados da década de 1970. Pode ser definida como a forma mais comercial de música eletrônica, ou seja, é a música tocada em casas noturnas, festas, estações de rádios populares e shows. A palavra “discoteca” (do francês *discothèque*) tornou-se usual também para designar as danceterias, casas noturnas ou locais onde os jovens se reuniam para dançar ao som de discos, em ritmo frenético e sob efeitos de luzes coloridas.

As discotecas tornaram-se mundialmente conhecidas e popularizadas através do filme *Saturday Night Fever*, conhecido no Brasil como “Os embalos de sábado à noite”, produzido pelos Estados Unidos, em 1977, dirigido por John Badham e estrelado por John Travolta, no papel de um dançarino de *disco music*, em uma discoteca.

No Brasil, a telenovela *Dancin' Days*,⁴ cujo título foi inspirado em uma famosa boate da Gávea, no Rio de Janeiro: a *Frenetic Dacing Days Discothèque*, mantida pelo produtor musical Nelson Motta, motivou a abertura de inúmeras discotecas, em várias cidades do país. A inclusão da discoteca no enredo da novela influenciou comportamentos, ditou modas, incitou os jovens a buscarem esses espaços onde dançavam ao som das músicas ouvidas na telenovela.

Com o nome de discoteca ou com outros nomes – casa noturna, boate, clube, *Pub Night Club* –, esses espaços onde centenas de jovens se reúnem para dançar, continuam tendo uma importância fundamental para os jovens de todas as classes sociais, tanto os das elites quanto os frequentadores dos bailes e baladas dos bairros populares.

Para responder a essa necessidade da juventude, sobretudo cristã, jovens de diferentes Igrejas criaram, em suas respectivas comunidades eclesiais, seus grupos e bandas musicais, suas festas e baladas. É nessa perspectiva que surge a cristoteca, como uma missão do recém-criado movimento Aliança de Misericórdia (2000), visando proporcionar aos jovens, além de um meio de lazer e entretenimento “sadio”, um ambiente onde eles pudessem vivenciar uma experiência religiosa, um encontro íntimo e pessoal com Deus.

A ideia de criar a cristoteca, conta o padre João Henrique – missionário italiano no Brasil, cofundador do Movimento Eclesial Aliança de Misericórdia –, nasceu em um momento de oração, durante um Encontro Internacional na Itália, no contexto de uma

⁴ A telenovela brasileira *Dancin' Days*, escrita por Gilberto Braga e dirigida por Daniel Filho, Gonzaga Blota, Dênis Carvalho e José Carlos Pieri, foi exibida pela Rede Globo, no período de 10 de julho de 1978 a 27 de janeiro de 1979, às 20hs.

experiência religiosa inusitada, “quase uma sugestão do capetinha”. É assim que ele narra no DVD **Cristoteca**, produzido pela Aliança de Misericórdia, as circunstâncias em que tudo aconteceu:

Os padres presentes no encontro tinham saído e eu me encontrava na sala sozinho e de repente ela [uma mulher] começou a gritar. E comecei a rezar pela libertação desta mulher. Os gritos eram tão fortes que pessoas voltaram de fora, também outros sacerdotes se colocaram lá ao redor. [...] De repente ela começou a desafiar a nós padres. Disse uma expressão muito forte. [...] E disse assim: “Todos os jovens, eu os levo ao inferno através das discotecas”.

Comentando esse fato, o sacerdote admite não acreditar que todos os jovens que vão às discotecas se percam ou vão para o inferno. Mas, a partir de sua experiência de trabalhos com jovens, havia mais de vinte anos, percebeu que, não raro, os primeiros contatos dos jovens com drogas, álcool e promiscuidade acontecem nessas “discotecas do mundo”. O padre João Henrique recorda:

Naquele instante em que oravam pela libertação daquela mulher, em que a presença do inimigo era tão clara, o padre sentiu no coração que é por falta de uma opção melhor que muitos jovens frequentam esses lugares e trilham caminhos que os levam à morte. E surgiu o sonho de criar um espaço alternativo onde os jovens pudessem se encontrar com a vida, ter diversão saudável e com alegria verdadeira, santa, cristã. Surpreender o mundo e mostrar a todos uma beleza ainda desconhecida. Pela arte da dança e da música, levar muitas pessoas a Deus, o único que preenche a nossa vida (ALIANÇA DE MISERICÓRDIA).⁵

A cristoteca é concebida pelo seu idealizador, padre João Henrique, e pelos jovens que o ajudaram a torná-la realidade, como uma resposta a um chamado de Deus, uma “loucura santa”, uma estratégia que os torna “mais espertos que o mal”, pois a cristoteca se propõe a

oferecer um ambiente que é uma verdadeira danceteria, mas ali quem reina é Jesus. Então, não se oferece bebida alcoólica, nem drogas lícitas ou ilícitas, muito menos a promiscuidade, levantando a bandeira do namoro com seriedade e santidade. Resumindo, nosso objetivo é atrair o jovem com aquilo que o seduz no mundo – balada, danceteria, *vibe*, *rave* – e usar esse meio para levá-lo a conhecer Jesus, autor da vida e dessa obra! (ALIANÇA DE MISERICÓRDIA).⁶

O evento, que acontece nos finais de semana, com a participação de cerca de 300 a 400 jovens, tem início por volta das 22h30 com a celebração eucarística, no mesmo espaço onde se realizará a balada. O altar é preparado no palco de onde, após a missa, *DJs*, bandas,

⁵ Disponível em:

<http://www.misericordia.com.br/cristoteca/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

Acesso em: 8 de fevereiro de 2010.

⁶ Idem.

cantores, dançarinos e dançarinas, coreógrafos comandam a festa. As músicas executadas durante a missa já são tocadas e cantadas no ritmo da cristoteca, ou seja, com muita vibração, entusiasmo e acompanhadas por gestos, palmas e expressões corporais, alternando momentos de intensa manifestação de exaltação e louvor a Deus e momentos de profundo silêncio, recolhimento e interiorização, de escuta atenta da Palavra de Deus, durante a homilia feita pelo sacerdote. O salão onde se reúne a assembleia litúrgica durante a celebração transforma-se, a seguir, em pista de dança. Ali só são tocadas e cantadas músicas com letras religiosas. Músicas “mundanas” não têm vez nesse ambiente.

Por volta das 5 horas da manhã, encerra-se a cristoteca com uma bênção ou prece dirigida por um dos animadores do baile e acompanhada devotamente por todos os participantes, que se mantêm ainda animados depois de uma noite inteira de agito, mas também de meditação e de interiorização

Como o objetivo da cristoteca é a evangelização dos jovens, num ambiente de festa, encontro e celebração, isso requer um trabalho de equipe cuidadosamente preparada e treinada para isto, com propósitos e funções bem definidas. Os componentes dessas equipes são, em geral, membros do Movimento da Aliança de Misericórdia e da Comunidade de Vida Imaculada do Espírito Santo, pertencente ao movimento. Para a organização e acompanhamento do evento são constituídas equipes com determinadas funções:

Liturgia – É a equipe responsável pela Santa Missa ou pelo momento de celebração da Palavra.

Palco, som e iluminação – Junto com o som, a iluminação deve criar um ambiente que transmita a intensidade do agito e a alegria do local, servindo também para enfatizar os momentos litúrgicos.

Intercessão – Com o terço nas mãos durante toda a madrugada, os componentes desta equipe oram pela cristoteca, em uma sala próxima ao recinto, garantindo a certeza de que os objetivos serão alcançados: proporcionar aos jovens um encontro pessoal com Deus.

Corpo a corpo – Verdadeiros “anjos da guarda”, essa equipe de evangelização aborda os jovens, dialoga e até ora por eles. Vigiam para que “vícios” e outros comportamentos inadequados e inconvenientes não venham atrapalhar a “noite santa”.

Lojinha – Contígua ao salão da cristoteca encontra-se a lojinha, onde uma equipe se encarrega de oferecer aos participantes a oportunidade de adquirir livros, CDs ou DVDs para aprofundar a sua espiritualidade, ou ainda objetos como: camisetas com *designers* e estampas com temas religiosos, chaveiros, adesivos, terços. A lojinha, segundo a equipe, possibilita ao jovem que frequenta a cristoteca levar para casa algo a mais para a sua evangelização e formação.

Cristolanche e cristodrink – Esta equipe é responsável pela lanchonete. A cristoteca é 0% bebida alcoólica; por isso, a inovação são os cristodrinks, saborosas bebidas sem álcool que dão uma energia a mais para embalar a madrugada e manter o clima da festa. Para exemplificar, apresentamos o menu de alguns cristodrinks:

Apocalipse: suco de uva, bala tipo Halls, energético e leite condensado.

Exílio no Egito: suco de abacaxi, leite de coco, energético e leite condensado.

Língua dos anjos: suco de uva, suco de limão, soda e leite condensado.

Monte Horeb: suco de pêsego, laranja com acerola, energético e leite condensado.

Madre Teresa: suco de uva, leite condensado, paçoca, guaraná com açaí, pó de guaraná e creme de leite.

Esse menu é um exemplo do quanto os organizadores da cristoteca procuram imprimir ao ambiente da cristoteca, na sua totalidade, uma aura de sacralidade. Segundo eles, aquele não é um espaço profano. Ali tudo é sagrado: a casa, os instrumentos musicais, os objetos que são comercializados, os alimentos, as pessoas. O profano é, literalmente, o que “está fora” desse ambiente ou do espírito que impregna as pessoas e o espaço da cristoteca. Esse contexto nos remete à Robbi Brito (2009) ao afirmar que um traço fundamental da configuração social contemporânea é a contradição. A configuração da realidade sociocultural, nas sociedades modernas contemporâneas, traz em si mesma, tensões e traços conflitantes de identidade: racionalidade/irracionalidade, integração/fragmentação, local/global, sujeito/sociedade. É nessa perspectiva de uma realidade contraditória e conflitante que podemos entender o texto de um dos organizadores da cristoteca:

Louvor, agito, animação, silêncio, concentração, oração. Alternando alegria e profundidade, a cristoteca quer dar ao jovens a oportunidade de uma verdadeira experiência com Deus. Por isso, a cristoteca se caracteriza por seu formato, digamos, incomum para uma balada. Logo de início encontramos a Santa Missa, que dá o tom da noite.⁷

Assim, os jovens organizadores da cristoteca transformam espaços, ritmos, estilos musicais, antes considerados “mundanos” e “profanos”, em lugares e em instrumentos de evangelização e de experiência de Deus. No ambiente da cristoteca as músicas “profanas” são substituídas por músicas religiosas, cujas letras, impregnadas de mensagens de fé, de amor e esperança, são estímulos positivos para a vida e um convite para um encontro com Deus. Apenas o ritmo e os estilos musicais são os mesmos que o jovem poderia encontrar em uma casa noturna convencional. Nesse contexto da cristoteca, permeado pelo sagrado, a música religiosa adquire um significado todo especial: transforma músicos, cantores, DJs, dançarinos e coreógrafos, bandas e grupos musicais em instrumentos de Deus. O trecho da reflexão, dirigida aos participantes da cristoteca, preparada por um jovem missionário da Aliança de Misericórdia e integrante do Ministério de Dança da Cristoteca, é indicativo da autocompreensão que os jovens missionários dessa instituição têm do seu papel como “artistas de Deus”, incumbidos de uma missão sagrada:

O meu corpo é instrumento de Deus. Para o mundo, o corpo não passa de objeto de prazer. Nós, que somos chamados a evangelizar através da dança, recebemos de Deus o convite especial de sermos expressão de pureza, enfrentando assim o que é pregado no mundo.⁸

Atualmente, no cenário católico brasileiro, existem inúmeros eventos similares ao da cristoteca, com outros nomes – Cristodance, *Holy Night*, *Saint Music Fest*, Cristo é Show, Balada Santa –, e que se utilizam da música e da dança como forma de entretenimento e de evangelização da juventude.

4 Jovens: de quem estamos falando?

Ao nos referirmos a essa parcela jovem do contingente populacional da sociedade, convém lembrar que, em geral, os estudos sociológicos identificam alguma relevância à

⁷ DVD: Cristoteca. Aliança de Misericórdia.

⁸ Disponível

em:

%3chttp://misericordia.com.br/cristoteca/index.php?option=com_content&view=article&id=5:danca&catid=6:danca&Itemid=5">. Acesso em 4 de junho de 2009.

categoria juventude apenas a partir das sociedades industriais modernas ocidentais. Contudo, segundo alguns autores (BORELLI; ROCHA; OLIVEIRA, 2009), é nas décadas de 1950 e 1960 que os jovens adquirem uma visibilidade ímpar. É nesse período da história que,

na sociedade brasileira, em especial desde a década de 1960, a juventude ganha uma inequívoca visibilidade social, aspecto que desde esse momento original corrobora o entrelaçamento da cultura e dos meios de comunicação massivos na construção de representações dominantes do que seria a condição juvenil em nosso país (BORELLI; ROCHA; OLIVEIRA, 2009, p. 13).

Em âmbito internacional, é na segunda metade do século passado que os jovens efetivamente começam a ocupar um espaço de destaque na sociedade e na mídia. Descobertos pelo mercado como um forte potencial consumidor e imersos em uma cultura de massa, os jovens se apropriam de discursos, de bens de consumo, de produtos materiais e simbólicos que os identificam como tais. Por outro lado, surgem, em várias partes do mundo, movimentos e manifestações juvenis, de cunho social e político, que contestam e questionam o estilo de vida proposto pela sociedade de consumo, em expansão no mundo capitalista do pós-guerra. Nessa perspectiva, os jovens são sujeitos e protagonistas de uma mudança cultural, no sentido de sinalizar algo novo em oposição à cultura vigente, aos modelos e padrões de conduta e aos valores e ideologias propostos pela sociedade.

É importante ressaltar que, ao falarmos de juventude, não estamos nos referindo a um grupo homogêneo. Nem se trata tão somente de uma etapa do desenvolvimento humano ou de um fenômeno biológico universal. O conceito de juventude deve ser compreendido como uma construção histórica e social, e não apenas como uma condição etária. A construção e a operacionalização desse conceito acontecem na conjunção de posturas e definições políticas, acadêmicas e mercadológicas pertinentes ou não a esses sujeitos, denominados de jovens, determinadas características, atitudes e configurações.

Em sociedades complexas e diversificadas como a nossa, são muito diversas as maneiras de ser jovem. Inúmeros fatores condicionam ou determinam essa heterogeneidade real: condições econômicas, classe social, etnia, gênero, localização geográfica ou local de moradia, escolaridade etc. Portanto, há muitos modos de experimentar e de definir o que é ser jovem, dependendo da época e do contexto social. Segundo Herschmann, a elaboração do conceito de juventude, a sua caracterização na história, inclui aspectos da realidade biológica, papéis sociais e elaborações simbólicas:

A juventude não é apenas um período compreendido entre a dependência infantil e a autonomia da vida adulta [...]. A juventude é uma construção sociocultural e em nenhum lugar, em nenhum momento da história, pode ser definida segundo critérios exclusivamente biológicos ou jurídicos. Ela é investida de outros símbolos e valores – o que a caracteriza é a condição de *limite*. O conceito de juventude é relacional, e é preciso estar atento ao caráter marginal ou limítrofe da juventude, ao fato de ela ser irredutível a uma definição estável concreta (HERSCHMANN, 2005, p. 56).

Se a realidade da vida dos jovens é tão plural, as tentativas de conceituar o que é juventude são igualmente diversificadas. Embora essa etapa da vida – chamada de juventude – esteja presente em todas as classes sociais, ela é vivida de maneira diferente, dependendo, especialmente, das condições econômicas e sociais dos indivíduos e do contexto cultural no qual estão inseridos. Contudo, mesmo de maneira distinta, há algumas características sociais comuns que são compartilhadas pelos indivíduos pertencentes à mesma faixa etária. O economista Paul Singer, que participou da análise dos resultados da pesquisa “Perfil da juventude brasileira”,⁹ referindo-se a essas pessoas, comenta:

Em função do momento histórico em que nasceram, elas estão fadadas a passar a vida juntas, atravessando as mesmas vicissitudes políticas e econômicas. Se são todas nascidas no Brasil e continuam no Brasil em sua juventude, então é de esperar que a maioria vivencie a realidade brasileira ao mesmo tempo e em estágios vitais semelhantes: juntas terminarão os estudos, casarão e terão filhos, farão carreira, se engajarão em movimentos político, sociais, culturais etc. (SINGER, 2008, p. 27).

Nessa perspectiva, porém focando mais o aspecto da subjetividade juvenil, Esteves e Abramovay afirmam:

Ainda que as diferenças sejam marcantes, existem, no entanto, algumas características que permanecem comuns a todos os agrupamentos juvenis, estendendo-se a todos independentemente de suas condições objetivas de existência. Dentre elas, destacam-se, entre uma série de outras: a procura pelo novo; a busca de respostas para situações e contextos antes desconhecidos; o jogo com o sonho e a esperança; a incerteza diante dos desafios que lhes são colocados ou inspirados pelo mundo adulto (ESTEVES; ABRAMOVAY, 2009, p. 28).

⁹ A pesquisa “Perfil da Juventude Brasileira” foi uma iniciativa do Projeto Juventude/Instituto Cidadania, em parceria com o Instituto de Hospitalidade e do SEBRAE, realizada sob a responsabilidade técnica da Criterium Assessoria em Pesquisas. Trata-se de um estudo qualitativo, realizado em áreas urbanas e rurais de todo o território nacional, junto a jovens de 15 a 24 anos, de todos os segmentos sociais. A coleta de dados foi realizada em novembro e dezembro de 2003. Dados e análises dessa pesquisa foram publicados no livro **Retratos da juventude brasileira**, organizado por Helena Wendel Abramo e Pedro Paulo Merton Branco, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005 [reimpresso em 2008].

4.1 Os jovens participantes da cristoteca

Os participantes da cristoteca fazem parte desse complexo e plural universo juvenil. Constituem uma parcela do vasto contingente jovem que compõe a sociedade brasileira. A maioria dos jovens (15 a 29 anos) que frequenta a cristoteca, vem dos bairros periféricos e municípios da grande São Paulo, trabalham e estudam, participa de algum movimento ou grupo da Igreja e conheceu a cristoteca através de amigos que já participavam dessas baladas católicas, conforme apontou a nossa pesquisa. Portanto, são jovens atraindo outros jovens para uma caminhada de fé e de experiência de religiosa.

A participação de rapazes na cristoteca é numericamente superior à das moças, numa média de 15% aproximadamente. Sendo um evento noturno – acontece no período das 22h30 às 5 horas da manhã –, é compreensível que as moças encontrem mais restrições para participar desse tipo de evento, devido, inclusive, à insegurança gerada pelo clima de medo da violência presente nas ruas, especialmente, de grandes cidades como São Paulo. Nesse sentido, se o percurso de casa ou do trabalho para o local onde se realiza a cristoteca possa, eventualmente, suscitar insegurança, o ambiente da cristoteca é considerado pelos participantes como um lugar totalmente seguro, tranquilo, harmonioso, um “oásis de paz”. E atribuem isso ao fato de “aqui não rolar droga, bebida alcoólica, sexo, brigas. A galera aqui é do bem. Aqui tem Jesus”.

O fato de ser um ambiente de cunho religioso, visto que é dirigido por pessoas da Igreja e, portanto, um espaço onde não se permite o uso de “drogas, bebidas alcoólicas, promiscuidade, prática de sexo, brigas”, algumas famílias permitem até que seus filhos menores de idade – devidamente acompanhados por um adulto – participem da cristoteca. Em nossa pesquisa encontramos jovens de 14, 15 e 17 anos de idade, participantes de grupos paroquiais de crismandos, acompanhados de seus catequistas, que estavam participando da cristoteca pela primeira vez. Segundo os catequistas, provenientes de duas diferentes paróquias da capital paulista, eles vieram com seus respectivos grupos de crismandos porque já tinham ouvido falar da cristoteca e queriam ver como era realmente, para depois poder realizar algo semelhante em suas paróquias.

4.2 O que buscam os jovens na cristoteca

Na sociedade atual, a música é uma das significativas expressões juvenis contemporâneas. É um dos elementos das culturas juvenis mais presente no cotidiano dos jovens, de todas as classes sociais, independentemente de sexo e nível de escolaridade e até mesmo de nacionalidade. Para Setton, a música surge, nesse contexto, como um fenômeno social, capaz de construir redes de sociabilidades, “pois consegue agregar, sensibilizar e, sobretudo, construir laços de sociabilidade entre jovens” (SETTON, 2009, p. 19). Nesse sentido, podemos dizer que a música cumpre, assim, a função de reunir os jovens, de atraí-los para a cristoteca. E não só:

Nessa etapa da vida, por vezes muito prolongada, em que o sentimento de pertença e de comunhão com seus pares surge como uma das estratégias encontradas para se sentirem mais seguros [...]. Práticas como a dança, a música, a drogadição e o engajamento político, ainda que muito díspares, propiciam o conforto de pertencimento de um grupo (SETTON, 2009, p. 16).

Juarez Dayrell, em seus estudos sobre a juventude em sua relação com a cultura contemporânea, afirma que “Participar de baladas, de festas onde a música e a dança são o atrativo principal, tornou-se uma questão imprescindível na vida do jovem, uma questão de pertencimento e de construção de identidade” (DAYRELL, 2005, p. 24).

Numa sociedade como a nossa, em que são restritos os espaços de entretenimento e de lazer para a juventude das classes populares, como é o caso dos jovens que fazem parte do segmento estudado nessa pesquisa, a música, as festas ou bailes noturnos, as baladas, a cristoteca, assumem uma centralidade na vida desses jovens. É participando desses eventos que eles elaboram e expressam o seu modo próprio de ser jovens, estabelecem laços de pertencimento e de sociabilidade, buscam referenciais no grupo para alimentar e construir a sua identidade religiosa, um espaço seguro onde possam conviver, se divertir, se encontrar com Deus. Os jovens que participam da cristoteca parecem apontar para essas questões ao falarem dos motivos pelos quais se encontram ali.

A partir da nossa pesquisa, apresentaremos o depoimento de alguns jovens que expuseram nas entrevistas os motivos que os levaram a buscar a cristoteca:

Você vem aqui e sente a diferença, porque, se você sair pra fora, pra uma balada [convencional], você não tem sossego, às vezes, você sai estressado porque você discute, porque você briga por coisas bobas, têm bebidas, drogas... E, aqui, não. Aqui você vem, pode chegar vazio, mas sai preenchido, porque de um jeito ou de outro Deus vai te tocar (Noemi. Entrevista, 20/3/2010).

Conheci a cristoteca através dos meus amigos da paróquia, do grupo de jovens, eles sempre vinham. O que me chamou a atenção aqui foi o ambiente, a alegria, a presença de Deus, que você vê num sorriso, num gesto de acolhida. Às vezes as pessoas podem pensar e falar que o jovem que está na Igreja não tem uma vida feliz, uma vida que curte, que sai, que se alegra... Mas é totalmente diferente. Não quer dizer que a gente, por ser de Deus, não tenha alegria (Ana. Entrevista, 20/3/2010).

Os depoimentos dos nossos entrevistados, inclusive dos que não foram transcritos nesse texto, apontam como os principais motivos que os levam à cristoteca: a) a busca por um espaço de lazer e de diversão na forma de música e dança; b) a segurança que esse espaço oferece; c) o encontro com outros jovens, a sociabilidade; d) a acolhida, alegria e amizade dos organizadores do evento e) a vinculação identitária, ou seja, a busca de encontrar pessoas com valores e crenças similares, nesse caso, identificadas com o catolicismo; f) o encontro com Deus, a dimensão de espiritualidade que é proporcionada pela cristoteca.

A participação nesses grupos religiosos é, para esses jovens de ambientes populares, uma alternativa de convivência pacífica e amistosa, numa sociedade permeada de situações de violência, rivalidades, drogas e criminalidade. Nesse ambiente religioso, os jovens conseguem estabelecer articulações que os ajudam a crescer na autoestima, a reforçar ou adquirir alguns valores referenciais para suas vidas, proporcionando-lhes também um sentido de pertença, indispensável para a construção de sua identidade religiosa e social.

Podemos identificar nesses grupos e comunidades que se constituem na cristoteca ou no movimento religioso que a produz traços daquela “religião de comunidades emocionais” de que fala Hervieu-Léger (1997), e que se caracterizam pelo particular engajamento do corpo na oração, pelas manifestações físicas de proximidade e afeto no relacionamento entre os membros da comunidade. Expressões de forte emotividade também estão presentes nos momentos de oração, de glossolalia, na excitação durante o canto e a dança, na comoção que leva ao choro ou a arroubos de alegria. Sobre essas comunidades, presentes nas diferentes Igrejas e confissões religiosas, Hervieu-Léger, acrescenta:

Essa religião de comunidades emocionais apresenta-se em primeiro lugar como uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo). O testemunho que cada convertido dá ao grupo de sua experiência e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta criam um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

Esse dado da emoção, sensibilidade, valorização do corpo é característico da Modernidade contemporânea e dos novos movimentos religiosos que surgiram nesse contexto. No nosso entender, os jovens participantes da cristoteca encontram nessa “religião

de comunidades emocionais”, personificada no grupo mais amplo, ou seja, na Aliança de Misericórdia promotora do evento, um apoio seguro e confiável para suas vidas. Encontram nessa comunidade vivência grupal, amizades, alegria, lazer. Diante de infinidade de opções que o mundo hodierno oferece aos indivíduos, desafiando a sua capacidade de exercer a sua liberdade e autonomia, “parece até que a expansão do pluralismo e do relativismo produz, em sentido inverso, o reforço das aspirações comunitárias, bem como certa reativação das identidades confessionais” (HERVIEU-LÉGER, 2005:57).

Além disso, essas novas comunidades católicas – e aqui nos referimos inclusive à Aliança de Misericórdia promotora da cristoteca–, estreitamente vinculadas à hierarquia da Igreja, obedientes às suas normas morais e dogmáticas, bem definidas, proporcionam aos seus membros o apoio e segurança de que necessitam. Em um mundo de incertezas e em contínua mudança,

onde tudo pode ser questionado, confuso, cheio de possibilidades de interpretação, muitos passam a procurar o ordenamento perdido, aquele repleto de certezas: a estabilidade. As pequenas comunidades parecem ser o refúgio que alivia no indivíduo a necessidade de reinventar o mundo a todo momento e de ter que se encontrar nele. Assim, esses grupos criam programas, currículos existenciais comprovados pela tradição, nos quais as pessoas espelham seu comportamento e aspiram à autorrealização (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 55).

Parte significativa dos jovens que frequentam a cristoteca, por preferir esta às discotecas convencionas, vem de grupos ou comunidades paroquiais, conforme apontam os dados da nossa pesquisa. Portanto, dada a sua pertença religiosa, mesmo que formal e mínima, esses jovens já têm certa orientação religiosa, alguns critérios e valores que norteiam as suas escolhas e opções de vida. Na cristoteca, junto com outros jovens com valores e ideais similares, se sentem “em casa”, mutuamente apoiados e munidos dos elementos de que necessitam para construir para sua identidade religiosa. De outra parte, os jovens que vão pela primeira vez à cristoteca, talvez até por curiosidade ou insistência de algum amigo, percebem a diferença entre esta e outras baladas. Sentem-se “encantados” – segundo alguns depoimentos – pela acolhida afetuosa, pelo espírito de companheirismo, amizade, e pela alegria da “pura curtição” da música e da dança, sem precisar recorrer a subterfúgios, como drogas, exibicionismo, “pegação”, sexo. Como que saturados de tudo isso, os jovens desejam experimentar algo diferente. E esse algo diferente é proporcionado pela cristoteca na forma de experiência religiosa, através da música – especialmente das letras das músicas com suas mensagens –, das reflexões e momentos de oração que são feitos no decorrer da noite, dos

testemunhos “comoventes” e motivadores de outros jovens, enfim, por todo o ambiente e contexto da cristoteca. Muitos se dizem transformados depois dessas experiências, que os levam a modificar ou ressignificar as suas atitudes e comportamentos, a dar um novo rumo à sua trajetória de vida, a elaborar de uma nova escala de valores.

5 Estratégias de evangelização

Como já foi mencionado, o objetivo primordial da cristoteca, segundo a inspiração do seu idealizador e de todos os jovens que realizam a cristoteca, é transformar esse espaço de entretenimento e lazer numa oportunidade de evangelização para os jovens, especialmente para aqueles que estão afastados da Igreja. Segundo seus organizadores, a experiência de Deus é o “ponto de mutação”. E esta é obra de Deus. Contudo, preparar cuidadosamente o caminho para que esta aconteça depende do esforço, da criatividade, de atitudes e estratégias que os “jovens que evangelizam jovens” tentam descobrir e colocá-las em ação. Daí a necessidade de cuidar não apenas do ambiente externo, da música, da dança, embora isso também conte. E, nesse sentido, os organizadores da cristoteca declaram que algumas vezes visitaram algumas “baladas do mundo” para ver como é a decoração, como é que eles fazem algumas coisas, para poder avaliar o que pode ser feito também na cristoteca, para atrair os jovens. Contudo, a linguagem, a forma de abordar, são elementos importantes nessa tentativa de penetrar no íntimo desses jovens e estabelecer com eles um diálogo transformador.

Segundo testemunham os jovens evangelizadores da cristoteca, momentos fortes, como a missa, a oração diante de Jesus Eucarístico, o encontro com o sacerdote ou um dos missionários da comunidade, o apelo da letra de uma música e de uma reflexão feita no decorrer da noite podem provocar “verdadeiros milagres”. Significando, com isso, o fato de muitos jovens se sentirem “tocados por Deus” e decidirem mudar de vida. Segundo aqueles jovens, alguns são “curados” ou “libertos” de traumas psicológicos, de problemas relativos ao vício das drogas, da promiscuidade sexual, de problemas afetivos e familiares e de outros mais. É isso que esses jovens testemunham. A sua experiência de terem sido “tocados por Deus”.

Essa situação dos jovens que se “convertem” ao se sentirem “salvos” ou “libertos” nos remete a dois textos: um da socióloga francesa Hervieu-Léger, que trata do “convertido”, e o outro do teólogo e também sociólogo Hugo Assmann, que aborda a questão das curas e milagres.

A socióloga francesa utiliza as figuras típicas do “peregrino” e do “convertido” como instrumental teórico de análise da religiosidade nas sociedades modernas contemporâneas. As experiências dos jovens participantes da cristoteca que se sentem “tocados por Deus” e que, por isso, decidem dar um novo rumo às suas vidas e começar então a participar efetiva e fervorosamente da vida da Igreja, se inscreve no modelo apresentado por Hervieu-Léger como o do convertido que se reafilia à sua mesma tradição religiosa, por livre escolha. Como exemplo desse tipo de “conversão”, a autora se refere, particularmente, aos movimentos de renovação de cunho pentecostal e carismático “que oferecem aos seus membros as condições comunitárias de uma experiência religiosa pessoal fortemente emocional” (HERVIEU-LÉGER, 2005, P. 124). Essa experiência de conversão, refiliação ou reapropriação da própria tradição religiosa é marcada por aquilo que ela denomina de um “regime forte” de intensidade religiosa, para esses indivíduos que até então viviam de maneira formal ou minimamente a sua pertença religiosa.

Parece-nos oportuno também trazer aqui uma reflexão do teólogo e sociólogo Hugo Assmann sobre experiências de libertação, milagres e curas vividas pelas camadas menos favorecidas da nossa sociedade. Para este autor, milagre é “a linguagem que o povo usa para falar de alívios que sente mediante recursos religiosos, de curas do espírito e do corpo” (ASSMANN, 1986, p. 162). Na dura realidade cotidiana de medo, insegurança e incertezas, o povo – e aqui está incluído o segmento jovem que constitui este povo – busca em algum lugar um ponto de apoio onde possa se sentir seguro e protegido em um mundo que não mais lhe oferece os habituais pontos de referência e de sentido profundo para suas vidas. Sobrecarregado de problemas, inquietações e angústias que a Modernidade não conseguiu resolver e nem dar-lhes um sentido, as pessoas buscam na religião a solução e a resposta para as agruras e aflições da vida. Pois, a Modernidade não excluiu a religião; ao contrário, ampliou e diversificou o campo religioso, dando-lhe, segundo Oro (1997, p. 41) “novos nomes, novos rótulos, novos lugares e novas formas”, pois “as religiões e as forças sagradas sempre se mantiveram como opção e instância privilegiada de solução dos problemas e das aflições” (ORO, 1997, p. 40).

Retomando o pensamento de Assmann, dentro desse contexto em que o indivíduo moderno, inseguro e acossado por tantos problemas, busca na religião o auxílio para suportar os desafios da vida moderna, chama-nos a atenção a perspicácia deste autor em perceber o significado de determinadas experiências religiosas vividas por esse indivíduo. As provocações feitas por Assmann, em seu texto, são significativas e nos ajudam a entender o

significado do “testemunho” dos fiéis, incluído nos encontros, cultos e celebrações religiosas como estratégia de evangelização. Também nas cristotecas o testemunho dado por um ou mais jovens faz parte dessa estratégia e se constitui num momento forte que, em geral, impacta, desperta a atenção, comove, emociona, motiva e induz outros jovens à mudança de vida, à conversão, segundo depoimentos dados nas entrevistas feitas para esta pesquisa. Assmann nos convida a pensarmos no que significa para esses indivíduos,

de repente, ter à mão a possibilidade de sentir-se salvos, puros, acolhidos por Deus, renascidos? / Superação do mundo corrupto e pecaminoso / ser diferentes / sentir-se limpos e honestos / experiência emocional de libertação interior / muito mais que simples catarse / nova base vivencial para sentir-se viver... [o uso de travessão em vez de outra pontuação é do próprio autor]. [...] além disso, de repente uma vocação: encarregados por Deus para testemunhar essa experiência-certeza de salvação... ser alguém em que Deus confia para fazer algo no mundo... (ASSMANN, 1986, p. 208-209).

Assmann propõe que esse fenômeno da forte presença de testemunhos seja analisado para além da aparência de exploração milagreira, pois, mais importante do que aquilo que se testemunha – a conversão, um suposto milagre – é o fato, a disposição e a coragem de testemunhar. Nesse ato se manifesta a experiência da realização de uma vocação, de uma missão assumida (ASSMANN, 1986:208-2009).

5.1 Experiência de Deus e encontros fraternos

Levar o jovem a um encontro íntimo e pessoal com Deus é o objetivo principal da cristoteca. A nossa pesquisa nos leva a entender que os jovens participantes da cristoteca vivenciam a experiência de Deus como experiência subjetiva e pessoal de satisfação interior, de felicidade, de harmonia, de plenitude e de descoberta de um sentido para sua vida. A partir dessa experiência reelaboram valores, mudam atitudes, representações, identidades. Em seu depoimento, uma jovem entrevistada comenta:

Lá fora eu dançava com roupas curtas, dançava com sensualidade; hoje descobri que não precisa de nada disso. [...] Eu, que já tive uma vida bagunçada, hoje me sinto plena, realizada. O vazio que eu ia buscar [preencher] nas coisas do mundo, nas baladas lá de fora, encontrei [plenitude] na Comunidade da Aliança e na cristoteca, que foi o que realmente me resgatou mesmo pra Deus. Eu conheci primeiro a cristoteca, só depois a comunidade. Foi a cristoteca que me resgatou e hoje eu posso ser essa ponte de misericórdia que pode resgatar outros (Entrevista, 19/3/2010).

Um dos dançarinos e coreógrafos da cristoteca, relata o que sente quando está dançando e como entende o seu ministério da dança:

Quando eu estou dançando, a maior experiência que eu sinto é a de perceber que através dos gestos que o Espírito move em mim os jovens se cativam, de você poder perceber que os jovens, olhando aquela dança, olhando as pessoas que dançam, percebem que a nossa alegria não é uma alegria comum... tem alguma coisa diferente. Mesmo eles não sabendo o que é, eles buscam isso, como um dia eu busquei... Porque não é simplesmente você ir lá e mostrar um passo bonito. É transparecer aquilo que Deus fez na sua vida... transparecer a alegria de ser de Deus. E é isso que impulsiona a gente a sempre querer através da dança tocar o coração dos jovens para que eles possam enxergar essa alegria de ser de Deus. Essa é a missão da cristoteca... Porque um dia eu era um jovem que estava perdido e alguém, com a dança, foi lá e mudou a minha visão, abriu os meus olhos. E hoje eu estou no papel de, de repente, abrir os olhos também de tantos jovens. E assim é uma corrente, um círculo que não vai acabar. Assim as pessoas vão sempre umas sendo essa luz para a vida de outras pessoas (Entrevista, 20/3/2010).

A experiência de Deus é descrita pelos jovens entrevistados como uma experiência pessoal, única e direta do poder e da presença de Deus em suas vidas. Sentem-se envolvidos pelo amor incondicional de Deus e isso lhes traz a uma imensa sensação de paz, alegria, confiança. Alguns dizem sentir-se como se tivessem sido recriados, nascidos de novo.

Refletindo sobre a experiência religiosa no contexto urbano das sociedades modernas contemporâneas, Comblin (2000) destaca a mudança que ocorreu na passagem de uma experiência religiosa vivida num contexto rural, em que Deus era percebido como objeto de contemplação na natureza, estava presente na criação: no céu estrelado, nas montanhas, no canto do pássaro etc., para uma experiência religiosa urbana. Hoje, no contexto dessacralizado da cidade, a experiência religiosa mudou:

Agora a pessoa faz a experiência de Deus no seu coração, nos seus sentimentos, nas suas emoções religiosas. Sente a presença e o amor de Deus de modo sensível. A experiência torna-se mais intensa pela comunicação com outras experiências. [...] Antigamente a fé popular repousava no fundamento da religião cosmológica do Deus transparente no cosmo. Agora, a religião natural é a manifestação de Deus nas emoções, isto é, na subjetividade (COMBLIN, 2000, p. 125,127).

Abordando ainda a questão da experiência de Deus e analisando, numa perspectiva mais ampla, as motivações que levam os jovens à cristoteca, um dos jovens fundadores do movimento Aliança de Misericórdia e da cristoteca, destaca algo que considera fundamental: a mudança que ocorre na vida do jovem a partir de uma experiência de Deus. No seu modo de entender,

quando um jovem vive uma experiência pessoal com Deus, essa experiência leva-o a rever muitas coisas na sua vida pessoal. A partir dessa experiência o jovem começa a se questionar... Acontece aquilo que Paulo escreveu aos Coríntios [1Cor 6,12]: “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém”. O questionamento vem logo: o que é que me convém agora, diante dessa experiência com Deus, vivendo numa sociedade totalmente levada para o consumismo, drogas, prostituição? Qual é o ambiente em que eu devo participar? Então, vem o desejo de poder permanecer em um lugar, dançar, se divertir com os amigos, mas ao mesmo tempo, devido àquela experiência, eles querem uma novidade, viver o novo na vida deles, num ambiente sadio, amizades sadias. Essa experiência os move para irem à cristoteca. (Entrevista, 26/2/2010).

Outro aspecto imprescindível da cristoteca diz respeito aos encontros interpessoais. Também através deles se pode encontrar Deus. A dimensão humana da acolhida, da escuta, do diálogo, da amizade não pode faltar na cristoteca. Para isso, são disponibilizados vários recursos, como o atendimento e aconselhamento pessoal com os padres ou com um jovem da comunidade, espaço para a oração pessoal individual ou acompanhada e compartilhada por algum jovem missionário ou por um sacerdote. Além do amplo espaço livre ao lado do salão no qual funciona a lanchonete com mesas e cadeiras, onde os jovens podem brincar e conversar espontaneamente, enquanto “rola” a balada:

Alguns jovens vêm aqui não só pra dançar, mas pra conversar. Trabalhar com os jovens é um desafio, pois, se eles não gostarem, não voltam mais. Você pode falar que aqui tem tanta coisa boa, mas não voltam. Se ele volta é porque tem alguma coisa que ele gostou. Os jovens da Comunidade Shalom, da Toca, e também evangélicos vêm para a cristoteca. Aqui a gente toca também música e banda evangélica (Entrevista, 30/3/2010).

Durante a noite, enquanto acontece a cristoteca e os jovens se divertem alegremente, na pequena capela, contígua ao salão de festa, alguns jovens da Aliança de Misericórdia se revezam em oração diante do Santíssimo Sacramento, ali também os participantes da cristoteca podem ir rezar, se o desejarem.

Considerações finais

A música e a dança, desde os seus primórdios, sempre estiveram de alguma forma vinculadas à experiência religiosa do ser humano, no decorrer de sua história, nas diferentes épocas e culturas. Embora, com o desenvolvimento das civilizações, a música e a dança tenham adquirido outros significados e funções sociais, não perderam, entretanto, a sua “magia”, ou melhor, a sua capacidade de proporcionar ao ser humano experiências de transcendência e de comunhão com o sagrado.

A cristoteca, pensada e organizada nos moldes de uma discoteca convencional, com a participação de DJs, com muita vibração e agito, utilizando gêneros de musicais similares aos de outras danceterias, se apresenta como uma alternativa de lazer e diversão para os jovens. Contudo, os idealizadores e organizadores da cristoteca acrescentam a tudo isso um ingrediente a mais. E este é considerado o mais importante: atrair os jovens à cristoteca para proporcionar-lhes uma experiência pessoal de Deus.

A música, a dança, o encontro entre amigos, a tranquilidade que reina no ambiente, a busca dos jovens pela religião, o clima religioso promovido pela cristoteca, sintetizam, de maneira geral, aquilo que é considerado o mais importante para esse segmento juvenil frequentador das baladas católicas. Segundo depoimentos dos próprios jovens, nesse ambiente eles experimentam momentos de muita emoção, alegria, paz interior, felicidade, desejo de ser radical, diferente.

No atual contexto de violência, insegurança, fragmentação dos vínculos familiares e sociais, de falta de referenciais para a vida, um ambiente como a cristoteca, onde é possível encontrar, por parte dos organizadores do evento, pessoas disponíveis para acolher, dialogar, orientar e ajudar os jovens a solucionar os seus possíveis problemas e impasses do dia a dia, torna-se, de fato, para muitos deles, um ponto de apoio, um “refúgio seguro”. Ali eles encontram uma comunidade cujos laços estão baseados no afeto, na sensibilidade e na fé comum, ou seja, na experiência pessoal de Deus, na mensagem e na proposta de vida cristã. Mesmo que os ensinamentos e as mensagens religiosas que ali são transmitidas sejam consideradas rígidas e tradicionais quanto à doutrina e à moral, muitos jovens as acolhem como expressão de uma forma radical de viver.

As sociedades modernas contemporâneas não mais definem, em termos globais, “mapas” ou código de normas que sirvam de orientação para os indivíduos, nos vários âmbitos da vida. A sociedade delega ao próprio indivíduo a responsabilidade pelas suas decisões. E isso, não raro, gera inquietações, insegurança, angústia, especialmente nos jovens que vivem as instabilidades dessa fase transição para a idade adulta, de busca de inserção plena no mundo do trabalho, de possível mudança de estado civil, dentre outros tantos desafios que precisam enfrentar. Nesse contexto, uma instituição ou grupo que possibilite orientações precisas e bem definidas pode ser sentido como um espaço seguro e firme, onde o indivíduo pode se apoiar para definir os rumos de sua vida e as suas opções. Nessa perspectiva, os novos movimentos e as novas comunidades eclesiais, mesclando elementos novos e velhos, modernos e pré-modernos, têm conseguido, diferentemente de outros

segmentos eclesiais, atrair e congregar um contingente jovem significativo que aceita as suas mensagens e propostas e se dispõem a integrar as suas fileiras.

A cristoteca tem apenas nove anos de existência. Um período de tempo muito curto para que se possa chegar a alguma conclusão mais precisa sobre os rumos que tomará e qual a sua influência na vida daqueles que hoje a frequentam e a organizam. A cristoteca é um fenômeno em curso, está em um processo de contínua mudança e adaptação. Tudo é muito contingente, provisório. Pois assim também é a sociedade moderna contemporânea.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo. *A Igreja eletrônica; e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BORELLI, Silvia H. S; ROCHA, Rose de Melo; OLIVEIRA, Rita de Cássia Alves (Orgs.). *Jovens na cena metropolitana*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CANDÉ, Roland de. *História universal da música*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Vol. I.

COMBLIN, José. Nós e os outros – os pobres frente ao mundo globalizado. In SUESS, Paulo (Org.). *Os confins do mundo no meio de nós*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 113-133.

DAYRELL, Juarez. *A música entra em cena; o rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte/MG: Editora UFMG, 2005.

ESTEVES, Luiz Carlos Gil; ABRAMOVAY, Miriam. Juventude, juventudes: pelos outros e por elas mesmas. In: ABRAMOVAY, Miriam; ANDRADE, Eliane Ribeiro; ESTEVES, Luiz Carlos Gil. *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. 1. ed. Brasília: SECAD/UNESCO, 2009, p. 21-56.

FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. 9. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HERSCHMANN, Micael. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido; a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. 18/1, 1997, p. 31-47.

ORO, Pedro Ari. Modernas formas de crer. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes. Faz. 225, p. 39-56, março 1997.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. Reflexões sobre a dimensão social da música entre os jovens. *Comunicação & Educação*. São Paulo: ECA/USP/Paulinas. Ano XIV, n. 1, p. 15-22, jan./abr. 2009.

SINGER, Paulo. “A juventude como coorte: uma geração em tempos de crise social”. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Orgs.). *Retratos da juventude brasileira; análises de uma pesquisa nacional*. 1. reimp. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 27-36.

CD e DVD

CRISTOTECA. [Produção independente da Comunidade Aliança de Misericórdia]. São Paulo, 2009. 1 DVD (35 min.).

EMPODERAMENTO E TECNOLOGIAS POLÍTICAS DO SELF ENTRE JOVENS CARISMÁTICO-CATÓLICOS BRASILEIROS

*Emerson José Sena da Silveira**

Resumo

A partir de eventos lúdicos e festivos, a sociabilidade dos jovens carismáticos católicos será analisada a partir de duas categorias: empoderamento e tecnologias do self. Quais as transformações que a modernidade e “pós-modernidades” trouxeram ao campo católico, especificamente, ao horizonte de intersubjetividade e corporeidade dos jovens católico-carismáticos? Orientada por esta pergunta, a presente comunicação buscará em etnografias feitas em eventos lúdico-festivos na cidade de Juiz de Fora (MG) e estudo dos discursos contidos nas propagandas, sítios eletrônicos e outras publicidades do movimento carismático católico. A partir dessas ferramentas metodológicas, serão delineadas as complexas relações entre religião e cultura a partir da situação vivida pelos sujeitos em termos de uma “tecnologia política dos indivíduos”. Argumenta-se que a corporeidade e o self podem ser abordados desde uma perspectiva não dicotômica, em que novos espaços de interação entre religiosidade católica e a cultura contemporânea emergem tensas, mas mergulhadas em processos polifônicos e dialógicos.

Palavras-chaves: Empoderamento. Tecnologias políticas do self. Juventude. Movimento carismático católico.

Introdução

A partir de eventos lúdicos e festivos, a sociabilidade dos jovens carismáticos católicos será analisada a partir de duas categorias: empoderamento e tecnologias do self.

Quais as transformações que a modernidade e “pós-modernidades” trouxeram ao campo católico, especificamente, ao horizonte de intersubjetividade e corporeidade dos jovens católico-carismáticos? Orientada por esta pergunta, a presente comunicação buscará a resposta em etnografias feitas em dois eventos lúdico-festivos na cidade de Juiz de Fora (MG).

Tendo como base essa ferramenta metodológica, serão delineadas as complexas relações entre religião e cultura a partir da situação vivida pelos sujeitos. Ressaltando a ótica fenomenológica, argumenta-se que a corporeidade e o self podem ser abordados desde uma perspectiva não dicotômica, em que novos espaços de interação entre religiosidade católica e a cultura contemporânea emergem tensas, mas mergulhadas em processos polifônicos e dialógicos.

* Pós-Doutorado. Doutor em Ciência da Religião (UFJF). Professor no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: emerson.silveira@ufjf.edu.br

Assim, parte-se das concepções foucaultianas de tecnologia política do Eu, ou seja, modos de subjetivação que podem, ou não, estar atrelados a heteronomia ou a autonomia (FOUCAULT, 2004).

Argumenta-se que as vivências religiosas jovens situam-se entre a busca da autonomia, por meio das ironias, das inversões, da celebração festiva, da narrativa de si e dos corpos e a heteronomia, por meio da tradição, do controle de si e dos corpos e do exercício do poder pastoral. Há, no sentido foucaultiano, uma política do eu, uma tecnologia de construção da interioridade como estética da existência da qual decorre uma ética (FOUCAULT, 2004).

Nesse sentido, a festa e a vivência empoderam os jovens, todavia até certo ponto. Por um lado, oferecem recursos sócio-simbólicos que permitem aos jovens ressignificar a si e a sua trajetória, mas por outro lado, esbarram com as limitações institucionais concretas e as metanarrativas do poder pastoral católico.

O empoderamento pode ser definido como uma construção que liga forças e competências individuais, sistemas naturais de ajuda e comportamentos proativos com políticas e mudanças sociais. A definição de empoderamento é próxima da noção de autonomia, pois se refere à capacidade de os indivíduos e grupos poderem decidir sobre as questões que lhes dizem respeito, escolher, enfim entre cursos de ação alternativos em múltiplas esferas – política, econômica, cultural, psicológica, entre outras. Trata-se de um atributo, mas também de um processo pelo qual se aquire poder e liberdades negativas e positivas (PERKINS; ZIMMERMAN, 1995, p. 1).

O termo empoderamento começa a ser usado no início dos anos 1970 com a conotação política emancipatória (original inglês empowerment), tendo como seus emissores principais movimentos feministas e negros. A partir dessa origem, a palavra foi apreendida pelo discurso do desenvolvimento alternativo e seu uso foi disseminado, e fortalecido, devido a falência do modelo tradicional de desenvolvimento que, centrando-se no crescimento econômico, não obteve êxitos em áreas fundamentais como liberdades individuais e políticas, respeito ao meio ambiente, respeito aos direitos das minorias etc.

No entanto, o empoderamento tornou-se um “guarda-chuva conceitual”. São múltiplos os usos feitos por diferentes perspectivas intelectuais, políticas e de intervenção na realidade.

Por isso, empoderar pode ser pensado como um processo em que indivíduos, organizações e comunidades obtêm recursos (sociais, econômicos e simbólicos) que lhes permitam ter visibilidade, influência e capacidade de ação e decisão.

Mas aqui, interessa pensar o empoderar-se como um processo simbólico-religioso possibilitado pela participação em eventos festivos, em rituais e performances que ocorrem

nas festas. Dessa forma, as duas festas aqui retratadas são formas de conflito entre a autonomia e a heteronomia; entre forças centrípetas e centrífugas da constituição do eu.

Por isso, tomando como base as vivências religiosas dos católico-carismáticos, argumenta-se que as mesmas têm repercutido para além do *locus* social de origem, abrindo-se a constantes hibridismos de linguagem, como os espaços midiáticos (Internet, TV e rádio), principalmente os meios digitais, que fomentam a convergência midiática.

Esses mecanismos expandem-se especialmente entre os jovens e possibilitam àqueles ligados a práticas religiosas católico-carismáticas a formar grupos de fãs, grupos virtuais, *blogs* de jovens adeptos. Além de divulgarem, esses meios mantêm as bandas, as músicas, as festas e os eventos, promovendo ainda a venda de *souvenirs* e outros produtos.

Muitas bandas e grupos de jovens, adeptos efetivos ou “afetivos” do movimento carismático católico, navegam por essas redes, estabelecem contato entre si, divulgam festas, eventos, trabalhos, álbuns musicais, fotografias de ventos, mandam e recebem recados e, se são fãs de bandas católicas, leem e trocam ideias, contatos, *e-mails*, comentam desde detalhes das letras ao visual dos componentes das bandas.

Há uma ampla e complexa rede de trocas (superposição, justaposição e hibridação) que se relaciona de diversos modos com os territórios abertos pelos festivais de música católica nas cidades. Nas redes sociais, comentam, recomendam e divulgam-se bandas de músicas e festas, críticas, elogios, antes e após a realização dos festivais, criando um circuito de expansão e de produção da identidade jovem católico-carismática.

1 A Festa Happy Day

A festa Happy Day aconteceu no dia consagrado a Todos os Santos do ano de 2001. O A festa foi nomeada dessa forma por seus organizadores, jovens adeptos do movimento carismático católico. Tal nomeação pode ser vista como uma contraposição ao dia das bruxas de origem norte-americana, popularizado a partir da atuação das escolas de inglês entre a juventude de classe média brasileira.

Assim, na paróquia católica de um bairro periférico, populoso, de classe média baixa e popular, dezenas de jovens dançavam num salão decorado com figuras de santos ao som de músicas operadas por um “DJ carismático”. Organizada por um grupo de oração local, a festa contou com o apoio de um padre simpatizante renovação carismática católica.

Decorado em tons claros (amarelo, branco, creme), com figuras de santos, anjos, Maria e Jesus, principalmente, o lugar contrapunha-se aos tons escuros, às caveiras,

esqueletos, bruxas e vampiros do Halloween. A apresentação interior do ambiente lembrava o marketing moderno, podendo ser percebido, inclusive, nos trajes.

Cor, grafismo e plástica são fundamentais no estabelecimento da identidade de um determinado grupamento social. No caso religioso, a relação é demonstrada aplicando-se a análise estrutural à arte de um grupo indígena na costa noroeste dos EUA (LEVI-STRAUSS, 1981). Por isso, a festa intensifica a importância da experiência estética, acoplada à experiência religiosa, nas quais signos secularizados e profanos são metamorfoseados, sacralizando-se.

O uso estético alterna-se com o uso religioso (usos híbridos), instituindo uma gradação na qual o artificial torna-se naturalizado, e o natural transforma-se em artificial. Na festa Happy Day, acontece essa imbricação em virtude do significativo repertório de objetos, cores e fórmulas, legado do catolicismo (água benta, velas, escapulários, entre outros).

Em relação à disposição física da festa, ao fundo, havia um pequeno espaço e um aparelho de som para apresentação das músicas, algumas mesas e cadeiras. O centro do salão estava livre para dançar e circular. Havia uma receptividade que valorizava o contato corporal: efusivos abraços e cumprimentos, criando, propositadamente, um clima de descontração e espontaneidade.

A categoria mundo tem significativa importância para o discurso nativo dos carismáticos e pentecostais. Significa o espírito moderno e pós-moderno: consumo profano, liberdade sexual, individual e estética, emancipação da vontade pessoal, simbiose entre elementos das mais diversas origens (SANCHIS, 1992).

O ponto alto da festa foi a apresentação das músicas e a chegada dos carismáticos vestidos a caráter, despertando reações e comentários por onde passavam. Uma “santa Cecília”, indo para a festa, trajada de vestes finas e quase transparentes recebeu elogios de jovens.

Nessa festa, ao som das bandas musicais, o centro do salão assemelhava-se a uma onda de lençóis e tecidos pretos, cinzas, azuis, brancos, misturados com tiaras, rosários enrolados à cintura, lantejoulas das bijouterias, correntes, cordas, entre tantos outros acessórios, numa caracterização mais lúdica e teatral dos santos do que fidedigna. A música tem um sentido vivo para os carismáticos jovens. Transformada em pagode ao som do cavaquinho, a oração “Ave-Maria” foi ornada de vivas e glórias a Jesus, Maria e à Igreja.

A performance da tradição católica de devoção aos santos foi marcada pela chegada das santas e dos santos: “Luzias”, “Cecílias”, “Antônios”, “Miguéis”, “Marias”, “Josés”, “Bentos”, “Franciscos” e outros, provocando intensa circulação de sentido. Passes de samba,

ritmados em grupo, rodopios, salva de palmas, brincadeiras com as vestes entre os vestidos a caráter, operavam uma resignificação, bem diferente das tradicionais devoções, quando estas teatralizavam santos e figuras bíblicas nas procissões e autos de fé, portando aspectos diferenciados (música, máscaras, fantasias, etc.).

Na afirmação de um dos participantes, um jovem balconista de 20 anos, o sentido é outro: “A gente respeita as devoções antigas, rezar ajoelhado e tudo, mas tem que ter espaço para as novas formas, curto muito São Francisco, acho ele (sic.) demais, mas não dá para atrair os jovens do mundo com essa coisa de ladainha, de pasmaceira, de ficar parado sem se movimentar”.

Aproximando-se dos modos modernos e pós-modernos de corporeidade e tonalidade, a manifestação dos ritos, das vozes e das orações é rítmica, de forma que o ritmo é crucial: movimentar, cantar, dançar.

Assim, o consumo de objetos usados na confecção do ambiente e das vestes instaura um paradoxo no seio da estratégia religiosa dos jovens carismáticos: o dispêndio e a dilapidação instrumentalizados na reafirmação de uma identidade religiosa que, no discurso, afirma a contrastividade entre mundo e Deus.

Essa festa expressaria uma carnavalização do religioso tradicional, mais do que uma reinvenção da tradição, uma reapropriação performática do legado católico (BAKTHIN, 1996). A ambivalência atinge aqui seu ápice: para alguns, dançar vestindo-se de santo, é artificial; para os que a vivem, seria um modo de se expressar, uma nova forma de testemunhar a fé, diferente do carnaval, cuja fantasia é a inversão ou ironização do mundo religioso.

Ao som da canção chamada “Levanta-te”, cujo refrão diz “que fujam diante de ti teus inimigos / que sejam dispersos todos aqueles que aborrecem sua presença! / Sua presença reinará sobre todo império”, são nomeados os espíritos malignos: espírito de prostituição, de vício, de adultério, de xingamento, entre outros. O povo respondeu agitando as mãos, repetindo a expressão “Saia!”, a cada enumeração dos maus espíritos.

Não fosse a crença de que tudo aquilo que é legítimo, verdadeiro e sério, e não apenas um artifício destinado a mascarar a realidade, essa festa estaria mais próxima do espírito pós-moderno. Um jovem de dezoito anos, estudante, vestido de santo Antônio lembrou que: “Olha, não sou muito católico, não. Não rezo muito, não, mas quando vi o convite que fizeram ao grupo, que tava (sic) visitando pela primeira vez, essa ideia achei o máximo! Peguei o santo (Antônio) da minha mãe e criei uma roupa só pra mim. Achei uma curtição os católicos fazerem isso!”. Essa postura remete-nos à questão de como a festa é interpretada no

conjunto daqueles que a vivenciam. Num espaço aberto como esse, o sentido não é unívoco, já que, nesse lócus, desenham-se fluxos de sentido portadores de diferentes percepções, como a expressa acima.

A convergência é permitida pelo conjunto de performances que emergem dentro daquele tempo/espaço e que apontam para um mesmo horizonte heurístico (a Festa), com a intensa circulação de corpos, emoções e consumo.

Uma circularidade que coloca, simultaneamente, em oposição e complementaridade, a metáfora e a ontologia, o sério e o lúdico, num jogo que compõe a própria existência, gesto que se esgota em si, exterioridade reveladora de dramas.

A fronteira entre divertimento e dor torna-se ambígua. Isso fica claro no jovem “fantasiado” de São Francisco, termo este suspeito ou corrigido por alguém ligado à doxa católica, padre ou leigo.

Além da veste marrom e do cordão, o rapaz, membro do grupo organizador, fez uma tonsura, ou seja, tosou o cabelo em forma circular como faziam os franciscanos. O corpo metamorfoseia-se em palco da fé, um teatro de emoções no qual a reta doutrina inscreve-se, ontologicamente, pelo sacrifício e pela metáfora.

A transgressão deixa a literalidade para imergir na metáfora, na metonímia, na hipérbole presentes na fala, nos gestos, nas vestimentas, na decoração, no estilo e na expressão oral dos adeptos, no espaço físico, nas orações e nos objetos. Isso não exclui, entretanto, a presença do risco, sempre à espreita, rondando os olhares, os corpos e pronto a enviá-los ao excesso, a dilapidação, a volúpia.

O consumo e o artifício do contraste desenham um território dentro do qual os afetos podem ser usufruídos. Na circulação explosões eufóricas, nas músicas e nas danças, o vínculo social é reafirmado, a tradição ressignificada e as ameaças à identidade do grupo exorcizadas.

2 As Cristotecas católicos-carismáticas

A intensificação das formas híbridas entre religião e cultura leva a ampliação da oferta de eventos: festas, shows, encontros dos mais variados tipos e tamanhos, promovidos por grupos de oração, dioceses e comunidades carismáticas. Atualmente a dimensão desse mercado é imensa, basta lembrar que durante o carnaval, mais de 600 cidades de grande e médio porte no Brasil realizam eventos católico-carismáticos de massa, reunindo milhares de pessoas, bandas, músicas, enfim, consumo.

Contudo, as Cristotecas começaram a acontecer na década de 2000 organizadas pela comunidade carismática Aliança de Misericórdia, sediada na cidade de São Paulo e coordenada por dois padres de origem italiana. Sua missão e vocação, segundo seus organizadores é atender a juventude, em especial os drogados e portadores de AIDS. Elas logo começaram a fazer muito sucesso pelo Brasil e têm sido realizados tanto em cidades do interior, quanto em grandes cidades.

A ampliação da demanda por bandas e músicas católicas aumentou enormemente, pois muitas dessas Cristotecas, e dos grandes eventos de massa para jovens, são animadas por bandas “famosas” no circuito católico-carismático. Esses eventos animados por bandas arrastam multidões de jovens e acontecem em grandes capitais e cidades do Brasil. Isso gera novas formas de consumo religioso e novos fluxos de identidade entre a juventude carismático-católica.

A Cristoteca pesquisada aconteceu em 2008, na cidade de Juiz de Fora. Reuniu mais de 50 jovens, entre membros do grupo de oração e pessoas que compraram o convite para estar na festa. Um DJ católico, Anjo Guerreiro, atrás de uma mesa de som, comandava a pista, improvisada, sobre a qual piscava um pequeno globo.

Na verdade, Anjo Guerreiro, é o codinome de um jovem de 26 anos, que se converteu num grupo de oração e que se “apaixonou”, segundo ele, pelas bandas e músicas carismáticas, como Rosa de Saron, Beatrix, The Flandres e outras.

A Cristoteca aqui analisada aqui começou depois das 22 horas, no horário das outras atrações do mundo. Os organizadores deram as boas-vindas, oraram consagrando ao sangue de Jesus o local, a aparelhagem de som, o DJ, as pessoas que iriam participar da festa, a rua e o retorno dessas pessoas às casas. O DJ dava breves explicações sobre as bandas e as músicas. A partir da meia-noite, o local ficou cheio e dançava-se o tempo todo.

Às vezes, formavam-se no salão grupos de jovens que ensaiavam passos ritmados, de forma que um desses grupos, com cinco mulheres, destacou-se: usavam pulseiras de santos, anéis com o nome de Jesus e camisas estampadas com figuras de santos ou de programas da Canção Nova, como o PHN (Por Hoje Não Vou Mais Pecar). Elas movimentavam as pernas e os pés de forma sincronizada, balançando a cintura de um lado para o outro.

Destacavam-se as camisas usadas pelos jovens, com as mais variadas cores – do azul ao vermelho rubro – e com os mais variados dizeres. A de uma jovem de 15 anos: “Castidade. Eu posso, Deus quer”; a de um jovem de 19 anos, estudante: “Jesus injetou vida nova em minha veia”; além de outros dizeres, como “Jesus no comando da minha vida”.

Com uma inusitada frase na camisa, “Agora sou casta, e daí, vai encarar?”, uma jovem mulher de 23 anos, segundo grau incompleto, noiva durante três anos, testemunhou publicamente que sofreu agressão do ex-noivo: “Botei ele pra correr, pois essa história de sofrer por amor, não tá com nada. Jesus amou e valorizou muito as mulheres. Madalena foi a primeira a ver Jesus na ressurreição”. Hoje está solteira e trabalha como empregada doméstica.

Relatou ao autor sua história, que não faz questão de esconder, mas de exhibir:

Jesus me tirou das trevas. Eu era muito doída! Aprontava todas, ficava com homem casado, beijava na boca mesmo, ia para as baladas com minhas amigas. Fiquei até com uma. Mas, me sentia muito infeliz e vazia. Fiquei muito mal, mesmo. Deprimida, queria morrer. Minhas amigas do mundo davam a pior receita, que era procurar esse comportamento louco. Mas, precisava parar, senão me acabava. Aí conheci Jesus nesse grupo, numa palestra que fui convocada por minha prima que já conhecia o grupo. Chorei muito, e Jesus tocou meu coração. Mas quando voltei para casa, as minhas amigas e vizinhas me encarnavam, me chamavam de beata, de tudo. Eu ficava injuriada, mas quanto mais ficava, mais elas pegavam no pé. Até que eles estavam vendendo aqui no grupo umas camisas, e essa foi perfeita! Foi só eu botar para elas pararem de falar.

É a exterioridade da festa que permite a bricolagem entre elementos tão distintos, entre tradição e pós-modernidade, fazendo com que a superfície, a convenção e o artifício constituam o espaço/tempo da atividade festiva.

Para um olhar externo, há incorporação de mecanismos hipermodernos, uma imitação do marketing e das estratégias de mercado. Contudo, para um olhar interno, essa reapropriação não é artificial ou mimética, mas natural.

Embora, discursivamente, demonizem o mundo, o consumo, as mídias e suas manifestações (músicas, moda, dança etc.), os jovens católico-carismáticos, em sua performance, reapropriam e ressignificam estilos e gestos provindos desses outros domínios da cultura, como esta jovem de 18 anos, estudante da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora:

Aqui a gente se sente muito bem. Quando a música toca, fico inebriada, quando vejo essa gente louvando a Deus, com passinhos, com gestos ritmados, fico como se tivesse tomado muitas bebidas (risos). É uma overdose de Jesus, do Espírito Santo. Olha que á a quinta vez que venho e trago amigas para cá. Vendo ingressos do grupo e desembarcamos em massa aqui (risos).

Na medida em que está cheia do Espírito Santo, a dança é divina: os corpos executam gestos que falam de Deus. Objetos (camisas, bonés, anéis) e símbolos (cruz, imagens da Virgem Maria e dos santos) são repostos em um novo circuito de significado.

Por isso, na festa como perspectivação do devir católico-carismático, o consumo é um mecanismo chave. Consomem-se músicas, bandas, eventos, terços dos mais variados tamanhos e formas, camisas, chaveiros, cartões, livros, anéis com dizeres bíblicos, cordões, escapulários, pequenos objetos como pulseiras de madeira adornadas com pequenas fotos de santos(as), anéis com o nome de Jesus e camisas dos mais variados temas e figuras. Esse fluxo consumerista alimenta certa reflexividade e os processos de identificação (CAMPBELL, 2001).

Conclusão

Toda a ambientação construída pelos carismáticos insere nesse espaço/tempo recortes por ritmos de linguagem musical (romântica, rock, sertaneja), de discursos exteriores ao circuito da lógica utilitária e instrumental.

Os carismáticos mantêm uma relação ambígua frente a essas esferas cotidianas. Por um lado ‘demonizam’, por outro reapropriam-se as estratégias e as ‘depura’ porque usadas, segundo eles, para ‘evangelizar’, expressões invocadas quando se tornam conscientes da artificialidade das fronteiras que separam o profano do sagrado. Isso os faz construir ritos e discursos que possuem dois pólos distintos: o primeiro, interno, voltado ao contexto ao qual pertencem, e outro externo, englobando os não adeptos de modo geral.

Por serem estratégias de fronteira, oscilando entre o metafórico e o ontológico, os carismáticos oscilam entre a grande narrativa do catolicismo e as formas de inserção da mesma na vida individual. Porém, o critério será agora o de experimentar a tradição, que necessitará de uma força performática para convencer.

Existe, uma interessante ambivalência do artifício usado para responder aos questionamentos dos sujeitos internos e externos. Quando o primeiro grupo questiona, eles respondem afirmando que operam uma diferenciação entre as técnicas profanas e seu conteúdo de “pecado”, ou seja, não rejeitam a forma de vestir, os objetos simplesmente, mas realizam uma “antropofagia” às avessas. Quando questionados pelo segundo grupo, defende-se o artifício não como artifício, mas como “natural”, construindo a plausibilidade dos “mitos” internos.

A diferença no pólo interno é construída pela contrastividade entre termos: mal/bem, santo/pecador, trevas/luz, alegria/tristeza, sexo/castidade, luxúria/comedimento, afirmadas durante o todo tempo do vento, nas letras da música. No pólo externo, o artificial é tornado natural, ou seja, as fronteiras entre os contrastes citados acima são deslocados para outro front.

A contrastividade encenada torna-se uma norma no sentido de impor uma exigência em relação a um fenômeno/evento cuja variedade, diversidade e ambigüidade ameaçam os sistemas classificatórios de um grupo. Assim, as fronteiras do evento precisam ser reafirmadas enquanto uma artificialidade, a partir de seu efeito de “verdade”, ou seja, produzindo sentimentos religiosos por meio de objetos antes profanos.

A permuta de sentido é uma operação ritual estratégica para o espaço-fluxo do qual a identidade católica se alimenta, permitindo a incorporação de reflexividade pragmática, sem perder as linhas da doxa. Daí o artifício, referindo-se ao fato de que, a fronteira entre objeto religioso e objeto profano é tênue e simbólica. Nesse sentido, essa contrastividade seria um artifício usado para ‘exorcizar’ a ambigüidade e afirmar a expansão do ‘território’ sagrado.

O consumo de objetos usados na confecção do ambiente e das vestes, instaura um paradoxo no seio da estratégia religiosa, o dispêndio, a dilapidação instrumentalizados na reafirmação de uma identidade religiosa que, no discurso afirma a contrastividade entre mundo/Deus. Do paradoxo brota a tensão específica da festa. A qualquer momento a “tentação”, o elemento “demoníaco” pode entrar, ou seja, o namoro recatado pode descambar em sensualidade; a euforia em desregramento.

A heterodoxia, o perigo, o pecado é instaurado, simultaneamente, junto à ortodoxia, ao reto comportamento, a santidade. Por serem conscientes do risco, os próprios jovens jogam com esse risco, alguns mais, outro menos, e os “organizadores” tentam regular a arbitrariedade dos corpos e das vontades que a qualquer momento podem introduzir o perigo.

O pecado, nesse sentido, será a linha imaginária, traçada por esses grupos religiosos no discurso de crítica ao “mundo”. Nesse discurso, metáforas e metonímias são acionadas a todo o momento, especialmente quando da execução de pequenas dramatizações.

Há a convergência do conjunto de performances que emergem dentro desse tempo/espaço da Cristoteca e que aponta para um mesmo horizonte heurístico (a festa) pela intensa circulação de corpos, emoções e consumo. Uma circularidade que coloca, simultaneamente, em oposição/complementaridade, a metáfora e a ontologia, o sério e o lúdico, num jogo, que compõem a própria existência (MAFFESOLI, 2001). O corpo e a subjetividade metamorfoseiam-se em palco da fé, um ‘teatro’ de emoções no qual, a ‘reta doutrina’ inscreve-se ontologicamente, pelo sacrifício e pela metáfora.

Para Duvignaud (1982), no fluxo da festa, o espaço é abolido, as fronteiras, se tornam tênues ou se tornam performáticas. Dessa forma, a Cristoteca é uma festa no “fio da navalha”, um espaço tenso, entre as possibilidades de ressignificar e autonomizar, e as linhas demarcatórias da doxa e do dogma, que impõe limites ao sentir e ao viver autônomos.

Conclusão

Durante as festas, quando os corpos dançam e as bocas cantam como se fossem uma “neoralidade catártica”, restitui-se o sujeito em sua própria história, (re)arrumando os sentimentos em um novo quadro, ainda que este seja efêmero e provisório, no qual as pinceladas sejam motivadas pelo prazer ou pela dor trazidos pelas experiências vividas e revividas durante o ritual.

A ação ritual pode ser vista como “performativa” em diversos sentidos, entre eles quando “dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional” e quando os participantes experimentam intensamente uma performance multimidiática de comunicação (TAMBIAH, 1985). Nesse sentido, o deslocamento e a participação nas festas podem ser vistos como integrantes de uma mesma ação ritual empreendida pelos grupos de jovens em busca de sua autoconstrução reflexiva e simbólica.

A organização do pastorado no cristianismo produziu um “dispositivo de poder” que estabeleceu uma “tecnologia política dos indivíduos”. As procissões, os fluxos das gentes, dos imaginários e dos corpos, outrora organizados em torno da Igreja, dos templos, dos mosteiros, dos cruzeiros e ermidas, das capelas e sinais agonísticos da fé católica, hoje estão dispersos, embaralhados, mudos no ambiente urbano contemporâneo. Esse ambiente é plural, cheio de vielas, passagens, avenidas e ruas comerciais, terminais de transporte de massa, cancelas, templos das mais diversas denominações religiosas, pontos turísticos, prédios abandonados, profusão de placas comerciais, ambulantes, camelôs, carros e fumaça aos borbotões.

Os espaços em que o catolicismo carismático se enreda na configuração pós-moderna das atuais paisagens sociais demandam estratégias de *marketing*, reflexividade e performance. Eles se fortalecem e, por sua vez, amplia a penetração e os híbridos que constituem esses mesmos espaços-fluxos, articulando em labirínticas teias, a festa, a cidade recortada pela intervenção subjetiva do grupo e suas crenças e corpos em trânsito.

Se o *locus* do encontro com o sagrado que reaviva a fé é o encontro pessoal com Jesus, esse encontro, para ser legítimo (segundo a concepção dos carismáticos), precisa ceder lugar à emotividade, ao afeto. Daí a espontaneidade, no tocante à participação (cantos, danças, orações coletivas “espontâneas”, entre outras práticas) e da deambulação, que se pauta pela festa como um ritual de reencontro consigo mesmo e com suas opções, vistas como vontade de Deus.

Assim, tais eventos festivos permitem empreender leitura inovadora da identidade carismática. Nessa identidade, os artifícios e estratégias, mais ou menos voluntárias, de

poder/construção identitária auto-reflexiva são prestigiados. Dessa forma, só é possível entender a festa longe de um olhar redutor ou de uma racionalidade que deslegitima seu conteúdo fenomenológico e simbólico.

O catolicismo carismático vivido por esses jovens produz uma individualidade construída na tensão entre a fidelidade à tradição e a fidelidade aos próprios sentimentos e escolhas, perfiladas durante a trajetória de vida em meio ao labirinto citadino. Entre uma vida acelerada por um circuito ambíguo e reflexivo de identidades grupais e individuais, os jovens carismáticos, a partir do consumo imaginativo, buscam harmonizar o hedonismo da deambulação entre festivais e espaços, digitais e urbanos, de sociabilidade católica com a mitologia da grande narrativa cristã.

Porém, entre a festa e os corpos dos jovens, será possível reerguer das ruínas o poder pastoral católico, cuja base se organiza em três aspectos: a salvação como possibilidade universal, a salvação como obrigação de todos e a salvação como aceitação da autoridade? (FOUCAULT, 2004). Ou será o o consumo estético dos eventos, bandas e músicas apenas uma *performance* católica condenada a simular um paraíso perdido?

REFERÊNCIAS

- BAKTHIN, Mikail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1996.
- CAMPBELL, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente: por uma sociologia da vida cotidiana*. Natal: Argos, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- PERKINS, D. D.; ZIMMERMAN, M. A. Empowerment meets narrative: listening to stories and creating settings. *American Journal of Community Psychology*. Oct. v. 23. n. 5. p.569-79, 1995.

SANCHIS, Pierre. Modernidade e pós-Modernidade. *Análise e Conjuntura*, v. 7, n. 2/3, maio/dez., Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1992.

TAMBIAH, Stanley. Form and meaning of magical acts. *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press, p. 60-86, 1985.

GT 16: LINGUAGEM E RELIGIÃO: PERSPECTIVAS BAKHTINIANAS

Coordenadores

Prof. Dr. Paulo Fernando Dalla-Déa – UFSCar, SP

Prof^a. Dra. Ivenise T. Gonzaga Santinon – PUC Campinas, SP

Prof. Dr. Ângelo Cardita – Université de Laval, Québec, Canadá

Ementa

Para além das questões ligadas à linguagem e à análise linguística - já com algum impacto na teologia e exegese bíblicas -, as perspectivas e os conceitos bakhtinianos abrem caminhos para o entendimento crítico das questões e problemas ligados à atual situação religiosa, pois o que Bakhtin propõe é que nos ponhamos à escuta, na disposição para a ação e o diálogo, das vozes dos outros que constituem as várias identidades, desenvolvendo, ao mesmo tempo, olhares oblíquos capazes de observar os fenômenos populares que escapam às identidades institucionais e políticas oficiais. Como tal, o principal objetivo do GT é promover o debate e a reflexão sobre a dimensão religiosa do pensamento e obra de Bakhtin e do círculo bakhtiniano, com a finalidade de desenvolver uma teoria sobre a situação religiosa hodierna em diálogo com as ciências da linguagem e outras correntes filosóficas com preocupações em comum com o pensador russo. Assim, o GT integrará comunicações que correspondam aos seguintes temas: 1) Dimensões religiosas do pensamento e obra de Bakhtin (e do círculo bakhtiniano): - sua importância para a compreensão da religião hoje; - pontos de contato e temas comuns a outros autores e correntes filosóficas (escola de Frankfurt, filosofia judaica do séc. XX, pós-modernismo e outros); 2) Discussões epistemológicas inspiradas em Bakhtin: - sobre as teorias da religião; - sobre a dimensão linguística da religião e a dimensão religiosa da linguagem; 3) Análises de textos bíblicos e/ou religiosos com o método bakhtiniano.

DESAFIOS TEOLÓGICOS DA “FILOSOFIA DO ATO”, DE MIKAHAIL BAKHTIN

*Ângelo Cardita**

Resumo

Neste estudo, releemos a “filosofia do ato” de M. Bakhtin de forma a determinar os desafios teológicos aí presentes, muito concretamente no que respeita à natureza do saber teológico, ao caráter responsável da moralidade cristã e à referência cristológica das mediações simbólicas cristãs.

Palavras-chave: Bakhtin, Cristologia, Teologia

Porque haveria o mundo de perder a sua fisionomia apenas se as leis naturais não a alcançarem? Porque não haveria o mundo de perder também a sua configuração se a revelação estiver dele ausente? A Revelação caracteriza o mundo tanto quanto as leis naturais.

(M. M. Bakhtin¹)

Introdução

O texto de Mikhail Bakhtin, hoje conhecido como “filosofia do ato”², não passa de um esboço de um projeto filosófico de uma “arquitetônica do mundo real” que nunca veio a ser completado³. Na prática, temos apenas uma espécie de introdução geral e alguns apontamentos daquela que seria a primeira de quatro partes⁴. A quarta e última parte seria dedicada à ética da religião, expressão que se deve entender não só tendo em conta a tese da filosofia do ato bakhtiniana – isto é, que o ato responsável unifica e plenifica o sentido (teoria, cultura), o sentimento (estética) e o compromisso (ética) na medida da participação sem álbis

*Ângelo Cardita é doutor em teologia sistemática e é professor de teologia na Faculdade de teologia e de ciências da religião da Universidade Laval, Québec, Canadá.

¹ «M. M. Bakhtin’s Lectures and Comments of 1924-1925 from the Notebooks of L. V. Pumpiansky» [introdução, edição e anotações de N. I. NIKOLAEV], in S. M. FELCH – P. CONTINO (ed.), *Bakhtin and Religion. A Feeling for Faith*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2001, 193-237, aqui 219 (Objecções de Bakhtin a Pumpiansky).

² Neste estudo, recorro à tradução brasileira: M. M. BAKHTIN, *Para uma filosofia do ato responsável*, Pedro & João, São Carlos 2010.

³ Sobre a filosofia do ato bakhtiniana, cf. A. SOBRAL, «Ato/atividade e evento», in B. Brait (ed.), *Bakhtin. Conceitos-chave, Contexto*, São Paulo 2005, 11-36. M. AMORIM, «Ato versus objetivação e outras oposições fundamentais no pensamento bakhtiniano», in C. A. FARACO – C. TEZZA – G. CASTRO (ed.), *Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin*, Vozes, Petrópolis 2006, 17-24. M. AMORIM, «Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto”», in B. Brait (ed.), *Bakhtin. Dialogismo e polifonia*, Contexto, São Paulo 2009, 17-43.

⁴ «A primeira parte do nosso estudo será dedicada precisamente à análise dos momentos fundamentais da arquitetura do mundo real, não enquanto pensado mas enquanto vivido. A parte seguinte será dedicada à atividade [de] estética como ação, não a partir do interior do seu produto, mas do ponto de vista do autor enquanto participante <?> responsável, e à ética da criação artística. A terceira parte será dedicada à ética da política, e a última à ética da religião» (BAKHTIN, *Para uma filosofia do ato responsável*, 115).

do sujeito (“eu-para-mim”, “eu-para-o-outro”, “outro-para-mim”) – mas também o reconhecimento de que a enunciação de tal ato responsável na relação “eu-outro” se encontra já na moralidade cristã⁵. Bakhtin nunca escreveu a sua ética religiosa, mas isto não significa que não tenha deixado algumas pistas cujo desenvolvimento nos possa proporcionar o sentido e a pertinência de tal projeto⁶.

Muito concretamente, na parte correspondente à introdução geral da sua filosofia do ato, Bakhtin insere um pequeno texto – tão enigmático quanto promissor – sobre Cristo e o seu significado para o mundo. A presença deste texto cristológico levanta não poucas questões: qual a sua importância – se é que a tem – para a tese geral sobre o ato responsável? Será que Bakhtin viu em Cristo precisamente o exemplo ou mesmo o modelo de uma existência sem álibis? Mais radicalmente, haverá uma relação entre o evento de Cristo e o existir no mundo da vida, tal como concebido por Bakhtin? E ainda: qual a relação entre a nossa participação no evento de Cristo e o nosso ato responsável?

Para alguns leitores de Bakhtin, estas questões não são pertinentes. Parece ser hipoteticamente possível ler o projeto filosófico do autor russo desvalorizando não só as suas breves referências à figura de Cristo, como a eventual aplicação de um olhar bakhtiniano às dimensões religiosas do mundo da vida. Contudo, não só uma tal opção deve ser tomada responsabilmente, sem álibis, como a própria erradicação da religião e da fé do mundo da vida deverá ser justificada em relação à unidade do existir que determina a integridade do próprio mundo da vida. Ainda que Bakhtin não se tivesse referido ao evento de Cristo, a natureza do seu pensamento ético-prático obrigaria a estender o projeto até aos fenómenos religiosos como parte da nossa experiência do existir em relação com a teoria, o sentimento e a ação responsáveis no mundo. Portanto, em linha de princípio, as referências cristológicas no contexto da filosofia do ato devem ser entendidas como resposta-responsável de Bakhtin à complexidade e unidade do existir, isto é, do primado do ato sobre todo o conhecimento teórico, todo o sentimento estético e toda a ação moral. Se ser bakhtiniano é, antes de mais, assumir uma posição de “responsabilidade” e de “diálogo” perante o concreto da realidade, não se pode desvalorizar o fato de o próprio Bakhtin se ter referido ao evento de Cristo na sua

⁵ Cf. BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 144. Bakhtin considera, muito concretamente, que «é este, de fato, o sentido de toda a moralidade cristã, e é o ponto de partida também da moral altruísta». Esta é mesmo a última afirmação do texto disponível, sugerindo a possibilidade de uma releitura teológica do esboço bakhtiniano de filosofia do ato.

⁶ «Compreender a forma do mundo no qual a oração, o ritual, a esperança... ganham validade – esta é a tarefa da filosofia da religião» («M. M. Bakhtin’s Lectures and Comments of 1924-1925», 207 [The Problem of Grounded Peace]).

filosofia do ato e ainda o fato de a fé religiosa oferecer formas específicas de realização da responsabilidade e da “dialogicidade” humana no mundo.

Neste estudo, centro-me na filosofia do ato, muito concretamente na referência cristológica que surge no seu interior, de forma a determinar os desafios teológicos daí decorrentes. Isto implica, em larga medida, uma recriação imaginativa da ética religiosa que Bakhtin nunca escreveu, na busca de uma forma de pensar⁷ e num diálogo responsável entre a teologia e a filosofia (ao nível do mundo da cultura), entre a mística e a liturgia e a estética (ao nível do sentimento), e entre o “mandamento novo” e a ação moral (ao nível da ética), dando a primazia ao mundo da vida, isto é, a uma existência responsável desde o interior do próprio ato, e implica ainda, mais profundamente, a nossa própria participação responsável no evento da abnegada responsabilidade de Cristo. Assim sendo, o desafio teológico da filosofia do ato ultrapassa em muito as leituras teológicas sectoriais que se possam fazer deste texto bakhtiniano, para passar a consistir no apelo do reconhecimento do primado englobante da fé-ato sobre todo o *intellectus fidei* e da necessidade da sua contextualização no concreto da existência.

1 O primado do ato no mundo da vida

O projeto filosófico de Bakhtin pode resumir-se na afirmação do primado do existir ou do ato concreto sobre toda a representação – mental, artística ou social – do mesmo. O equívoco da modernidade consistiu no esquecimento deste aspecto fundamental, na subordinação da realidade concreta – do mundo e dos sujeitos – às representações. O “mundo da cultura” vive separado do “mundo da vida”, quando efetivamente este engloba o primeiro. Os conteúdos-sentido da ciência, da história e da estética vivem separados da realidade histórica do seu existir. A filosofia do ato almeja, por isso, reconstruir o acesso ao evento – singular e decisivo – do existir na sua unidade.

Para compreender melhor os motivos que levaram Bakhtin a optar pela razão prática, em relativo detrimento da razão pura e do sentimento estético, podemos começar pelas suas críticas à gnoseologia kantiana, por um lado, e à estética vital bergsoniana, pelo outro.

⁷ «Em meus estudos dos textos do Círculo [bakhtiniano] procuro extrair uma forma de pensar e assumo que, acompanhando a teoria tal como a compreendi, nenhum leitor comparece aos textos desnudado de suas contrapalavras de modo que participam da compreensão construída tanto aquele que lê quanto aquele que escreveu, com predominância do primeiro porque no diálogo travado na leitura o autor se faz falante e se faz mudo nas muitas palavras cujos fios de significação reconhecidos são reorientados segundo diferentes direções impostas pelas contrapalavras da leitura» (J. W. GERALDI, «Sobre a questão do sujeito», in ID., Ancoragens. Estudos bakhtinianos, Pedro & João, São Carlos 2010, 133-146, aqui 133).

A descoberta de um elemento transcendente *a priori* em nossa consciência não criou uma saída desde o interior do conhecimento, isto é, desde seu aspecto de conteúdo-sentido, em direção ao efetivo ato cognitivo histórico-individual; não superou a sua separação e mútua impenetrabilidade, e para essa atividade transcendente foi preciso inventar um sujeito puramente teórico, historicamente inexistente, uma consciência em geral, uma consciência científica, um sujeito gnosiológico⁸.

Bakhtin reage à dicotomia que separa a consciência da existência e à sua fundamentação num sujeito desincarnado. Numa palavra, Bakhtin reage à modernidade. A sua proposta incidirá, portanto, no aspeto que permite integrar consciência e existência a partir de um sujeito concreto, ou seja, o ato responsável. Desconfiando igualmente do sentimento estético, Bakhtin não recai nas visões românticas, na sua reação ao iluminismo. Podemos comprová-lo através da sua crítica à estetização da vida em Bergson.

Mas também o produto da contemplação estética é abstraído do ato efetivo da contemplação e não é essencialmente necessário a ele: então, também para a contemplação estética resta inapreensível o existir-evento único em sua singularidade. O mundo da visão estética, que se obtém fazendo abstração do sujeito real desta visão, não é o mundo real no qual eu vivo, ainda que seu lado contedutístico pertença a um sujeito vivo. Mas entre o sujeito e a sua vida, objeto da visão estética, e o sujeito portador do ato de tal visão, há a mesma incomunicabilidade de princípio que no conhecimento teórico⁹.

O conteúdo do sentimento estético corresponde a uma experiência do mundo da vida. O problema reside, no entanto, na separação deste conteúdo em relação ao ato da sua apreensão contemplativa. Neste sentido, o sentimento estético reproduz as mesmas dicotomias que a razão pura.

Bakhtin procura, pois, a plenitude do ato, a singularidade do evento, a novidade da existência como o lugar de todo o conhecimento teórico, de todo o sentimento estético e de toda a ação moral. Apesar do recurso à terminologia da razão prática, a filosofia do ato não se restringe à filosofia moral como um setor separado da atividade do sujeito (ao lado do conhecimento e do sentimento). O ato responsável é ato-pensamento, ato-sentimento e ato-ação. Tendo o seu centro no sujeito vivo, concreto e histórico, o ato engloba razão, emoção e responsabilidade. Em vez de um conhecimento especializado, o ato responsável promove um

⁸ BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 48. Bakhtin retoma a crítica a Kant em relação ao imperativo categórico (cf. *Ib.*, 74-79).

⁹ BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 60.

*conhecimento participativo*¹⁰ orientado para a realidade concreta. «Somente do interior do ato real, singular – único na sua responsabilidade – é possível uma aproximação também singular e única ao existir na sua realidade concreta; somente em relação a isso pode orientar-se uma filosofia primeira»¹¹.

O fundamento do conhecimento, ou melhor, da relação com o mundo, não se encontra, portanto, na interioridade do sujeito, mas na exterioridade do ato na sua singularidade¹², sem que isso represente a exclusão do sujeito, presente através da sua responsabilidade. Por isso, o sujeito é chamado à ação sem desculpas, a um existir sem álibis¹³, mas, acima de tudo, ele deve entrar em *relação com o outro* para se reencontrar a si mesmo¹⁴. Mesmo na abnegação, o sujeito responsável está ativamente implicado.

2 Cristo e o mundo dos eventos

É precisamente a propósito da abnegação que Bakhtin se refere a Cristo, no esboço de introdução da sua filosofia do ato.

Uma empatia, o ser possuído, a perda de si, não têm nada em comum com a ação-ato *responsável* do renunciar a si mesmo ou da abnegação: na abnegação eu sou maximamente ativo e realizo completamente a singularidade do meu lugar no existir. O mundo no qual eu, do meu lugar, no qual sou insubstituível, renuncio de maneira responsável a mim mesmo não se torna um mundo no qual eu não estou, um mundo indiferente, no que diz respeito ao seu sentido, à minha existência: a abnegação é uma realização que abraça o existir-evento. Um grande símbolo de ativa abnegação, Cristo que nos deixou, sofrendo na eucaristia, na doação de seu corpo e do seu sangue, uma morte permanente, permanece vivo e ativo no mundo dos eventos, mesmo quando deixou o mundo; é próprio de sua não-existência no mundo que nós vivamos reforçados em comunhão com ele. O mundo que Cristo deixou não poderá mais ser o mesmo, como se ele nunca tivesse existido: é, fundamentalmente, um outro mundo¹⁵.

Bakhtin pretende explicar o carácter ativo da empatia no sentimento estético. A empatia não é, portanto, uma passividade pura e total, mas algo que se vive ativa e

¹⁰ «A singularidade única não pode ser pensada, mas somente vivida de modo participativo» (BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 58, cf. ainda 82, 84, 96, 102-104).

¹¹ BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 79.

¹² Por isso, Bakhtin refere-se ao seu projeto também como uma “fenomenologia do mundo do ato” e uma “arquitetônica do mundo real”. Cf. BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 84 e 123.

¹³ Cf. BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 96.

¹⁴ Cf. infra, nota 21.

¹⁵ BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 63-64.

conscientemente. Por isso, ainda, a empatia cria algo de novo, no encontro entre o sujeito e o objeto, influenciando no carácter essencial da existência do mundo. A empatia pura é impossível, pois decretaria o fim da existência do sujeito na sua singularidade. É então que Bakhtin se refere ao supracitado exemplo de Cristo.

A afirmação final sobre a transformação do mundo corresponde ao que Bakhtin já tinha afirmado sobre a empatia, mas serve para reafirmar o imperativo da unidade singular do evento, revelando também a incapacidade da sua determinação por meio de categorias teóricas, históricas ou estéticas. A globalidade do evento inclui o fato histórico, o seu sentido (teórico e intuitivo) e a nossa «participação respondente» no mesmo. Em princípio, a afirmação aplica-se tanto ao caso específico de Cristo como a qualquer ato de existir no mundo dos eventos. A partir daqui, o texto fala do evento do existir sem se referir a Cristo, *mas a argumentação decorre do exemplo da abnegação de Cristo*¹⁶. Se considerarmos que Bakhtin pretendia escrever uma quarta e última parte sobre a ética religiosa, é plausível que esta referência preparasse um inteiro capítulo sobre Cristo como modelo religioso de abnegação ativa. Eis um primeiro desafio teológico, lançado diretamente ao coração da teologia cristã, a cristologia, para que mostre como, em Cristo, «a abnegação é uma realização que abraça o existir-evento».

Para além da consideração de Cristo como exemplo de abnegação, Bakhtin faz outras afirmações que merecem reflexão e desenvolvimento. É interessante, desde logo, que a abnegação de Cristo seja colocada em relação com a representação do seu sofrimento na eucaristia, quer dizer, com a doação “simbólica” do seu corpo e do seu sangue, mais que (como se poderia esperar) com a sua doação “existencial” na cruz. Esta encontra-se certamente pressuposta, mas Bakhtin pensa, mais radicalmente, na nossa relação – pessoal e responsável – com o Cristo: «é próprio de sua não-existência no mundo que nós vivamos reforçados em comunhão com ele». É o ponto de vista do sujeito responsável, que assume uma posição em relação ao evento-existir de Cristo nos seus efeitos sobre o mundo, que interessa a Bakhtin como confirmação do carácter ativo da abnegação. Bakhtin retira,

¹⁶ Significará isto que tudo o que Bakhtin afirma sobre a singularidade do existir se pode aplicar também ao existir único, responsável e abnegado de Cristo? De qualquer modo, a atividade/passividade caracteriza o eu enquanto participante do evento-existir: «Eu posso viver como eu – em toda a unidade emotivo-volitivo do sentido desta palavra – somente sendo eu mesmo, único, em todo o existir; [...] aqui são dados – inconfundíveis e indivisíveis – tanto o momento da minha passividade quanto o momento da minha atividade; eu me acho no existir (passividade) e eu participo dele ativamente; eu também sou dado a mim mesmo, tanto como dado, quanto o que me é dado para realizar; a minha singularidade é dada, mas ao mesmo tempo ela existe apenas na medida em que é realmente atualizada por mim como singularidade, ela se dá sempre na ação, no ato, isto é, como o que me é dado para realizar; é, ao mesmo tempo, ser e dever: eu sou real, insubstituível e é por isso que preciso realizar a minha singularidade peculiar. Em relação a toda a unidade real, emerge o meu dever singular a partir do meu lugar singular no existir» (BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 98).

portanto, uma consequência *existencial* do fato da permanência *simbólica* da morte de Cristo na eucaristia. Bakhtin lê o símbolo eucarístico à luz do acontecimento real que ele representa tanto em relação a Cristo (a sua morte na cruz como consequência da abnegação ativa que caracterizou toda a sua vida) como em relação a cada um de nós, chamados à responsabilidade na nossa própria vida. Desta forma, Bakhtin considera a eucaristia como a mediação simbólica que põe em comunicação o evento-existir pessoal de Cristo com o evento-existir pessoal de cada crente «em comunhão com ele». É assim, também, que Cristo «permanece vivo e ativo no mundo dos eventos, mesmo quando deixou o mundo»: simbolicamente, na eucaristia; existencialmente, no evento-existir responsável e abnegado de cada crente (estes, entrando em comunhão com o evento-existir de Cristo através dos símbolos eucarísticos).

O evento da vida e da morte de Cristo chega assim à sua plenitude como fato e sentido no mundo ao mesmo tempo em que transforma radicalmente o mundo: «é, fundamentalmente, um outro mundo». O ato-responsável deixa sempre marcas que o perpetuam no mundo.

No fundo, o que Bakhtin faz é esboçar uma cristologia a partir do centro arquitetônico do eu ativamente abnegado¹⁷. Em Cristo, o “eu-para-mim” coincide e, portanto, realiza-se completamente no “eu-para-o-outro”¹⁸. Por isso, ele é o grande exemplo de abnegação e sacrifício, possibilitando ainda que seja “outro-para-mim” (isto é, “outro” para cada homem e para cada mulher). Este aspeto compreende-se melhor à luz da moralidade cristã.

3 O sentido da moralidade cristã

Bakhtin termina o esboço da primeira parte da sua arquitetônica do mundo real (de fato, o fim do texto conhecido), declarando que tanto a moral cristã como a moral altruísta

¹⁷ Cf. BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 114 e ainda 118-119.

¹⁸ «Em Cristo encontramos a síntese, única pela profundidade, do solipsismo ético, do rigor infinito do homem consigo, isto é, de uma atitude irrepreensivelmente pura em face de si mesmo com a bondade ético-estética para com o outro: aqui, pela primeira vez, apareceu o eu-para-mim infinitamente profundo, não frio mas desmesuradamente bondoso com o outro, que faculta toda a verdade ao outro como tal, revela e afirma toda a plenitude da originalidade axiológica do outro. Para Cristo, todos os homens se dissolvem nele como o único e em todos os outros homens; nele, que perdoad, e nos outros, os perdoados; nele, o salvador, e em todos os outros, os salvos; nele, que assume o fardo do pecado e da expiação, e em todos os outros, libertos desse fardo e purificados. Daí que em todas as normas de Cristo contrapõe-se o eu ao outro: o sacrifício absoluto para mim e o perdão para o outro. No entanto, o eu-para-mim é o outro para Deus. Deus já não se define essencialmente como a voz da minha consciência, como a pureza da atitude para comigo, a pureza da autonegação arrependida de tudo o que está dado em mim, como aquele em cujas mãos é pavoroso cair e de quem ver a face significa morrer (a condenação imanente de si mesmo), mas como o pai celestial que está acima de mim e pode me absolver e perdoar onde eu, por princípio, não posso me absolver e perdoar de dentro de mim mesmo e permanecer puro comigo mesmo. Deus é para mim o que eu devo ser para o outro. O que o outro supera e rejeita em si mesmo como um dado nocivo eu aceito e perdoo nele como a carne preciosa do outro» (M. M. BAKHTIN, «O autor e a personagem na atividade estética», in ID., Estética da criação verbal, Martins Fontes, São Paulo ⁴2006, 3-192, aqui 52).

constituem já enunciados de tal arquitetônica, quer dizer, enunciados da «contraposição concreta, arquitetonicamente válida, entre eu e o outro»¹⁹. Desde o seu ponto de vista, a referência religiosa da moralidade cristã (assim como a relação desta com a “moralidade altruísta”) não é vinculante. Trata-se, com efeito, de uma descrição desde o centro valorativo do mundo, ou seja, desde um ser humano «como uma realidade concreta amorosamente afirmada»²⁰.

A moralidade cristã propõe isto mesmo a cada ser humano, de tal forma que, na sua relação com o outro, é a relação com Cristo que vem à existência. O preceito «amai-vos uns aos outros como eu vos amei» (Jo 13, 34; 15, 12) tem o seu prolongamento reflexo na revelação escatológica de que «o que fizestes a um dos meus irmãos mais pequeninos a mim o fizestes» (Mt 25, 40 e 45). Para o cristianismo, o amor a Deus realiza-se no amor pelo outro: o primeiro e maior mandamento – amar a Deus sobre todas as coisas – é logo seguido do mandamento do amor ao próximo como a si mesmo (cf. Mt 22, 37-39). Cristo é o “exemplo” e, enquanto tal, também o “objeto”, deste amor: amando o outro *como ele* nos amou, amamo-lo *no outro*. Na verdade, só amamos a Cristo (e mesmo a Deus) amando o outro, pois se alguém diz amar a Deus, mas não ama o seu irmão, é mentiroso (cf. 1 Jo 4, 20).

Bakhtin descobre os elementos desta arquitetônica: “eu-para-mim”, “eu-para-o-outro”, o “outro-para-mim”. O *amor ao próximo* vive do encontro do “eu-para-o-outro” com o “outro-para-mim”. O “eu-para-mim” é, no entanto, o critério de afirmação amorosa do “outro-para-mim” (a ponto de superar a condição mínima do mandamento de amar o outro *como a si mesmo*²¹). O amor conflui assim no amor a Deus, isto é, num “outro”²² em relação aos três movimentos dinâmicos do centro arquitetônico (isto é, um “outro-para-mim” em relação ao “eu-para-mim” que é cada subjectividade, em relação ao “eu-para-o-outro” que é cada subjectividade abnegada, e em relação ao “outro-para-mim” que é toda a alteridade). *O segredo desta arquitetônica é Cristo* não só porque quem o ama, ama a Deus que o enviou (cf. Jo 14, 11; 21-24; 16, 27; e ainda, *a contrario*, Jo 15, 23: «aquele que me odeia, odeia também a meu Pai») mas também porque, em Cristo, o ser humano passa a ser “outro” para

¹⁹ BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 142 (cf. supra, nota 5).

²⁰ BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 127 (cf. ainda 124-125).

²¹ «Eu amo o outro, mas não posso amar a mim mesmo, o outro me ama, mas não ama a si mesmo; cada um tem razão no seu próprio lugar, e tem razão não subjetivamente, mas responsabilmente. Do meu lugar único, somente eu-para-mim-mesmo sou eu, enquanto todos os outros são outros para mim (no sentido emotivo-volitivo do termo). [...] O outro, na minha consciência emotiva-volitiva participante, está exatamente no seu lugar, enquanto eu o amo como outro, não como eu mesmo» (BAKHTIN, Para uma filosofia do ato responsável, 104; cf. ID., «O autor e a personagem na atividade estética», 35).

²² «Onde, para a consciência moral, há duas pessoas, – para a consciência religiosa há uma terceira: um possível alguém que julga» («M. M. Bakhtin’s Lectures and Comments of 1924-1925», 208 [The Problem of Grounded Peace]).

Deus (Jo 14, 20: «naquele dia conhecereis que estou em meu Pai, e vós em mim e eu em vós»). Portanto, Cristo é o ser humano «realidade concreta amorosamente afirmada» como centro do mundo da vida; mais concretamente, Cristo *amado no outro*, pois ele só pode ser amado no outro.

O evento-existir da ativa abnegação de Cristo tem um sentido simbólico (eucarístico) e um sentido existencial. Mais decisivo ainda é o fato de esta abnegação constituir o ato – singular e real – no interior do qual é possível toda a aproximação ao existir na sua realidade concreta. Uma filosofia do ato responsável relaciona-se assim necessariamente com uma teologia do evento-abnegação de Cristo. Mas isto não quer dizer que a teologia nada tenha a aprender com tal filosofia.

4 A teologia como ato responsável

Nos termos de Bakhtin, a teologia pertence ao “mundo da cultura” e, enquanto saber teórico, expõe-se igualmente ao perigo de se separar, através da abstração, do “mundo da vida”. Uma teologia que se deixe guiar pela filosofia do ato deve, portanto, ir ao encontro do “mundo da vida”, descobrindo aí o seu lugar como parte do “mundo da cultura”. O fato de o “mundo da cultura”, isto é, a ciência e as suas instituições, não reconhecer a teologia como saber, apenas confirma a sua rutura com o “mundo da vida”, na medida em que a fé religiosa – enquanto ato responsável: ato-pensamento (doutrina, teologia), ato-sentimento estético (oração, mística, liturgia) e ato-ação (moral) – pertence ao evento existir. Portanto, o desafio do primado do mundo da vida sobre toda a representação (teórica, artística ou social) dirige-se tanto às ciências como à teologia, atingindo-as precisamente na sua relação quando o “mundo da cultura” se separa do “mundo da vida”. Por outras palavras, o diálogo ciência-teologia só é possível reconhecendo que também a teologia é parte do “mundo da cultura” ao lado das ciências e que, por isso mesmo, teologia e ciências devem encontrar a sua unidade no evento existir que caracteriza o “mundo da vida”. É o fato de teologia e ciências serem ato-pensamento responsável que abre caminho não só ao diálogo, mas também à sua inscrição no “mundo da vida” concreto e real.

Para Bakhtin, o ato não implica necessariamente a ação. Também o pensamento e a contemplação são atos. O decisivo é que sejam atos responsáveis, isto é, atos realizados em plena liberdade e compromisso total, sem qualquer álibi por parte do sujeito. A teologia é ato-pensamento no mundo da cultura. A sua inscrição no mundo da vida exige a abertura aos

restantes atos que configuram a fé para além do ato-pensamento: o ato-sentimento e o ato-ação, em relação dialógica com todos os atos humanos.

Como vimos, ao referir-se a Cristo como exemplo de abnegação, Bakhtin acaba por revelar a possibilidade de um pensamento complexo sobre a relação de comunhão com Cristo na eucaristia. De forma semelhante, ao reconhecer a presença da relação “eu-outro” na moralidade cristã, Bakhtin dá-nos a conhecer uma das fontes de inspiração da sua arquitetura do mundo real. Segundo Bakhtin, «é próprio da não existência de Cristo no mundo que nós vivamos reforçados em comunhão com ele». Bakhtin pensa na eucaristia, símbolo da suprema abnegação de Cristo na sua morte sobre a cruz, mas esta comunhão realiza-se também no evangelho e na missão. A fé-ato é, pois, um ato responsável (um ato-pensamento alimentado pela Palavra, um ato-sentimento acendido pelo Sacramento e um ato-missão inspirado pela certeza da transformação do mundo) que nos torna cada vez mais semelhantes ao próprio Cristo. Estas intuições podem ser desenvolvidas em nível teológico,

- considerando a eucaristia e os demais sacramentos, as ações rituais, a oração, a mística e a arte cristãs *desde o ponto de vista do ato-sentimento estético*;
- compreendendo a história, a atividade sócio-caritativa, educativa e política da igreja *desde o ponto de vista do ato-ação moral*;
- abordando a doutrina, os ensinamentos e a teologia *desde o ponto de vista do ato-pensamento*.

O importante é, no entanto, o reconhecimento da unidade, singularidade e criatividade da fé-ato no “mundo da vida”²³. Para tal, é preciso *centrar o mundo real em Cristo*, isto é, “afirmar amorosamente” a realidade concreta de ativa e responsável abnegação de Cristo, mostrando, ao mesmo tempo, os seus efeitos transformadores sobre o mundo. A teologia é assim desafiada a descrever uma arquitetura do mundo real centrado em Cristo e, portanto, a elaborar uma teologia da ativa abnegação de Cristo enquanto “eu-para-mim”, “eu-para-o-

²³ «A forma na qual a consciência religiosa vive é o evento; este é o primeiro passo para definir a posição da consciência religiosa. Mas a duplicidade do conceito de evento é revelada comparando, por exemplo, um evento histórico com um evento pessoal e íntimo. No evento íntimo, a coisa mais importante é o meu próprio envolvimento e participação. O evento religioso pertence claramente a esta categoria de participação pessoal. Eu encontro-me no ser como num evento em curso; eu participo no momento atual do seu cumprimento. A impenetrabilidade religiosa não é física; a minha inefabilidade, a indestrutibilidade do meu lugar único no ser; em analogia com a impenetrabilidade física, a metafísica dogmática transforma-a em impenetrabilidade substancial, enquanto ela é simplesmente participação que é um evento» («M. M. Bakhtin's Lectures and Comments of 1924-1925», 208 [The Problem of Grounded Peace]).

outro” e “outro-para-mim”²⁴. Nesta tarefa, a teologia pode encontrar-se ainda mais intimamente com a metodologia semiótico-linguística posteriormente desenvolvida por Bakhtin. Com efeito, as principais fontes de uma cristologia da abnegação são precisamente os quatro evangelhos, na “polifonia” que os caracteriza interna e externamente. A atenção à polifonia externa enriquecerá a intuição bakhtiniana sobre a “não-existência” de Cristo no mundo, mostrando como a comunhão com ele se realiza não só através da eucaristia e dos sacramentos mas também da leitura e releitura dos evangelhos e de todas as escrituras bíblicas. Nestas, não ressoa apenas a voz dos personagens e autores bíblicos, mas também a nossa voz de leitores, introduzindo novas entonações e valorações emotivo-volitivas. É através desta polifonia dialógica que a voz de Deus ressoa nas escrituras, iluminando sempre situações novas²⁵.

A natureza do conhecimento adequado ao evento-existir é participativa e não especulativa. A teologia tem, então, que desenvolver um conhecimento por participação no evento-existir de Cristo. O objeto da teologia é, assim, a própria realidade na qual a fé-ato nas suas várias dimensões (teóricas, estéticas, morais) nos faz participar, ou seja, a comunhão com Cristo e, em definitiva, o amor de Deus, o “outro” nunca objetivável que nos constitui na relação com todos os outros e conosco mesmos.

Conclusão

Não se poderia concluir este estudo sem indicar pelo menos alguns interlocutores possíveis do âmbito teológico com o projeto bakhtiniano de uma filosofia do ato. Com efeito, alguns dos elementos bakhtinianos podem ser aprofundados em diálogo com reflexões teológicas confluentes com os mesmos *e vice-versa*. Apontarei apenas alguns autores, cujas perspectivas teológicas poderão entrar neste diálogo, com o objetivo de reforçar a possibilidade e os desafios de uma teologia da fé-ato responsável diante de Deus e dos seres humanos.

²⁴ Um texto como o hino de Fil 2, 6-11 sugere que o “eu-para-mim” de Cristo coincide com o seu “eu-para-o-outro”, pois ele «esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo», de tal modo que se tornou o “outro-para-mim” por excelência quando Deus «lhe deu o nome que está acima de todo o nome», ou seja, «Senhor».

²⁵ Bakhtin nos estudos bíblicos: W. L. REED, *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*, Oxford University Press, New York 1993. B. GREEN (ed.), *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Ga, 2000. J. A. BARNET, *Not the righteous but sinners*. M. M. Bakhtin’s theory of aesthetics and the problem of readers-character interaction in Matthew’s gospel, T&T Clark, London – New York 2003. R. BOER (ed.), *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Brill, Leiden 2008. R. NADELLA, *Dialogue Not Dogma: Many Voices in the Gospel of Luke*, T&T Clark, London – New York 2011.

- Um dos interlocutores teológicos em torno da ideia de responsabilidade na ação ética é, sem dúvida, Dietrich Bonhoeffer, para quem «agir em conformidade com Cristo é agir de forma condizente com a realidade»²⁶.
- A natureza participativa do conhecimento pode ser aprofundada em diálogo com Paul Tillich, para quem o objeto da teologia «só pode encontrado em atos de entrega e participação»²⁷. Ao desenvolver a sua teologia em correlação com as perguntas existenciais antropológicas, Tillich demarca-se da participação ontológica, para integrar a experiência humana no sentido da «interdependência mútua entre “Deus para nós” e “nós para Deus”»²⁸.
- A dimensão linguística e corporal da fé enquanto mediação/constituição da subjetividade crente em relação simbólica (no Sacramento e na Palavra) e ética (na Caridade) com Deus, para a qual abrem as perspectivas bakhtinianas, foi alvo de sistematização teológica por Louis-Marie Chauvet²⁹.

Mas o maior, mais decisivo e original desafio teológico da filosofia do ato persiste: uma *fenomenologia cristológica do mundo da vida*, ou seja, uma *arquitetônica do mundo real centrado em Cristo*. Tendo sido um grande exemplo de responsabilidade e abnegação, Cristo transformou o mundo. Os crentes estão chamados ao mesmo compromisso reforçados pela comunhão – simbólica e existencial – com Cristo. Portanto, uma autêntica fé-ato participa plenamente do evento-existência a um duplo título: porque pertence ao mundo novo inaugurado pela responsabilidade de Cristo e porque consiste numa responsabilidade semelhante à de Cristo, cuja plenitude é o amor ao próximo. No cristianismo, a relação com Deus, relação que institui e, ao mesmo tempo, descentra a subjetividade crente, é vivida no concreto da existência, em pleno mundo da vida, na efetiva relação eu-outro. O sentido da fé cristã coincide, assim, com o sentido do ato responsável bakhtiniano, de tal forma que o ato responsável pode conduzir à fé cristã. A teologia enquanto fé-ato-pensamento é assim desafiada a desenvolver-se para além de todo o teorismo e de todo o subjetivismo, como conhecimento-participação da realidade na qual a fé-ato-amor introduz os crentes, ou seja, Cristo como centro arquitetônico do mundo da vida.

²⁶ D. BONHOEFFER, *Ética*, Sinodal, São Leopoldo 2001, 128.

²⁷ P. TILlich, *Teologia sistemática*, Sinodal, São Leopoldo 2002, 45.

²⁸ TILlich, *Teologia sistemática*, 58.

²⁹ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris², 2008.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, M. «Ato versus objetivação e outras oposições fundamentais no pensamento bakhtiniano», in C. A. FARACO – C. TEZZA – G. CASTRO (ed.), *Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin*, Vozes, Petrópolis 2006, 17-24.
- AMORIM, M. «Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto”», in B. BRAIT (ed.), *Bakhtin. Dialogismo e polifonia*, Contexto, São Paulo 2009, 17-43.
- BAKHTIN, M. M. *Para uma filosofia do ato responsável*, Pedro & João, São Carlos 2010.
- BAKHTIN, M. M. «O autor e a personagem na atividade estética», in ID., *Estética da criação verbal*, Martins Fontes, São Paulo ⁴2006, 3-192.
- BAKHTIN, M. M. «M. M. Bakhtin’s Lectures and Comments of 1924-1925 from the Notebooks of L. V. Pumpiansky» [introdução, edição e anotações de N. I. NIKOLAEV], in S. M. FELCH – P. CONTINO (ed.), *Bakhtin and Religion. A Feeling for Faith*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2001, 193-237 (Objecções de Bakhtin a Tubiansky).
- BARNET, J. A. *Not the righteous but sinners. M. M. Bakhtin’s theory of aesthetics and the problem of readers-character interaction in Matthew’s gospel*, T&T Clark, London – New York 2003.
- BONHOEFFER, D. *Ética*, Sinodal, São Leopoldo ⁵2001.
- BOER, R. (Ed.). *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Brill, Leiden 2008.
- CHAUVET, L.-M. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*, Cerf, Paris ²2008.
- GERALDI, J. W. «Sobre a questão do sujeito», in ID., *Ancoragens. Estudos bakhtinianos*, Pedro & João, São Carlos 2010, 133-146.
- GREEN, B. (Ed.). *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Ga, 2000.
- NADELLA, R. *Dialogue Not Dogma: Many Voices in the Gospel of Luke*, T&T Clark, London – New York 2011.
- REED, W. L. *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*, Oxford University Press, New York 1993.
- SOBRAL, A. «Ato/atividade e evento», in B. BRAIT (ed.), *Bakhtin. Conceitos-chave*, Contexto, São Paulo 2005, 11-36.
- TILLICH, T. *Teologia sistemática*, Sinodal, São Leopoldo 2002.

LEITURA BAKHTINIANA DO CONCÍLIO VATICANO II: UMA CUNHA PARA ABRIR CAMINHOS NOVOS?

*Paulo F. Dalla-Déa**

Resumo

O cenário atual da Igreja está dividido entre pessoas que aceitam o Concílio Vaticano II como cenário de uma mudança pastoral e uma ruptura com o passado da Igreja Católica Romana e pessoas que querem ler o evento conciliar como continuidade na história da Igreja e da sua pastoral, lendo o Concílio através da teologia e dos documentos do Concílio de Trento e do Vaticano I. Ambos os grupos teológico-pastorais têm critérios e argumentos para defender as suas posições a respeito do evento conciliar. A leitura do filósofo da linguagem M. M. Bakhtin vai nos dar a possibilidade de abrir algumas possibilidades novas no atual impasse. Como uma cunha em uma madeira, ela pode possibilitar o rompimento do nó górdio que se criou e que cresce mais, pondo em perigo a unidade da Igreja. Os critérios e conceitos bakhtinianos são vistos e usados a partir da possibilidade que temos de interpretar e reinterpretar os textos conciliares para fazer o trabalho que nos propomos. Os conceitos aqui usados são: monologismo e dialogismo, a polifonia nos textos conciliares, a relação outro/eu que me constitui como único no mundo, o projeto de dizer do Concílio e a sua memória de futuro, analisando os termos teológico-luteranos como sacerdócio comum dos fieis, reforma da Igreja e a justificação pela fé.

Palavras-chave: Vaticano II, M. Bakhtin, dialogismo, polifonia, memória de futuro.

Introdução

O atual cenário da Igreja nos levou a um impasse: há inúmeros e bem fundamentados grupos que advogam uma adaptação da Igreja ao mundo, quase de maneira ingênua e sucumbindo às suas exigências e aos seus caprichos. E há inúmeros grupos (cada vez com maior influência numérica e intelectual) que negam a necessidade dessa adaptação, querendo uma volta ao passado, pura e simplesmente. Esqueceram que, no passado áureo que eles idealizam, é que surgiu a necessidade na Igreja de se fazer algo novo. Entretanto, hoje são jovens que nunca viram esses tempos que querem voltar a eles. Na verdade, criam e recriam um tempo que eles não sabem como foi, porque não o viveram. Isso é possível na atual *Idade Média* que quer recriar uma Idade Média. Temos, portanto, leituras variadas e contraditórias do mesmo Concílio Vaticano II. Ao se completar 50 anos do seu início, creio que esta é uma boa oportunidade para escrever algo diferente. Não quereremos dar razão a nenhum dos dois

* Doutor em Religião e Educação pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, RS. Atualmente pesquisador da Universidade Federal de São Carlos-SP, trabalhando com a análise do Discurso Religioso em perspectiva bakhtiniana. É teólogo pastoralista e também pesquisa a relação teologia-Igreja-adolescentes. Contato: paulo_fernando@hotmail.com ou pepaulo.fernando@gmail.com

lados, mas almejo chegar a outra lógica de visão do Concílio. Mas, para tal, devemos colocar algumas coisas fundamentais como reflexão de base para onde queremos chegar.

Fala-se muito de novidade do Vaticano II: de fato, na história da Igreja Católica Romana, não temos nada como um *Concílio Pastoral*. Durante os séculos de História da Igreja Cristã, os Concílios declararam novas definições, que embora não fossem ideias novas, tinham a pretensão de *de-finir* (= *por fim, dar limites, colocar margens*) os problemas teológicos que se colocaram na vida da Igreja. Tivemos até hoje, 21 concílios ecumênicos, sendo que a maioria foi convocada para questões de fé e alguns usados para se depor papas (usurpadores do poder ou provocadores de cismas internos) e reis¹. Mas nunca um concílio se denominou PASTORAL, como o Vaticano II. O que isso quer dizer?

1 Dogmático ou Pastoral? A intenção do Concílio

O Concílio Vaticano II parece querer des-definir a pastoral da Igreja, demasiado definida e eficaz pra outra época. A nota n.º 1 da *Gaudim et Spes*, assim se declara:

Embora formada por duas partes, a constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, constitui um único todo. A constituição é pastoral no sentido em que procura a relação da Igreja com o mundo e com os homens e mulheres de hoje, apoiada em determinados princípios doutrinários. Assim como não se abandona a perspectiva pastoral na primeira parte, também não se esquecem, na segunda, os princípios doutrinários. Na primeira parte, a Igreja desenvolve sua doutrina sobre o ser humano, o mundo em que ele está inserido e as relações humana que mantêm entre si. Na segunda, considera mais detidamente diversos aspectos da vida atual e da sociedade humana, em particular os que constituem problemas mais urgentes. Daí o fato de que na segunda parte há muita coisa que, embora decorrente dos princípios doutrinários, comporta uma série de elementos contingentes. A constituição deve, pois, ser interpretada segundo as normas gerais de interpretação teológica, levando em conta, sobretudo o que se refere à segunda parte, as circunstâncias mutáveis a que está sujeito o assunto de que se trata.

Algumas coisas são importantes de se ressaltar aqui: a leitura deve ser globalizante e não fundamentada em parágrafos e citações pontuais. O próprio texto pede que se faça assim, pra não cair na *leitura parcial*, que dará lado a favorecer um lado sobre o outro. O texto conciliar dá-nos uma preciosa chave de interpretação do que possa ser concebido como

¹ Para uma cronologia dos 21 Concílios Ecumênicos, pode-se ver: http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%ADlio_ecum%C3%A9nico#Cronologia_dos_conc.C3.ADlios_ecum.C3.A9nicos, 25 de março de 2012.

*pastoral: é a relação que a igreja quer estabelecer com o mundo*² (entendido nesse sentido de homens e mulheres de hoje).

Na história da Igreja, a tentativa era sempre *converter o mundo* ou *isolar-se dele*, porque fonte de desvio e de contaminação. Mas a nota do Concílio não lhe dá esse tom negativo. Ao introduzir “homens e mulheres de hoje” após o termo *mundo*, o texto fornece ao leitor uma nova reinterpretação, que supera a negatividade normal de leitura desse termo em sua época. *Mundo é visto e identificado como sociedade*, não como lugar das trevas e do pecado, como muitos queriam ler ainda hoje. Veja o texto a seguir, que mostra o Concílio falando sobre si mesmo e a quem ele quer se dirigir. Os grifos são meus:

A quem se dirige o Concílio: Por isso, depois de ter aprofundado o mistério da Igreja, o Concílio Vaticano II dirige-se diretamente à humanidade na sua totalidade, e não apenas aos filhos da Igreja e aos que invocam o nome de Cristo, desejando dizer a todos como entende sua presença e sua atividade no mundo de hoje. Tem pois, diante dos olhos, todos os seres humanos, a família humana inteira, no universo em que vivem: esse **mundo**, teatro da história do gênero humano, marcado pela sua atividade, suas derrotas e suas vitórias. **Mundo** criado e conservado pelo amor do Criador, como crêem os cristãos. **Mundo** que, embora esteja sujeito ao pecado, foi libertado por Cristo crucificado e ressuscitado. Cristo quebrou o jugo do maligno, para que o mundo vá se transformando, até alcançar sua plenitude, segundo o propósito de Deus. – (Gaudium et Spes n.º 2).

O texto do concílio não parece se preocupar demais com a palavra mundo. Na *Lumen Gentium* nº 31, falando dos leigos afirma:

A vocação própria dos leigos é administrar e ordenar as coisas temporais, em busca do reino de Deus. Vivem, pois, no **mundo**, isto é, em todas as profissões e trabalhos, nas condições comuns da vida familiar e social, que constituem a trama da existência. São aí chamados por Deus, como leigos, a viver segundo o espírito do Evangelho, como fermento de santificação no seio do **mundo**, brilhando em sua própria vida pelo testemunho da fé, da esperança e do amor, de maneira a manifestar Cristo a todos os homens. Compete-lhes, pois, de modo especial, iluminar e organizar as coisas temporais a que estão vinculados, para que elas se orientem por Cristo e se desenvolvam em louvor do Criador e do Redentor.

² A palavra **mundo** sempre teve um caráter pejorativo na leitura teológica ou mística anterior à assembleia conciliar. O Evangelho de João pode ser citado como prova do que – a partir desse momento – se tornou tendência de leitura em séculos de história da Igreja: Não ameis o **mundo** nem o que há no mundo. Se alguém ama o **mundo**, não está nele o amor do Pai. (I João 2,15). Porque tudo o que há no **mundo** — a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza — não vêm do Pai, mas do **mundo**. (I João 2,16). Ora, o **mundo** passa com suas concupiscências; mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente. (I João 2,17). Vede que prova de amor nos deu o Pai: sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos! Se o **mundo** não nos conhece, é porque não o conheceu. (I João 3,1) Não vos admireis, irmãos, se o **mundo** vos odeia. (I João 3,13). Lendo por esse prisma, o termo mundo tem uma conotação fortemente negativa.

A Igreja mesma se vê dentro do mundo, chamada a dialogar com ele e não a se isolar dele ou a combatê-lo. Na *Lumen Gentium* n.º 3 afirma: A Igreja, reino de Cristo, desde já misteriosamente presente no mundo, cresce pela força de Deus.

Outro pormenor: a *pastoral é vista por muitos como sendo antagônica à doutrina da Igreja*. A nota n.º 1 da *Gaudium et Spes*, já citada anteriormente, diz claramente que os princípios doutrinários devem ser colocados em perspectiva pastoral, fornecendo uma chave de leitura bastante esclarecedora para o decorrer da leitura. *Não se tem a intenção de abandonar a doutrina em direção da pastoral, mas na pastoral deve-se ter em conta a doutrina*. Ou seja: não se pode fazer uma *leitura dialético-hegeliana* do texto como se ao confrontar doutrina e pastoral houvesse a possibilidade de nascer uma terceira coisa daí, uma síntese. O esquema hegeliano da antítese contra a tese, que gerará uma síntese parece ser descartado sem mais³.

O desafio de ler a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* é de fazer isso sem forçar o texto, caindo em visões unilaterais e polarizadas e que estão impossibilitando sair do impasse que temos.

2 O atual contexto polarizado que causa o impasse

Ao celebrarmos 50 anos da abertura do Concílio Vaticano II (8 de dezembro de 1962), nosso carro católico está atolado com as 4 rodas e sem possibilidade de sair. Ao se atolar um carro, quanto mais se acelera, mais se afunda. É preciso um ponto de apoio firme para que o carro saia do atoleiro em que se caiu. Vou dar uma rápida passada de olhos sobre o cenário eclesial em que nos pusemos na ICAR⁴.

Há grupos (que eram pequenos e barulhentos) que andam crescendo e fazendo discípulos entre pessoas que nunca conheceram os problemas que havia antes do Vaticano II e que levaram à convocação da assembleia conciliar. São diversos, mas eles se juntam sob o mesmo signo de ler os documentos do Vaticano II a partir do entendimento do Vaticano I ou a

³ Ao dizer isso, não quero dar a impressão de que seria preciso jogar fora qualquer leitura mais racional e/ou intelectual em favor de uma leitura voluntarista ou piedosa. O texto nos adverte que é preciso levar em conta as normas de interpretação teológica normais. Ou seja: em nenhum momento a Teologia enquanto tal e os teólogos, enquanto agentes dela, são colocados em segundo plano. Pelo contrário, o texto deixa perceber que a leitura teológica e crítica é não só suportada, mas desejável. Com um pouco mais de distância e com a hermenêutica teológica mais evoluída que temos hoje, poderemos fazer uma leitura melhor de o texto conciliar, levando em conta a segunda parte do texto, que são as condições materiais, históricas, culturais e temporais em que vivemos.

⁴ IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA.

partir da assembleia de Trento. Sob posições variadas, acabam negando a importância do Concílio, esse é o seu ponto comum⁵.

Há outros grupos que leem o Vaticano II como uma espécie de salvação para a Igreja. Como se tudo o que tivesse sido feito antes dele deveria ser colocado fora, como coisa sem valor. Alguns grupos salientam mesmo que um Concílio Vaticano III seria já desejável. São os diversos grupos e linhas de pensamento que acentuam o lado da *ruptura*, enquanto os grupos e escolas anteriores acentuam a linha da continuidade. Não me parece que a ICAR tenha vivido 20 séculos com coisas ruins e que deveriam ser jogadas fora.

Saindo um pouco dessa linha polarizada, a Revista Eclesiástica Brasileira, publicou um artigo *Post-Mortem* de José COMBLIN (REB: julho de 2011), teólogo belga e conhecido autor da Teologia da Libertação, em que revisa o Vaticano II dizendo que respondeu ao seu tempo, mas já chegou atrasado e que não conseguiu responder às demandas colocadas pela sociedade após 1968 e toda a revolução estudantil e midiática que adveio daí. Concordando ou não com o texto dele, ao menos temos que reconhecer que saiu da polarização intelectual e pastoral que se cai facilmente na discussão sobre o Vaticano II e que leva cada grupo apenas a reafirmar as próprias posições.

O Vaticano II foi a *culminância dos desejos, da atitude emotivo-volitiva* e do pensamento de muitos grupos e correntes teológicas de pensamento que começaram a fervilhar já no final do século 19 e início do século 20.⁶ Para quem não se conformou até hoje com essa renovação promovida pelo Vaticano II na vida da Igreja, resta pegar os textos que lhe favoreçam, pinçando-os nos documentos conciliares. Aliás, essa não é uma solução difícil

⁵ Alguns negam diretamente, outros dizem que – por ter sido um Concílio pastoral, que não teve precedente na história – ele é um concílio menor e só pode ser lido em continuidade com concílios anteriores, maiores do que ele. O caráter pastoral faria, então, que o Vaticano II fosse um concílio sem importância. A esses, recentemente, se juntou o atual papa Bento XVI, com a publicação de vários Motu Próprio restituindo a possibilidade de escolha para a celebração do rito romano segundo as normas e rubricas do Missal aprovado por Pio V ou a celebração do Missal reformado por Pio XII, João XXIII e finalmente aprovado por Paulo 6º. Não entro aqui no mérito da questão, que será mais bem discutida por outros, especialmente teólogos liturgistas, mas aponto que o raciocínio teológico vai apontar para a linha da restauração de uma continuidade entre Vaticano II e Trento. Para todos os que pensam nessa **continuidade** a constituição pastoral *Gaudium et Spes* deveria ser um documento menor, já que o que valeria mesmo são as constituições dogmáticas, porque falam de “coisas importantes”, como é a doutrina. Uma boa exposição do tema e da discussão em questão se pode ver em Andrea Grillo, citado na bibliografia final.

⁶ O movimento patrístico de Oxford (iniciado pelo Cardeal Newman), o movimento de renovação litúrgica de Solesmes (final do século 19), o movimento bíblico (início do século 20 e aprovado por Pio XII com a *Divino Afflante Spiritu*, de 30 de setembro de 1943) foram crescendo e se tornando no que depois acabou sendo o Concílio Vaticano II. Essa assembleia não surgiu do nada, mas foi o auge de uma renovação eclesial que já se pedia muitas décadas antes. Os que creem que o Concílio surgiu do nada, a partir de um gesto súbito e inesperado do Papa João XXIII, estão construindo uma **lenda urbana**. O gesto do Papa João XXIII pode ter sido inesperado para muitos, mas tem raízes anteriores mais profundas. Certo é que a Cúria Romana como sempre não acreditava num concílio nessas proporções e nem desejava uma discussão tão longa e tão profunda da teologia e da pastoral da Igreja.

porque, ao que parece, o Vaticano II colocou nos textos as diversas posições possíveis. A isso, muitos chamaram de *solução de consenso*. Essa leitura escolhida e interessada dos documentos do Concílio está levando a um *fundamentalismo* dos dois lados. Os que defendem a ruptura com o passado tendem a escolher trechos que lhes interessam e os que defendem uma continuidade com Trento e com o *Ordo Missae* de Pio V tendem a se escorar de trechos escolhidos também.

A princípio, os *descontentes pela renovação* teológica e pastoral conciliar pareciam ser apenas um pequeno grupo. Com o passar das décadas, o grupo de descontentes passou a crescer e a engrossar. Agora, têm ao seu lado o atual papa Bento XVI. Alguns sites (como o *Fratres in Unum*⁷) afirmam que Bento XVI reza a missa no antigo *Ordo* de Pio V, quando o faz de forma privada⁸. Essa possibilidade de ler o Vaticano II a partir dos seus interesses particulares e a sob a lógica de uma *dicta probanda* (qualquer que seja o grupo que a faça), está minando a Igreja.

“**Defensores do Concílio**” fazem uma leitura dele que se parece em tudo com a leitura hegeliana da história: o passado recente seria a tese, que foi contraposta pelo Vaticano II, como antítese, e que deverá gerar uma nova síntese que se dá na prática ou se dará na nova convocação de um concílio. Já os “**defensores da missa de sempre**”⁹ parecem fazer uma leitura funcionalista da Igreja, como se ela fosse uma planta ou um corpo e estivesse doente pelas dissidências que possui em seu seio.

Ao permanecermos nesse impasse, estaremos contribuindo para que a solução não chegue nunca ao nosso tempo. Continuaremos nos digladiando em grupos a “favor e contra o Concílio” ou a “favor ou contra a renovação da liturgia e da Igreja”. Não acredito que a solução de consenso possa resultar bem para ninguém, por isso, creio que precisamos de uma cunha para abrir a discussão e para nos fornecer um ponto de apoio por onde sair do atoleiro em que estamos.

⁷ <http://fratresinunum.com/2010/07/14/as-relacoes-roma-econe-visita-do-superior-geral-da-fsspx-a-bahia/#comment-9156>, 25 de abril de 2012.

⁸ Essa informação nunca foi confirmada pela Santa Sé.

⁹ Missa de sempre é como muitos têm chamado o antigo *Ordo Missae* de Pio V. Parece ser um eufemismo bom para muitos.

3 Bakhtin: um filósofo da linguagem

M. Bakhtin¹⁰ é um filósofo da linguagem que pode nos dar a saída do labirinto que estamos atualmente. Creio que ele pode nos ajudar a abrir uma cunha nessa discussão polarizada e nada acadêmica que andamos nos metendo no atual cenário da Igreja¹¹. A análise do discurso feito pelas categorias bakhtinianas poderá ser nosso ponto de apoio teórico para repensar as leituras feitas até agora sobre o texto do Vaticano II .

Pergunta básica: Quais *os conceitos bakhtinianos que nos podem ajudar nessa leitura?* Começarei falando de *vozes* e de *polifonia*. Esses são dois conceitos que aparecem demais nos textos do Vaticano II .

A essência da polifonia consiste justamente no fato de que as vozes, aqui, permanecem independentes e, como tais, combinam-se numa unidade de ordem superior à homofonia. E se falarmos de vontade individual, então é precisamente na polifonia que ocorre a combinação de várias vontades individuais, realiza-se a saída do princípio para além dos limites de sua vontade. Poder-se-ia dizer assim: a vontade artística da polifonia é a vontade da combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento. (BAKHTIN: 2008, p. 23).

Na polifonia, os personagens são considerados como autenticamente vivos e independentes, podendo dialogar com o autor do romance ou até se rebelar com eles¹². Na teoria bakhtiniana, as muitas vozes de um discurso romanesco não são descuradas nem negadas, mas tem **cidadania no texto**, contribuindo para uma leitura menos autoritária e menos impositiva. O evento Vaticano II , segundo o que já citei, não parece estar preocupado em apagar as vozes do texto, mas parece ter plena consciência de que posições diferentes e antagônicas não põem em risco a autoridade da Igreja. Apenas coloca em risco o autoritarismo de algumas mentes e posições.

¹⁰ Biografia básica pode ser acessada na Wikipédia em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Mikhail_Bakhtin, 25 de abril de 2012.

¹¹ Bakhtin não é muito conhecido pelos meios teológicos brasileiros e alguns vão se lembrar de que ele é russo (marxista, então). Quero lembrar a esses que Bakhtin é filósofo da linguagem e ele era cristão ortodoxo. Chegou inclusive a ser preso sob a acusação de ser cristão (o que era proibido) nos tempos do comunismo. Se o leitor conhecer um pouco de suas obras vai saber também que tem importantes citações de Cristo nas suas obras (especialmente em PARA UMA FILOSOFIA DO ATO RESPONSÁVEL) de forma que o seu pensamento não tem nada de materialismo marxista, condenado pelo papa Bento XVI, enquanto ele era ainda o Cardeal Ratzinger. A linguística de Bakhtin, pelo contrário, nos dá chaves de leitura interessantes para ler os textos, também os religiosos e está sendo mais conhecida nos meios bíblicos, pelo viés da análise do discurso. Bakhtin tem uma análise de discurso bem diferente da análise de discurso da academia francesa, formada por M. Pêcheux, D. Maingueneau ou por M. Foucault. A sua análise, chamada também de escola russa, dá conta da valorização das muitas vozes independentes que podem aparecer no texto, como personagens viventes e autônomos.

¹² Dois autores que trabalham elementos de polifonia: Machado de Assis (Esaú e Jacó), brasileiro, e Jostein Gaarder (O Mundo de Sofia), estrangeiro. Nesse último, os personagens tramam contra o autor do livro.

Segundo Paulo BEZERRA,

No monologismo, o autor concentra em si mesmo todo o processo de criação, é o único centro irradiador da consciência, das vozes, imagens e pontos de vista do romance: “coisifica” tudo, tudo é objeto mudo desse centro irradiador. O modelo monológico não admite a existência da consciência responsiva e isônoma do outro; para ele não existe o “eu” isônomo do outro, o “tu”. O outro nunca é outra consciência, é mero objeto da consciência de um “eu” que tudo enforma e comanda. O monólogo é algo concluído e surdo à resposta do outro, não reconhece nela força decisória. Descarta o outro como entidade viva... Pretende ser a última palavra. (BEZERRA: 2012, p. 192).

Em uma palavra: o **monologismo** é autoritário. Mas não me parece, depois de ter lido diversas vezes e em várias ocasiões, os textos do Vaticano II, que o Concílio tenha querido ser autoritário. Muito pelo contrário: o contexto que emana dele parece desdizer essa afirmação.

Para uma leitura bakhtiniana do discurso do Concílio, precisaremos vê-lo como um *autor*¹³. O Concílio foi um evento eclesial importante que produziu coletivamente vários textos (aqui estamos exemplificando apenas alguns textos) e que agora, a leitura e a interpretação deles cria uma intenção que extrapola a criação e a escrita deles.

Por isso, o autor do romance polifônico não define as personagens e suas consciências à revelia das próprias personagens, mas deixa que elas mesmas se definam no diálogo como outros sujeitos-consciências, pois as sente a seu lado e à sua frente como consciências equipolentes dos outros, tão infinitas e inconclusíveis como a dele, autor. (BEZERRA: 2012, p. 195).

Hoje lendo as contradições do texto do Vaticano II, estou propenso a considerar que o Concílio quis colocá-las no texto, mesmo sabendo que haveriam problemas de leitura. O que hoje chamamos de problemas de leitura, poderíamos bem chamar de *problemas de autoritarismo da leitura*. Sim, porque o que está em jogo no atual contexto eclesial não é uma leitura do Vaticano II, mas uma leitura que possa empoderar grupos a assumir a liderança da Igreja Católica enquanto tal. Ao ler as contradições dos textos, aparece a fraqueza da chamada *solução de consenso* e a fortaleza da *intenção do Concílio*.

¹³ Sobre os Concílios o Código de Direito Canônico de 1983 fala nos cânones 336 a 341. O Cân. 340, tem a seguinte redação: “Se acontecer que vague a Sé Apostólica durante a celebração do Concílio, este interrompe-se pelo próprio direito, até que o novo Sumo Pontífice o mande continuar ou o dissolva.” Assim, um Concílio é a soma das partes convocadas e o Papa, não podendo se desempenhar sem ele, de nenhuma forma. O que quer dizer que o Papa sozinho convoca, dirige e aprova as determinações de um Concílio, mas que a assembleia conciliar deve ser entendida como sendo um exercício novo, que inclui os participantes mais o Papa, fato esse que só se dá DURANTE o Concílio mesmo. O que fica dessa assembleia é o texto feito em autoria coletiva com o Papa, o que não pode mais ser reproduzido, a não ser em outra ocasião, em outro Concílio. Se o evento é único em celebração e em redação, tem que ser considerado como um autor específico que não se confunde com nenhuma das partes presentes, mesmo que essa parte seja o Papa em pessoa.

A nota já citada da *Lumen Gentium* n.º 2 dirige a mensagem do Vaticano II a todo o mundo: à toda humanidade. Sempre que se observa um horizonte (seja uma paisagem ou um horizonte de significado e sentido) os próprios problemas ficam menores e se coloca em perspectiva o sofrimento ou as dificuldades pelas quais se passa. Ao dirigir os seus discursos até o horizonte da humanidade (seja aos que creem, seja aos que não creem em Cristo), o Concílio relativiza as brigas internas de partidos e de posições dogmáticas. Brigas que já existiam antes do Concílio e que vão continuar a existir depois do seu encerramento. Brigas que fizeram amadurecer a reflexão intelectual e aterrissar espiritualidades. Ao perceber que os embates doutrinários e as posições políticas possibilitaram escrever com qualidade e perspectiva nova os textos que hoje estamos analisando após 50 anos, pode-se perceber que o embate *é que possibilita bombear o sangue do Corpo da Igreja, para que não fique estancado em apenas um lugar, mas circule para todo o corpo.*

O que é ruim, não é o embate permanente, mas a tentativa que estamos tendo de *apagamento da posição contraditória do outro*, enquanto que o Concílio parece deixar propositalmente as posições contraditórias no mesmo texto, suscitando a reflexão e não dando *a sensação de acabamento* e fechamento das questões. Assim fazendo, os textos emanados do Concílio (*Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Sacrosanctum Concilium, etc.*) nos colocam na dinâmica de reconhecer a legitimidade do outro *enquanto outro*. Enquanto diferente e cidadão eclesial, *equipolentes* entre si.

4 Leituras equivocadas do texto conciliar

Embora os textos do Concílio Vaticano II tenham sido escritos e dados à luz por partes e em ocasiões diferentes, a assembleia conciliar se constituiu sempre estável em sua maior parte. Assim, deveríamos ler todos os textos como um só. *Já que o autor (assembleia) foi o mesmo e se constituiu em um evento duradouro durante anos, as relações constituídas aí e o contexto de sua escrita devem ser considerados como um todo único e irrepartível.* Como um corpo vivo, que se pode isolar para estudo ou tratamento algumas partes que interessam, mas que não se pode esquecer que o paciente está vivo e tem uma vida que brota da biologia do seu corpo e que é maior do que a sua vida biológica. Analisar os textos conciliares envolve não perder de vista o valor do todo sobre as partes. O evento conciliar não só produziu textos a ser analisados, mas gerou uma avalanche de eventos, reflexões, modificações, retificações e outras coisas que merecem ser analisados em outro texto.

O Vaticano II produziu uma nova dinâmica vital na Igreja. Mas uma nova vida numa Igreja que também já era muito vetusta. A renovação do Vaticano II só poderá enraizar-se na Igreja se sairmos das posições equivocadas de quem quer apagar a posição e a reivindicação do outro. O contexto atual se mostra numa cadeia de grupos a favor e contra o Concílio e a sua renovação. Ora, o Vaticano II aconteceu e não precisa ser defendido, já faz parte da carne do corpo da Igreja. Quem nasce agora e se torna cristão, tem que se defrontar com o evento Vaticano II, queira ou não. Não dá pra pensar hoje: “*não vou ler nada desse último Concílio porque não concordo com renovação eclesial ou com participação*”. O movimento já aconteceu e nos marcou a todos, incluindo aqueles que querem apagar a sua memória. Mesmo querendo voltar atrás, só se poderá criar hoje uma *memória do passado* que recrie o passado a partir das condições e experiências de hoje. Não há como ser antigo sem ser moderno. Esse é o paradoxo.

Antes de se pensar se o meu grupo é a favor ou contra o Concílio, quem sabe precisaríamos pensar bakhtinianamente: *é o outro que me constitui*. Só o outro pode me ver por um ângulo que não conheço, a não ser na frente da câmera ou do espelho.

somente do meu lugar é que consigo ver o outro. (...) O eu só funciona, só existe, só se posiciona diante do outro: se não tenho o outro, não tenho o eu. Preciso do outro pra me construir a mim mesmo. (MIOTELLO, 2011, p. 35).

Sem os outros grupos ou com o apagamento deles, a Igreja seria outra: mais monológica e mais autoritária, menos cristã. Alguns poderão dizer, mas a Igreja sempre foi autoritária e monológica. Sim, pode ser que seja verdade, mas isso correspondia às condições de cada época anterior. Hoje temos as condições necessárias, em todos os sentidos para sermos uma Igreja mais plural e menos monológica.

A própria época tornou possível o romance polifônico. Dostoiévski foi *subjetivamente* um partícipe dessa contraditória multiplicidade de planos do seu tempo, mudou de estância, passou de uma a outra e neste sentido os planos que existiam na vida social objetiva eram para ele etapas de sua trajetória vital e sua formação espiritual. Essa experiência individual era profunda, mas Dostoiévski não lhe atribuiu expressão monológica imediata em sua obra. Essa experiência apenas ajudou a entender com mais profundidade as amplas contradições que existem extensivamente entre os homens e não entre as ideias numa consciência. Desse modo, as contradições objetivas da época determinaram a obra de Dostoiévski não no plano de erradicação individual dessas contradições como forças coexistentes, simultâneas (é verdade que de um ângulo aprofundado pela vivência pessoal).” (BAKHTIN: 2008, p. 30-31).

Em outras palavras: o *contexto de Dostoiévski e a sua profunda vivência pessoal possibilitaram o surgimento do romance polifônico*. Também foi o contexto social e eclesial

do século 20, suas possibilidades e contradições, somadas à profunda vivência pessoal do evento eclesial que foi o Vaticano II, que possibilitaram a abertura e a conclusão de um Concílio absolutamente diferente dos anteriores. Isso não o faz melhor do que os outros ou pior do que eles, mas o Vaticano II se constitui absolutamente diferente e singular. Assim, não se pode lê-lo da mesma forma dos anteriores. Por ser uma assembleia que quis falar a todo o mundo conhecido e por se constituir em textos que reivindicam cidadania eclesial equipolente entre as diversas posições, ele abriu um caminho novo e singular de convivência entre vozes e grupos. Eles só vão crescer ao aceitar não fazer o apagamento da vida e das reflexões dos outros grupos eclesiais. Porque é o outro que me constitui.

O *projeto de dizer* dos textos conciliares não quer ser uma *luta de classes* que quis romper totalmente com o passado, nem uma continuidade pura e simples com o que existia. E não fez afirmações ingênuas, mas ao propor partes contraditórias em seu texto reconheceu a legitimidade de posições diferentes na vida da Igreja, dando-lhes cidadania eclesial e reconhecendo que ambas são possíveis de conviver no seio de uma comunidade cristã baseada na fé e no perdão.

Por último, gostaria de lembrar a *memória de futuro* que o Concílio consagrou. Ao inaugurar uma agenda de renovação para a Igreja, colocando-a em *diálogo permanente com o mundo*, a assembleia conciliar colocou a Igreja em uma dinâmica há séculos esquecida. Mas essa memória de futuro não parece ser nada ingênuo, como muitos gostariam de ler e de provar. Ao colocar posições diferentes e escrever sobre o consenso, a assembleia conciliar inaugura a cidadania do dialogismo, ao reconhecer que muitas vozes podem coexistir nos documentos e na vida da Igreja. Os documentos conciliares não se caracterizam por anatematizar os pontos de vista teológicos opostos. O Concílio de Trento sempre terminava as suas afirmações com um solene ANÁTEMA SIT¹⁴. Dessa forma, excluía da vida de comunidade cristã católica a participação de outras pessoas e posições contrárias às posições oficiais. Não vemos esse estilo de escrever entre os documentos do Vaticano II. Ao optar por uma posição menos polemizante e mais contempladora das diferenças e de colocar posições diferentes num mesmo texto, a assembleia conciliar optou por dar cidadania eclesial às posições contrárias, sabendo que elas não iriam desaparecer com o encerrar da assembleia e a assinatura dos documentos. Antes mesmo de conhecer Bakhtin, o dialogismo das vozes parece ter sido uma opção voluntária e consciente.

¹⁴ Existe toda uma discussão se a fórmula ANATEMA SIT tem todo o peso que tomou depois do encerramento da assembleia de Trento ou era algo mais matizado e menos contundente, mas não vou entrar nesse mérito teológico.

Quero dar aqui alguns exemplos tirados do texto da *Lumen Gentium*, que é uma constituição dogmática sobre a Igreja, cerne dos documentos oficiais da assembleia conciliar. O n.º 6, onde fala das imagens da Igreja aponta para os termos bíblicos que podem ser tomados emprestados, tais como redil, lavoura ou campo de Deus, construção de Deus, esposa e – no número 7 – o corpo de Cristo. Em nenhum momento o texto deixa margem pra falar sobre pessoas enganadas, maldosas ou em erro, diferentemente da encíclica anterior sobre o mesmo tema, escrita por Pio XII, *Mystici Corporis*¹⁵, que opõe a Igreja como corpo jurídico a uma Igreja como caridade das pessoas:

62. De quanto até aqui expusemos, veneráveis irmãos, é evidente que estão em grave erro os que arbitrariamente ungem uma Igreja como que escondida e invisível; e não menos aqueles que a consideram como simples instituição humana com determinadas leis e ritos externos, mas sem comunicação de vida sobrenatural. Ao contrário, assim como Cristo, cabeça e exemplar da Igreja, "não é todo se nele se considera só a natureza humana visível... ou só a natureza divina invisível... mas é um de ambas e em ambas as naturezas...: assim o seu corpo místico"; pois que o Verbo de Deus assumiu a natureza humana passível, para que, uma vez fundada e consagrada com seu sangue a sociedade visível, "o homem fosse reconduzido pelo governo visível às realidades invisíveis.

63. Por isso lamentamos também e reprovamos o erro funesto dos que sonham uma Igreja ideal, uma sociedade formada e alimentada pela caridade, à qual, com certo desprezo, opõem outra que chamam jurídica. Enganam-se grandemente os que introduzem tal distinção; pois que vêem que o divino Redentor pela mesma razão por que ordenou que a sociedade humana por ele fundada fosse perfeita no seu gênero e dotada de todos os elementos jurídicos e sociais, a saber, para perdurar na terra a obra salutífera da Redenção, por essa mesma razão e para conseguir o mesmo fim quis que fosse enriquecida de dons e graças celestes pelo Espírito Paráclito. O Eterno Pai quis que ela fosse "o reino do seu Filho muito amado" (Cl 1,13); mas realmente um reino em que todos os fiéis prestassem homenagem plena de entendimento e de vontade, e com humildade e obediência se conformassem àquele que por nós "se fez obediente até à morte" (Fl 2,8). Portanto nenhuma oposição ou contradição pode haver entre a missão invisível do Espírito Santo e o múnus jurídico dos pastores e doutores recebido de Cristo; pois que as duas coisas, como em nós o corpo e a alma, mutuamente se completam e aperfeiçoam e provêm igualmente do único Salvador nosso, que não só disse ao emitir o sopro divino: "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20, 22), mas em voz alta e clara acrescentou: "Como o Pai me enviou a mim, assim eu vos envio a vós" (Jo 20, 21), e também: "Quem vos ouve a mim ouve" (Lc 10,16).

Apenas citei Pio XII para que se possa saber qual era a praxe e a escrita daquele momento. O que vemos acima é um documento com um teor negativo muito forte.

A assembleia conciliar tomou o tema de Pio XII e introduziu todo o número 7 sobre o tema, agradando os mais conservadores, mas antes tinha tratado de toda a fonte de onde brota a Igreja, a Palavra de Deus. E também colocou em evidencia todo o número 8, onde fala da realidade espiritual e invisível da Igreja, agora não mais contrapondo soluções, mas juntando as vozes diferentes. Falando de sociedade hierarquicamente estruturada e corpo místico de

¹⁵ Pio XII, encíclica *Mystici Corporis*, n.ºs 62 e 63.

Cristo (temas caros a Pio XII), fala agora da realidade espiritual e introduz o tema de que a Igreja revela ao mundo de maneira velada o mistério de Cristo (n. 8, final). Além disso, fala de Povo de Deus antes de falar de hierarquia ou dos eclesiásticos. Introduce assim uma nova noção de Igreja sem desprezar o conteúdo de Pio XII, mas preservando a sua voz e dando espaço para outras vozes, menos oficiais, tornando-as assim oficiais também.

Além disso, trata de um tema novo e muito caro a Lutero, o *sacerdócio comum dos fieis*. Todo o n. 10 da *Lumen Gentium* trata disso, sempre antes de falar em hierarquia, o que deixa claro que o tema do sacerdócio comum, além de ser introduzido na Teologia católica como tema oficial e importante, é superior ao tema da hierarquia, o qual é subordinado ao primeiro. Assim, o Vaticano II introduziu vozes novas, dando-lhes direito de cidadania, sem excluir. A encíclica *Mystici Corporis* nem fala nada de sacerdócio ministerial, apenas de hierarquia, citada 3 vezes no texto. Isso corresponde a igualar o sacerdócio ministerial à hierarquia e eliminar a possibilidade de se falar nos leigos como sacerdócio comum.

Antes é de notar que, sobretudo nas atuais circunstâncias, os pais e as mães de família, os padrinhos e madrinhas, e notadamente todos os seculares que prestam o seu auxílio à hierarquia eclesiástica na dilatação do reino de Cristo, ocupam um posto honorífico, embora muitas vezes humilde, na sociedade cristã, e podem muito bem sob a inspiração e com o favor de Deus subir aos vértices da santidade, que por promessa de Jesus Cristo nunca faltará na Igreja. (Pio XII, *Mysteris Corporis*, n. 17).

Note no texto a posição dos “seculares” (= leigos) que são apenas auxiliares da hierarquia e ocupam lugares humildes na sociedade cristã. Claro que o lugar de destaque se dá a hierarquia eclesiástica. Creio que dá pra notar a mudança de postura e de entonação. Ao assumir um termo caro a Martinho Lutero, vemos a assembleia conciliar dar voz a quem era considerado herege. Um pouco mais abaixo, o texto vai esclarecer, como medo de más interpretações de que não são realidades em luta:

Há uma diferença de essência e não apenas de grau entre o sacerdócio comum dos fieis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico. Contudo, ambos participam a seu modo do mesmo sacerdócio de Cristo e mantêm, por isso, estreita relação entre si.” (*Lumen Gentium*, n. 10).

Ainda no tema luterano, outro assunto caro a Lutero é a reforma da Igreja. O princípio luterano se dizia em latim “*Ecclesia semper reformanda*” (a Igreja sempre precisa de reforma, numa tradução livre), muito próximo à formulação a seguir:

A Igreja, porém, tendo em seu seio pecadores, é ao mesmo tempo santa e está em constante purificação, não deixando jamais de fazer penitência e de buscar a sua própria renovação. (*Lumen Gentium* n. 8).

Outro tema caro a Lutero era a justificação dos fieis pela fé, um dos pilares da Reforma Luterana.

Os seguidores de Cristo são santificados por Deus, não por suas obras, mas de acordo com o propósito e a graça daquele que os chamou e justificou no Senhor Jesus, tornando-os, pelo batismo da fé, verdadeiros filhos de Deus e participantes da natureza divina. (Lumen Gentium n. 40).

Sei que os exemplos dados não esgotam a discussão, mas servem para provar que o Concílio deu espaço para vozes que eram consideradas heréticas e dissonantes das oficiais na Igreja, mesmo sem deixar de citar Pio XII. Isso só demonstra o caráter dialógico (e não dialético) dos seus documentos. Parece que os textos têm a intenção de deixar espaço para discussões e para outras vozes dissonantes. Era preciso construir uma Igreja mais leve e mais arejada e os textos mostram isso. Então, temos uma vontade explícita da assembleia, que se manifesta já no convite dos observadores não católicos como os Patriarcas Ortodoxos, os anglicanos e os observadores luteranos na própria assembleia. Essa não parece que seria uma atitude tomada por Pio XII.

Sem efeito de acabamento

A minha tese nesse artigo é que o concílio teve vontade explícita de colocar pra dialogar posições diferentes e isso saiu elaborado no corpo mesmo dos textos produzidos. Aqui peguei quase que somente o texto da *Lumen Gentium*, mas poderia fazer esse trabalho com qualquer outro texto dessa mesma assembleia conciliar. O que alguns pensam ser uma fraqueza do texto conciliar, com necessárias contradições no texto dos documentos emanados foi um risco assumido e querido pelo Concílio. A assembleia queria que o estado permanente e a atmosfera de diálogo continuassem depois do encerramento. A solução do Concílio não foi de forma nenhuma ingênua ou pela metade: ele quer responsabilmente, a partir de um lugar que só a assembleia conciliar poderia ocupar na Igreja, a atitude ética foi dar cidadania eclesial às posições diferentes e antagônicas, sendo essa uma posição maior do que a própria assembleia, em continuidade no tempo e no espaço. Se consideremos o seguinte parágrafo:

a luta de Bakhtin é contra os autoritários, é contra aqueles que querem construir a impostura do silêncio, é contra aqueles que querem sempre calar o outro. [...] Acho que é uma mensagem de resistência mais do que explicação. Quer dizer, se a gente for usar Bakhtin para alguma coisa é no sentido de aprender a resistir, a gente precisa se colocar como sujeito. (MIOTELLO, 2011, p. 51).

Essa parece ser a atitude tomada pelo Vaticano II: a abertura da Igreja e a sua renovação foram uma abertura de palavra e de postura menos autoritária, sem cair nos extremos das dicotomias e sem medo de discutir as questões essenciais, numa atitude de fé na Igreja, em Deus e no futuro. Só quem tem uma fé firme e madura pode não temer o que tem posição diferente, sem querer ver nele um adversário, mas amá-lo como a um irmão. Mais do que documentos, é preciso uma atitude responsável e emotivo-volitiva feita de fé e de segurança em Deus.

Para finalizar, cito o discurso do Papa Paulo VI, na oitava sessão do Concílio em que – interpretando o espírito da assembleia que promulgava os documentos – parece ter percebido bem a atitude emotivo-volitiva necessária durante e depois da assembleia. O grifo é meu, mas veja a intenção explícita de promover a convivência dialógica entre posições e pessoas bastante diferentes de forma permanente e durável para o futuro:

Por nossa parte temos o propósito de priorizar tudo que resulta do Concílio em vista de tornar efetivo o que foi começado, continuando o trabalho já desenvolvido, de maneira exemplar, pelos três secretariados, que se tornaram insígnias pela atividade que desenvolvem: em primeiro lugar, o que se ocupa de promover a unidade, na Igreja, entre os cristãos; o que se ocupa de estabelecer relações com as religiões não-cristãs e, finalmente, o que se ocupa dos não fiéis. Que Deus confirme nossos propósitos e nos conceda os auxílios de que precisamos para satisfazer a essas novas necessidades. [...] Não queremos, de modo algum, aumentar a centralização hierárquica. Desejamos que os bispos participem da execução das leis do Concílio. Haveremos de fazer apelo à sua colaboração a fim de melhor cumprir nosso ofício apostólico no que diz respeito à Igreja universal. Deve-se atribuir uma eficácia renovada aos grupos de bispos e às conferências episcopais na importante reelaboração do direito canônico. Assim como acolhemos de bom grado e promovemos o surgimento dessas instituições, esperamos que venham a contribuir para o desenvolvimento salutar e digno da Igreja Católica em todos os países e regiões do mundo, como esperamos também que os membros do corpo místico de Cristo, longe de se separarem ou se distanciarem uns dos outros, articulem-se cada vez mais profundamente entre si e constituam uma unidade de comunhão fraterna. Tudo faremos nesse sentido. Contamos enfim com as instituições que compõem o governo central da Igreja, a começar pela Cúria Romana, que prestam valioso serviço a todo o conjunto do corpo eclesial.¹⁶

Será que a atual convivência eclesial entre grupos e pessoas não deveria retomar ao propósito emotivo-volitivo e responsável de promover a cidadania entre os grupos rivais e a dialogia entre as partes? Creio que um estudo mais aprofundado dos documentos conciliares a partir da própria atitude responsável da assembleia vai promover uma amenização dos conflitos e proporcionar um diálogo entre as muitas vozes que se digladiam na Igreja

¹⁶ PAULO VI – DISCURSO PRONUNCIADO NA OITAVA SESSÃO CONCILIAR, 18 de novembro de 1965. In: CD-ROM Vaticano II.

excluindo o direito de cidadania de outras vozes. Creio sim que Bakhtin pode ser uma cunha que nos ajudará a perceber como ficamos em diálogo permanente entre nós e todos com o mesmo Cristo que disse que teríamos que amar e conviver com todos, incluindo os inimigos. Imagine então se isso não se aplica aos amigos de fé e seguimento.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski* – trad. de Paulo Bezerra, 4ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BEZERRA, P. *Polifonia*, p. 190-200. In: BRAIT, B. (org.) – *Bakhtin: conceitos-chave*. 5a. ed., São Paulo: Contexto, 2012.

CD-ROM *Vaticano II: Mensagens, discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas, versão 1.1, copyright 2003.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO – versão portuguesa - 4ª ed. ver. pela conferência episcopal portuguesa – lisboa, editorial apostolado da oração – BRAGA. In: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf, em 27 de maio de 2012.

COMBLIN, J. *O Vaticano II. Cinquenta anos depois*. In: REVISTA ECLESIAÍSTICA BRASILEIRA, fasc. 283 – julho de 2011, p. 629-641.

GRILLO, A. *Igreja introvertida: dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2011. Cadernos Teologia Pública, ano VIII, nº 56.

MIOTELLO, V. *O discurso da Ética e a Ética no discurso*. São Carlos: Pedro e João Editores, 2011.

MOREIRA DA SILVA, M. - *Como ler Hegel Hoje? Ou: Por que “um grande homem condena os humanos a explicá-lo”?* In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 4, nº7, Dezembro 2007: 5-16, <http://www.hegelbrasil.org/Editorial-bra.pdf>, 23 de março de 2012.

PIO XII. Carta Encíclica *DIVINO AFFLANTE SPIRITO*. In: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html, 23 de março de 2012.

PIO XII. *Encíclica Mystici Corporis*, Disponível na Internet em: <http://www.derradeirasgracas.com/2.%20segunda%20p%C3%A1gina/Document%C3%A1rio%20da%20Igreja/CARTA%20ENC%3%8DCLICA%20DO%20PAPA%20PIO%20XII%20-%20SOBRE%20O%20CORPO%20M%C3%8DSTICO%20DE%20CRISTO..htm>, em 25 de maio de 2012.

O DIALOGISMO E A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO NAS CARTAS ENCÍCLICAS DO PAPA BENTO XVI

*Nanci Moreira Branco**

Resumo

Este trabalho tem como objetivo mostrar como se dão as relações dialógicas e a construção do sentido no discurso religioso católico atual, aqui representado pelas cartas encíclicas do papa Bento XVI. Um discurso tão consolidado como o religioso sofre influências de vários outros com os quais partilha e aos quais contrapõe idéias ou delas faz uso para estabelecer o sentido do seu discurso. A análise desenvolvida busca compreender, a partir da observação da dialogia nos documentos em questão, como se organiza tal gênero discursivo (as encíclicas), e depois estabelece, a partir da constitutividade inegável do extraverbal sobre o verbal, qual a relação que tais textos têm com os que circulam na sociedade. Considero, para tanto, que as relações dialógicas podem ser de convergência ou divergência, de aceitação ou recusa. A questão fundamental desta análise é, portanto, entender os discursos dos quais é preciso se defender e os discursos aos quais é preciso recorrer para constituir o sentido pretendido nas cartas encíclicas. Assim, esta análise busca verificar como se dá, na linguagem, o confronto de idéias que constitui o discurso dessas cartas, analisando como a voz do Outro entra em tal discurso. O pensamento que norteia esta análise é os estudos do filósofo russo Mikhail Bakhtin sobre Dialogismo e Ideologia.

Palavras-chave: Discurso Religioso; Bento XVI; Dialogismo; Ideologia; Bakhtin

Introdução

Falar em discurso religioso é falar do poder da palavra, do poder do discurso que é recriado todos os dias, não só nas igrejas, nos templos, mas no nosso cotidiano. E tal palavra faz prosperarem as religiões e perpetuar o sentimento do sagrado. É ela a palavra viva posta em circulação nas relações humanas.

Muitas vezes, as pesquisas referentes a tal discurso são movidas por algum tipo de preconceito alimentado não pela descrença, mas por ter que trabalhar com um objeto envolto pelo inefável, o que se pensa, muitas vezes, ainda, distante do campo científico. Assim, chega-se ao discurso religioso movido por uma pré-concepção de tal sentimento que envolve a religião. Mas, por outro lado, reconhecemos que isso não se dá apenas em relação ao religioso, mas em todas as esferas de pesquisa. A escolha do objeto já é o começo da interpretação. Como destacou PADEN (2001, p.9) “não podemos chegar à religião – e assim ao mundo – senão por meio de um ponto de vista, e o que vemos será inevitavelmente uma consequência do nosso enfoque particular”.

* Mestra em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos/SP. Bolsista CAPES. Email: nancimbranco@ig.com.br

Segundo FOUCAULT (2008), o discurso não é simplesmente o meio de alcançarmos o poder, mas é ele próprio o poder do qual queremos nos assenhorear. Sem dúvida. As relações humanas são relações de poder e nós estamos em contato diário com uma infinidade de discursos que aspiram a ser dominantes na sociedade. Alguns são efêmeros e outros mais enraizados, já que ganharam prestígio.

De fato: pensar um discurso tão consolidado como o religioso é, antes, pensar na luta pelo poder, pela hegemonia social. O que não é, certamente, característica exclusiva desse discurso em questão, visto que cada indivíduo tem seu lugar, e cada lugar tem seus contextos e propósitos próprios e que, na interação social, entram em contato com muitos outros discursos que também concebem o mundo segundo seus critérios. Aí, fundam-se as relações dialógicas das quais nenhum discurso pode (consegue) se privar.

Nesta análise, tomo como objeto o discurso cristão, especificamente o discurso religioso católico. Em tal contexto, devemos entender que o referido discurso tem na palavra o seu instrumento de trabalho – o trabalho da fé. É pela Palavra¹ que a Igreja se perpetua. E esta Palavra é fruto das relações na sociedade em todos os tempos – relações ideológicas, relações de poder. Conforme o filósofo russo Mikhail Bakhtin reflete: a palavra é um “fenômeno ideológico por excelência” (2006b, p.36). Assim, a realidade da palavra se dá pela sua função de signo, e ela não compreende nada que não esteja ligado a tal função, pois “é o modo mais puro e sensível de relação social” (idem).

Bakhtin nos fala sobre a importância de se ter a noção dos diversos gêneros do discurso para não cair em formalismo ou abstração exagerados. Há, ainda, que se compreender que os gêneros, tendo suas particularidades, refletem também a individualidade do seu autor, num enunciado oral ou escrito. Daí tais gêneros serem “relativamente estáveis”.

A “relativa instabilidade de um gênero estaria relacionada à sua historicidade passada (memória do passado)”, pois esses gêneros se apresentam como “o retrato dos usos já feitos anteriormente, em várias atividades humanas, e são a *memória* e o acúmulo da *história* de suas utilizações”. Dessa forma, os enunciados, nas atividades humanas, vão se constituindo mais especificamente. E esses “*enunciados*, relativamente estáveis, também se constituem como lugar de emergência dos sentidos históricos das comunicações existentes em determinados contextos e com determinadas significações, e mantêm vivas aquelas significações já socialmente consolidadas” (GEGe, 2009, p.50-51). Podemos, dessa forma, pensar nas cartas encíclicas como um gênero que pertence a uma cadeia constitutiva e

¹ Palavra, neste trecho e em outros, ao longo do texto, deve ser entendida como discurso.

derivativa. Cada publicação responde a um contexto imediato, mas retoma questões que certamente estão em pauta já há algum tempo na Igreja e mesmo nos estudos do seu autor. Assim, percebemos que Bento XVI retoma muitas questões, nas encíclicas, que já lhe eram bastante importantes tanto na sua carreira acadêmica quanto no seu trabalho como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.

Ao lermos as encíclicas de Bento XVI, percebemos, com clareza, que ele frequentemente faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, e antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese. O que se aproxima da *Técnica das sumas*, ou seja, a técnica das discussões dos *prós e contras* e a solução da questão subsequente ao debate que constituíam a estrutura das *Sumas medievais*.

Essa aproximação do gênero encíclica com o método escolástico é uma característica individual que Bento XVI imprime ao texto e que lhe dá a oportunidade de abrir um diálogo com seu interlocutor e, ao mesmo tempo, aproxima o seu discurso da realidade atual, deixando claro o seu objetivo de refleti-la à luz da religião. Fazer essa junção de gêneros requer o cuidado de não inserir nas encíclicas um formalismo e uma intransigência que o método escolástico previa. As encíclicas são documentos de doutrina e que ganharam, na escrita de Bento XVI, uma possibilidade de diálogo com diferentes vozes sociais com as quais a Igreja Católica converge ou diverge.

1 As encíclicas e as relações dialógicas

Bakhtin nos aponta o caminho para as relações dialógicas, nas quais os sentidos são gerados na convivência com o diferente. Assim, o discurso é constituído na relação com os discursos alheios. E “esse trabalho dialógico, responsivo, centrado na *alteridade*, está sempre prenhe de perspectivas e buscas por completudes de sentidos, de identidades, de relações sociais, sempre inconclusas” (GEGe, 2009, p.51-52).

Nas relações dialógicas, “ver e compreender o autor de uma obra significa ver e compreender outra consciência, a consciência do outro e seu mundo, isto é, outro sujeito” (BAKHTIN, 2006a, p.316). Assim, no estudo destas encíclicas, entendo a possibilidade de estarmos diante não apenas de um discurso consolidado e impessoal, mas marcado pela voz do seu autor, num cruzamento com discursos alheios que o precederam e com discursos que a partir dele surgirão, pois, na explicação, há apenas uma consciência; mas na compreensão, duas consciências, o que gera discursos posteriores.

As cartas são também uma atividade que responde a outros textos e dialogam, assim, com outros sujeitos e, conseqüentemente, suscitam muitos outros discursos e muitas outras consciências. A palavra quer sempre ser ouvida, “sempre procura uma compreensão responsiva e não se detém na compreensão imediata, mas abre caminho sempre mais e mais à frente (de forma ilimitada)”. A palavra “avança cada vez mais à procura dessa compreensão responsiva. A palavra quer ser ouvida, entendida, respondida na relação dialógica” (GEGe, 2010, p.85). Se não for dessa forma, tal palavra morre.

O dialogismo e a construção de sentido/ideologia, nas cartas aqui estudadas, serão observados no confronto que se dá entre os textos do papa e os discursos presentes na sociedade em diferentes contextos, referidos explícita e implicitamente pelo autor, ou, ainda, os discursos que se formam nos contextos diversos nos quais tais temas estão inseridos. Assim, a análise desenvolvida busca compreender, a partir da observação da dialogia nos documentos em questão, como se organiza tal gênero discursivo, e depois estabelecer, a partir da constitutividade inegável do extraverbal sobre o verbal, qual a relação que tais textos têm com os que circulam na sociedade. Entendo, para tanto, que as relações dialógicas podem ser de convergência ou divergência, de aceitação ou recusa. Assim, os discursos são entendidos e analisados nas cartas. Os “enunciados são sempre o espaço de luta entre vozes sociais, o que significa que são inevitavelmente o lugar da contradição”. É este um fator constitutivo das diferentes posições sociais que circulam numa determinada formação social (Fiorin, 2008, p.25).

Quando uma questão é proposta como tema de uma carta encíclica, podemos entendê-la como sendo urgente de reflexão pela Igreja, ou seja, são questões que estão se ressignificando nos diferentes contextos sociais. Logo, a escolha do objeto de reflexão já prevê a aproximação com o que está repleto de ressonância da voz de outro; cercado, envolto em outros discursos. Do outro de onde o discurso procede e, especialmente, do outro a quem ele se dirige.

Todo discurso é orientado para a resposta e ele não pode esquivar-se à influência profunda do discurso da resposta antecipada. O discurso vivo e corrente está determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, pressente-a e baseia-se nela. Ao se construir no “já-dito”, o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado. (BAKHTIN, 1988, p.89).

Entendemos que “todo discurso que fale de qualquer objeto não está voltado para a realidade em si, mas para os discursos que a circundam” (FIORIN, 2008, p.19). Logo, a

palavra está sempre em diálogo com outras palavras, constituindo-se a partir delas e, conseqüentemente, gerando muitas outras.

Podemos, sob esse prisma, entender o texto do papa como uma resposta às diversas situações não só por que passa o mundo hoje, mas ao contexto da própria Igreja no século XX e início do XXI, bem como aos diversos movimentos que nela surgiram. A encíclica é, assim, o instrumento pelo qual o papa mostra a sua apreensão da realidade, bem como a posição da Igreja Católica, em oposição aos que tacham tal Igreja de alienada. E, como a compreensão concreta é ativa, ela implica uma resposta. Afinal, é na resposta que a compreensão conhece seu amadurecimento. Elas estão indissolúvelmente ligadas (Bakhtin, 1988). Dessa forma, o discurso das encíclicas não só suscita respostas como é ele mesmo uma réplica a tantos outros que o precederam ou lhe são contemporâneos. Tal discurso revela não apenas a posição oficial da Igreja, mas também aquela a qual se opõe. Isso porque se houvesse consenso em relação ao Cristianismo e às questões de fé, não seria necessário o papa se manifestar.

Para dar conta da questão ideológica, que é a base do discurso em questão, recorro à concepção bakhtiniana que compreende uma *ideologia oficial* e uma *do cotidiano*.

A ideologia oficial é entendida como relativamente dominante, procurando implantar uma concepção única de produção de mundo. A ideologia do cotidiano é considerada como a que brota e é constituída nos encontros casuais e fortuitos, no lugar do nascedouro dos sistemas de referência, na proximidade social com as condições de produção e reprodução da vida. (MIOTELLO, 2008, p.168-169).

O conceito de ideologia é essencial para toda análise no campo das ciências humanas. Isso porque somos seres ideológicos, conscientes ou não. Para Bakhtin, a ideologia não é simplesmente a expressão de uma ideia, mas a expressão de uma tomada de posição (MIOTELLO, 2008). Assim, o enunciado é sempre ideológico. E é ideológico em dois sentidos: “se dá na esfera de uma das ideologias (i.e., no interior de uma das áreas da atividade intelectual humana) e expressa sempre uma posição avaliativa (i.e., não há enunciado neutro; a própria retórica da neutralidade é também uma posição axiológica)” (FARACO, 2009, p.47).

Assim, podemos supor que, através de seu discurso, o sujeito Bento XVI expressa sua visão de mundo, sua ideologia. E, por ser representante de uma igreja tradicional, essa ideologia, que traz a sua visão particular, é uma ideologia chamada oficial em consonância com outra (a da Igreja Católica) e, muitas vezes, destoada de ideologias do cotidiano. Por isso, cabe questionar: que discursos opostos devem ser mantidos apagados para a preservação da

hegemonia do discurso oficial²? Que discursos o confrontam? Entendo que um discurso que se pretende dominante tende a excluir outros que não pertençam ao seu universo – que não são aceitos ou são desprestigiados. Então, a questão fundamental desta análise é entender os discursos dos quais é preciso se defender e os discursos aos quais é preciso recorrer para constituir o sentido pretendido nas cartas encíclicas (em AUTHIER-REVUZ, 1990): “de que outro é preciso se defender, a que outros é preciso recorrer para se constituir” (p.31).

2 Deus caritas est

Quando Bento XVI lançou esta sua primeira carta encíclica, surpreendeu tanto seus admiradores quanto seus críticos, por escolher como tema o Amor. Talvez isso se deva a uma imagem de figura um tanto fria e dura que as pessoas fazem deste papa, o que contrasta com a do seu carismático antecessor, João Paulo II. Assim, esta palavra de Bento XVI já nasce dialogando com o mundo, pois podemos identificá-la como uma contrapalavra à imagem que se faz dele: responder com o *amor* sensibiliza as pessoas, já que este está na natureza humana. Pensemos, ainda, na astúcia do pensador que escreve sobre o Amor e, com isso, pretende se desfazer de uma identidade dura, de “inquisidor”, e, ao mesmo tempo, entrar em sintonia com o carisma indiscutível de seu antecessor. Esta primeira encíclica derruba, assim, um certo abismo criado entre a figura carismática de João Paulo II e a figura mais sisuda de Bento XVI.

O título *Carta encíclica Deus Caritas est do sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão* passa a ilusão de um texto fechado a um determinado grupo e, ainda, de um monólogo. Um engano. Como afirmado acima, o próprio tema (*amor*) é um chamamento ao diálogo. Mesmo com um enfoque teológico e bíblico desse amor cristão, é um texto que ressalta o “humano” do amor e as relações cotidianas que respondem a esse amor cristão. É um texto que se dirige a alguém e espera respostas, ou mesmo, provoca-as, incita o interlocutor a uma atividade responsiva.

A necessidade de “respostas”, aliás, aparece já na introdução do texto: “O meu desejo é [...] suscitar no mundo um renovado dinamismo de empenhamento na resposta humana ao amor divino” (BENTO XVI, 2007, n.1). Reafirmo o que mostra Bakhtin: todo aquele que fala espera, de alguma forma, uma resposta, já que ele mesmo é um *respondente*, pois também não é o primeiro a falar e o que diz é uma resposta a outros enunciados seus e alheios, com os

² Chamamos aqui de oficial o discurso do Papa, que é a maior autoridade na Igreja Católica.

quais mantêm relações: “baseia-se neles, polemiza com eles, simplesmente os pressupõe já conhecidos do ouvinte. Cada enunciado *é um elo na cadeia complexa de outros enunciados* (BAKHTIN, 2006a, p.272).

Sabemos que mesmo um discurso consolidado como o religioso sofre influência de outros que determinam seu funcionamento e sua constituição. Essa relação dialógica implica conflitos, relações de dominação e resistência; enfim, relações de poder. Já que estamos num campo onde se combinam e se entrecruzam milhares de vozes, imagens, sentimentos que se fizeram na história de cada um, lembramos que:

as reflexões de Bakhtin quer a respeito do processo sógnico de constituição da consciência enquanto internalização da palavra alheia, quer a respeito do jogo de vozes que na “minha” palavra revela a palavra do outro levaram a uma redefinição do sujeito discursivo como o lugar de uma constante dispersão e aglutinação de vozes, socialmente situadas e ideologicamente marcadas. (GERALDI, 2003, p.2).

Um exemplo bem concreto de como se dá esse dialogismo no texto de Bento XVI está na primeira parte desta carta encíclica. Diante da relação com diversos contextos atuais e da “luta ideológica” pela estabilização do conceito de *amor*, o papa constitui o seu discurso usando autor e discurso adversários a seu favor, a fim de combater o mito social da exaltação do Eros.

Segundo Friedrich Nietzsche, o cristianismo teria dado veneno a beber ao eros, que, embora não tivesse morrido, daí teria recebido o impulso para degenerar em vício³. Este filósofo alemão exprimia, assim, uma sensação muito generalizada: com os seus mandamentos e proibições, a Igreja não nos torna, porventura, amarga a coisa mais bela da vida? Porventura ela não assinala proibições precisamente onde a alegria, preparada para nós pelo Criador, nos oferece uma felicidade que nos faz pressentir algo do Divino. (BENTO XVI, 2007, n.3).

Além da voz do outro diluir-se em seu discurso – essa “sensação generalizada” pode ser entendida como o que as pessoas pensam, sentem, questionam, em todos os tempos –, ressalto que o princípio dialógico se dá na possibilidade de encarar o outro, na troca e no conflito. Assim, o pensamento se completa nessa troca. Isso podemos notar nos questionamentos feitos ao final do parágrafo acima. É a voz do leitor que pergunta, ou seja, o autor põe em seu discurso a possível réplica do seu interlocutor para, a seguir, argumentar, então, contra o pensamento do filósofo alemão e derrubar, em seu discurso, tal filosofia ou, ao menos, justificar o posicionamento da Igreja.

³ Cf. *Jenseits Von Gut und Böse*, IV, 168 (Nota do autor).

Mas, será mesmo assim? O cristianismo destruiu, verdadeiramente, o *eros*? Vejamos o mundo pré-cristão. Os gregos — aliás de forma análoga a outras culturas — viram no *Eros*, sobretudo, o inebriamento, a subjugação da razão por parte de uma “loucura divina” que arranca o homem das limitações da sua existência e, nesse estado de transtorno por uma força divina, faz-lhe experimentar a mais alta beatitude [...] Nas religiões, essa posição traduziu-se nos cultos da fertilidade, aos quais pertence a prostituição “sagrada” que prosperava em muitos templos. O *eros* foi, pois, celebrado como força divina, como comunhão com o Divino. A esta forma de religião [...], o Antigo Testamento opôs-se com a maior firmeza, combatendo-a como perversão da religiosidade. Ao fazê-lo, porém, não rejeitou, de modo algum, o *eros* enquanto tal, mas declarou guerra à sua subversão devastadora, porque a falsa divinização do *eros*, como aí se verifica, priva-o da sua dignidade, desumaniza-o. De fato, no templo, as prostitutas, que devem dar o inebriamento do Divino, não são tratadas como seres humanos e pessoas, mas servem apenas como instrumentos para suscitar a “loucura divina”: na realidade, não são deusas, mas pessoas humanas de quem se abusa. Por isso, o *eros* inebriante e descontrolado não é subida, “êxtase” até ao Divino, mas queda, degradação do ser humano. Fica, assim, claro que o *eros* necessita de disciplina, de purificação para dar ao ser humano, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser. (n.4-5).

Ao dialogar com o filósofo Nietzsche, Bento XVI, além de usar o discurso adversário para propagar a sua própria ideologia, usa também esse discurso para combater um mito contemporâneo de exaltação do corpo, que impera na sociedade. É com tal realidade que ele quer se defrontar, pois esta se apresenta numa construção ideológica contrária aos princípios cristãos. É a “luta ideológica” declarada, como percebemos na passagem:

Mas o modo de exaltar o corpo, a que assistimos hoje, é enganador. O *eros* degradado a puro “sexo” torna-se mercadoria, torna-se simplesmente uma “coisa” que se pode comprar e vender; antes, o próprio ser humano torna-se mercadoria. Na realidade, para o ser humano, isso não constitui propriamente uma grande afirmação do seu corpo. Pelo contrário, agora considera o corpo e a sexualidade como a parte meramente material de si mesmo a usar e explorar com proveito. [...] Na verdade, encontramos-nos diante duma degradação do corpo humano, que deixa de estar integrado no conjunto da liberdade da nossa existência, deixa de ser expressão viva da totalidade do nosso ser, acabando como que relegado para o campo puramente biológico. A aparente exaltação do corpo pode bem depressa converter-se em ódio à corporeidade. Ao contrário, a fé cristã sempre considerou o ser humano como um ser unidual, em que espírito e matéria se compenetraram mutuamente, experimentando ambos, precisamente dessa forma, uma nova nobreza. Sim, o *eros* quer-nos elevar “em êxtase” para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos. (n.5).

Aqui o autor trava um diálogo com o que é exposto no mundo, e que se apresenta numa construção ideológica contrária aos princípios cristãos. Ele faz uma aproximação entre o mundo pré-cristão e algumas situações do nosso contexto – especificamente a exposição do “sexo”. A Igreja “disciplinou” o *Eros* porque este não tinha limites. Há limites na degradação dos valores humanos que ele nos aponta? Ele nos fala do “modo de exaltar o corpo, a que assistimos hoje” ou do “amor degradado a puro sexo”, e nós identificamos tais elementos em

muitas correntes de nossa sociedade e vemos que muitas delas compartilham tais pensamentos mesmo que de forma velada ou idealizada, como no caso de revistas ou programas televisivos que prestam verdadeiro culto à beleza ideal com uma exposição exagerada do corpo. Podemos, assim, perceber que as palavras do papa não são uma resposta à prostituição em si, mas a essa banalização do sexo e culto ao corpo a que assistimos hoje. Há um discurso a ser rechaçado que exalta e expõe a beleza física, especialmente a feminina e, com isso, cria padrões de beleza e estereótipos que se espalham na sociedade.

Em relação ao gênero de discurso e seu estilo, nos trechos citados (parágrafos 3, 4 e 5), podemos notar a aproximação com o método escolástico: o autor faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese. Assim, ele o faz ao usar o discurso de Nietzsche e ao colocar as inquietações que tal discurso provoca (ao final do parágrafo 3). Finalmente, diante de um contra-argumento e de uma antecipação da réplica de seu interlocutor, ele justifica a sua tese.

Na segunda parte desta encíclica, Bento XVI fala sobre a caridade. Inicia contando como surgiram as ações caritativas na Igreja até chegar a uma questão bastante cara aos católicos, em especial aos católicos da América Latina e dos países pobres no mundo: a relação entre justiça e caridade. Isso porque esses países foram os que acolheram a Teologia da Libertação e a sua luta pela justiça e paz, tendo como princípios alguns preceitos de uma sociedade justa proposta pelo marxismo.

Desde o século XIX, vemos levantar-se contra a atividade caritativa da Igreja uma objeção, explanada depois com insistência sobretudo pelo pensamento marxista. Os pobres — diz-se — não teriam necessidade de obras de caridade, mas de justiça. [...] Em vez de contribuir com as diversas obras de caridade para a manutenção das condições existentes, seria necessário criar uma ordem justa, na qual todos receberiam a sua respectiva parte de bens da terra e, por conseguinte, já não teriam necessidade das obras de caridade. (n.26).

A partir desse trecho, o autor faz uma longa reflexão em que explica as diferentes funções da Igreja e do Estado numa sociedade. Na verdade, enfrenta o forte discurso da Teologia da Libertação que clamava por justiça numa sociedade de desigualdades. Em seu discurso, podemos ouvir a voz que justifica as opções pelos fundamentos marxistas, ao mesmo tempo em que ouvimos a justificativa da Santa Sé em condenar essa prática. Bento XVI incorpora o discurso marxista em seu discurso, como constatamos no trecho citado acima. Na sequência, há uma contextualização do marxismo.

Algo de verdade existe — devemos reconhecê-lo — nesta argumentação, mas há também, e não pouco, de errado. É verdade que a norma fundamental do Estado

deve ser a prossecução da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir a cada um, no respeito do princípio da subsidiariedade, a própria parte nos bens comuns. Isto mesmo sempre o têm sublinhado a doutrina cristã sobre o Estado e a doutrina social da Igreja. Do ponto de vista histórico, a questão da justa ordem da coletividade entrou numa nova situação com a formação da sociedade industrial no século XIX. A aparição da indústria moderna dissolveu as antigas estruturas sociais e provocou, com a massa dos assalariados, uma mudança radical na composição da sociedade, no seio da qual a relação entre capital e trabalho se tornou a questão decisiva — questão que, sob esta forma, era desconhecida antes. As estruturas de produção e o capital tornaram-se o novo poder que, colocado nas mãos de poucos, comportava para as massas operárias uma privação de direitos, contra a qual era preciso revoltar-se. (idem).

Mais uma vez, Bento XVI aproxima o seu discurso do método escolástico, ao apresentar o discurso adversário a fim de refutá-lo em sua tese.

Sua explanação vai contra os argumentos que cobram uma ação concreta da Igreja por uma sociedade mais justa. Em seu discurso, convivem o discurso do Vaticano e o discurso da Teologia da Libertação acerca dos oprimidos. Podemos notar, ainda, como característica do discurso dos parágrafos 26 e 27, a *conclusibilidade* em relação ao discurso marxista, que, embora pareça ser definido em sua tese, nos abre a possibilidade de responder a tal enunciado, ou seja, de ocuparmos em relação a ele uma posição responsiva, avaliando-o em seu conjunto. Se trazemos experiências de leituras e vivências da Teologia da Libertação, conseguimos ter uma posição crítica em relação ao que foi exposto.

3 Spe Salvi

Nesta encíclica, constatamos que “Bento XVI situa seu diálogo sobre a esperança num arco de ideias que vão de Lutero ao pensador alemão” Karl Marx⁴. Certamente, é uma carta que nos convida à reflexão. E essa reflexão é feita pelo pontífice numa retomada de pensamentos que marcaram a sociedade no século XX e, com isso, propõe uma análise crítica. Bento XVI faz um verdadeiro e reflexivo passeio teológico e filosófico. É o texto de um pastor, chefe máximo de uma Igreja, mas é também a reflexão de um pensador contemporâneo, sem dúvida. É a apresentação de sua reflexão, mas que não pode ser feita sem a presença, na sua voz, das vozes de outros autores. Essa percepção é possível ao verificarmos que o entendimento de determinado objeto se faz na relação do homem com ele, sempre mediada pelas percepções de outros. A constituição do homem acontece na medida em que,

⁴ Marx na nova encíclica do papa, artigo de José de Souza Martins publicado no jornal O Estado de S. Paulo, em 09 de dezembro de 2007, e disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,marx-na-nova-enciclica-do-papa,92980,0.html>. José de Souza Martins é sociólogo e professor emérito da faculdade de filosofia da USP.

ouvindo a voz do outro, cria a sua própria e a dirige a outro alguém, respondente (BAKHTIN *apud* CATELLAN, 1996).

Podemos observar que o papa reflete sobre o início da ciência moderna, destacando o legado que as ideias de Bacon deixaram: a fé no progresso e o “reino do homem” – saber é poder. Quando ele nos fala de uma “transição desconcertante” – da redenção por Jesus Cristo a uma redenção pela junção de ciência e prática, faz uma aproximação com o contexto atual. Há uma polêmica clara entre a fé e a esperança que Bacon mantinha em relação à ciência e ao homem e a fé cristã. Certamente, somos, aqui, colocados diante de um discurso que diverge do religioso e o qual coloca a ciência como absoluta. A reflexão do pensador busca, então, restaurar a origem de tais discursos de fé na ciência.

Segundo reflete, há duas categorias que estão no centro da ideia de progresso: a razão e a liberdade. O progresso, assim, está ligado à superação das dependências, ao “avanço para a liberdade perfeita” (n.18).

Em ambos os conceitos – liberdade e razão – está presente um aspecto político. O reino da razão, de fato, é aguardado como a nova condição da humanidade feita totalmente livre. Todavia, as condições políticas deste reino da razão e da liberdade aparecem, à primeira vista, pouco definidas. Razão e liberdade parecem garantir por si mesmas, em virtude da sua intrínseca bondade, uma nova comunidade humana perfeita. Nos dois conceitos-chave de “razão” e “liberdade”, tacitamente o pensamento coloca-se sempre em contraste com os vínculos da fé e da Igreja, como também com os vínculos dos ordenamentos estatais de então. Por isso, ambos os conceitos trazem em si um potencial revolucionário de enorme força explosiva. (idem).

Apresenta, assim, um discurso da modernidade, o qual coloca em oposição: razão-fé e liberdade-Igreja. A seguir, aponta duas etapas de concretização política de tal esperança, indicando que estes acontecimentos “são de grande importância para o caminho da esperança cristã, para a sua compreensão e persistência” (n.19).

Há, antes de mais nada, a Revolução francesa, como tentativa de instaurar o domínio da razão e da liberdade, agora também de modo politicamente real. Inicialmente, a Europa do Iluminismo contemplou fascinada estes acontecimentos, mas depois, à vista da sua evolução, teve de refletir de modo novo sobre razão e liberdade. Significativos destas duas fases de recepção do que acontecera em França são dois escritos de Emanuel Kant, nos quais ele reflete sobre os acontecimentos. Em 1792, escreve a obra “Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden” (A vitória do princípio bom sobre o princípio mau e a constituição de um reino de Deus sobre a terra). Nela afirma: “A passagem gradual da fé eclesiástica ao domínio exclusivo da pura fé religiosa constitui a aproximação do reino de Deus”⁵. Diz também que as revoluções podem apressar os tempos desta passagem da fé eclesiástica à fé racional. O “reino de Deus”, de que falara Jesus, recebeu aqui uma nova definição e assumiu também uma nova presença; existe, por

⁵ Cit. em: Werke IV, coordenado por W. Weischedel (1956), 777. (Nota do autor)

assim dizer, uma nova “expectativa imediata”: o “reino de Deus” chega onde a fé eclesial é superada e substituída pela “fé religiosa”, ou seja, pela mera fé racional. Em 1794, no livro *Das Ende aller Dinge* (O fim de todas as coisas), aparece uma imagem diferente. Agora, Kant toma em consideração a possibilidade de que, a par do fim natural de todas as coisas, se verifique também um fim contrário à natureza, perverso. Escreve a tal respeito: “Se acontecesse um dia chegar o cristianismo a não ser mais digno de amor, então o pensamento dominante dos homens deveria tomar a forma de rejeição e de oposição contra ele; e o anticristo [...] inauguraria o seu regime, mesmo que breve, (baseado presumivelmente sobre o medo e o egoísmo). Em seguida, porém, visto que o cristianismo, embora destinado a ser a religião universal, de fato não teria sido ajudado pelo destino a sê-lo, poderia verificar-se, sob o aspecto moral, o fim (perverso) de todas as coisas.”⁶ (idem).

Podemos entender esse “reino de Deus sem Deus” como uma alusão ao império da ciência. O papa recorre a Bacon como um pretexto para “contestar”, discutir a salvação do homem pelo conhecimento científico em detrimento da fé. Coloca, em seu discurso, a voz do homem contemporâneo, já que nos deparamos com uma certa “divinização” da ciência e da tecnologia.

A outra etapa a que Bento XVI se refere é a “Revolução proletária”.

O século XIX não perdeu a sua fé no progresso como nova forma da esperança humana e continuou a considerar razão e liberdade como as estrelas-guia a seguir no caminho da esperança. Todavia a evolução sempre mais rápida do progresso técnico e a industrialização com ele relacionada criaram, bem depressa, uma situação social completamente nova: formou-se a classe dos trabalhadores da indústria e o chamado “proletariado industrial”, cujas terríveis condições de vida foram ilustradas de modo impressionante por Frederico Engels, em 1845. Ao leitor, devia resultar claro que isto não pode continuar; é necessária uma mudança. Mas a mudança haveria de abalar e derrubar toda a estrutura da sociedade burguesa. Depois da revolução burguesa de 1789, tinha chegado a hora para uma nova revolução: a proletária. O progresso não podia limitar-se a avançar de forma linear e com pequenos passos. Urgia o salto revolucionário. Karl Marx recolheu este apelo do momento e, com vigor de linguagem e de pensamento, procurou iniciar este novo passo grande e, como supunha, definitivo da história rumo à salvação, rumo àquilo que Kant tinha qualificado como o “reino de Deus”. Tendo-se diluída a verdade do além, tratar-se-ia agora de estabelecer a verdade de aquém. A crítica do céu transforma-se na crítica da terra; a crítica da teologia na crítica da política. O progresso rumo ao melhor, rumo ao mundo definitivamente bom, já não vem simplesmente da ciência, mas da política – de uma política pensada cientificamente, que sabe reconhecer a estrutura da história e da sociedade, indicando assim a estrada da revolução, da mudança de todas as coisas. Com pontual precisão, embora de forma unilateralmente parcial, Marx descreveu a situação do seu tempo e ilustrou, com grande capacidade analítica, as vias para a revolução. E não só teoricamente, pois com o partido comunista, nascido do manifesto comunista de 1848, também a iniciou concretamente. A sua promessa, graças à agudeza das análises e à clara indicação dos instrumentos para a mudança radical, fascinou e não cessa de fascinar ainda hoje. E a revolução deu-se, depois, na forma mais radical na Rússia. (n.20).

⁶ E. Kant, *Das Ende aller Dinge*, cit. em: *Werke*, coordenado por W. Weischedel, VI (1964), 190. (Nota do autor)

Bento XVI atenta para o fato de que tanto a revolução francesa como a proletária pautam-se no materialismo; em que tudo se subordina a uma visão material da vida. Como demonstrou, o homem falhou ao buscar sua remissão na ciência/no progresso e falhou ao buscá-la também na política.

Com a sua vitória, porém, tornou-se evidente também o erro fundamental de Marx. Ele indicou com exatidão o modo como realizar o derrubamento. Mas não nos disse como as coisas deveriam proceder depois. Ele supunha simplesmente que, com a expropriação da classe dominante, a queda do poder político e a socialização dos meios de produção, ter-se-ia realizado a Nova Jerusalém. Com efeito, então ficariam anuladas todas as contradições; o homem e o mundo haveriam finalmente de ver claro em si próprios. Então tudo poderia proceder espontaneamente pelo reto caminho, porque tudo pertenceria a todos e todos haviam de querer o melhor um para o outro. [...] Marx não falhou só ao deixar de idealizar os ordenamentos necessários para o mundo novo; com efeito, já não deveria haver mais necessidade deles. O fato de não dizer nada sobre isso é lógica consequência da sua perspectiva. O seu erro situa-se numa profundidade maior. Ele esqueceu que o homem permanece sempre homem. Esqueceu o homem e a sua liberdade. Esqueceu que a liberdade permanece sempre liberdade, inclusive para o mal. Pensava que, uma vez colocada em ordem a economia, tudo se arranjará. O seu verdadeiro erro é o materialismo: de fato, o homem não é só o produto de condições econômicas nem se pode curá-lo apenas do exterior criando condições econômicas favoráveis. (n.21) (grifos meus).

O trecho destacado mostra uma voz que representa os objetivos e suposições de Marx.

Nos parágrafos citados, podemos perceber a voz do pensador contemporâneo que reflete os perigos que teorias e práticas que só visem ao materialismo provocam. Assim foi com a revolução francesa, que viu no progresso a redenção do homem; assim foi com o marxismo, cuja visão totalitária privou o homem de sua liberdade. Foi o erro de Marx, conforme é ressaltado neste texto.

Sua argumentação é pautada em demonstrar os efeitos negativos de “revoluções” que almejavam apenas os bens materiais. Por ele, são considerados não apenas como erros do passado, mas também como um perigo a que estamos expostos constantemente. Assim, é um alerta para a sociedade contemporânea. É uma advertência contra o relativismo moderno – essa tolerância com os princípios da fé e os valores humanos considerados fundamentais para a Igreja.

Tal alusão a esses fatos fortalece a sua argumentação no sentido de que demonstra clara percepção da conjuntura histórica e científica que prepararam os caminhos da modernidade. Fica longe de ser considerado um discurso alienado, como, muitas vezes, o discurso religioso é acusado de ser. Certamente, uma argumentação que, embora seja doutrinária, mostra uma visão crítica e abre espaço à discussão. Ao colocar em seu discurso os fundamentos de revoluções como a francesa e a proletária, Bento XVI provoca o interlocutor

a refletir acerca dos acontecimentos históricos que marcaram a era moderna. Com certeza, um discurso que, ainda, pretende derrubar os encantamentos que a ideologia marxista produz tanto na sociedade secular como dentro da própria Igreja Católica, em especial, como já disse, na Teologia da Libertação. É um discurso que ressalta a necessidade sentida por Marx de uma mudança, mas que, ao mesmo tempo, alude ao fato de que as escolhas feitas resultaram no fracasso. A menção ao propósito de Marx é certamente um recurso do autor para evidenciar que o erro estava nos meios e não nos objetivos da revolução.

Vale recordar, ainda, o quanto o marxismo é considerado, tanto pelo pastor como pelo intelectual, como um perigo para a sociedade em todos os tempos. Isso porque seus preceitos tornaram-se, em certo momento da história, uma tentação também para a teologia.

A liberdade cristã em nada se assemelha a essas ideologias que ele rechaça: o *liberalismo econômico*, porque conduz ao individualismo, ao acúmulo de riquezas nas mãos de poucos; e o *materialismo coletivista*, porque fere a liberdade do homem e os próprios princípios da Igreja. São esses considerados *mitos ideológicos* muito presentes na sociedade contemporânea, os quais Bento XVI recusa em seu discurso. Assim, o seu diálogo se abre à contemporaneidade.

Recordando um pouco a história, percebemos que Bento XVI faz menção exatamente a duas importantes revoluções anticlericais: a revolução francesa e a proletária.

Atendo-nos à revolução proletária, entendemos que Bento XVI aponta para os problemas que surtiu, mas desconsidera, de certa forma, o contexto em que Marx a concebeu. Os pensamentos deste filósofo apontavam para uma alternativa ao domínio capitalista (i.e., uma forma de poder que anulasse o poder dos detentores de produção sobre a classe trabalhadora.). Assim, com a organização e a revolução dos trabalhadores, haveria a “fase intermediária” (como recorda Bento XVI), em que se daria a chamada “ditadura do proletariado”, para reverter tantos anos de governo burguês, acabar com a divisão de classes e, por fim, estabelecer o comunismo. Era um projeto de construir o futuro, o que Bento aponta como “mundo novo”. Certamente, Marx não poderia prever os acontecimentos.

Interessante, ainda, destacar que o uso que Bento XVI faz de *mais-valia*⁷, um conceito-chave no marxismo. O papa não o usa como expropriação injusta, mas como dom acessível. Deixa claro, dessa forma, que está propondo, através desta encíclica, um diálogo da Igreja Católica com a sociedade pós-moderna:

O Reino de Deus é um dom, e por isso mesmo é grande e belo, constituindo a resposta à esperança. Nem podemos – para usar a terminologia clássica – “merecer” o céu com as nossas obras. Este é sempre mais do que aquilo que merecemos, tal como o ser amados nunca é algo “merecido”, mas um dom. Porém, com toda a nossa consciência da “mais-valia” do céu, permanece igualmente verdade que o nosso agir não é indiferente diante de Deus e, portanto, também não o é para o desenrolar da história. (n.35).

Nessa passagem, podemos observar a marcação da voz alheia pelo uso de aspas em “mais-valia”, mesmo não fazendo qualquer referência a Marx. É essa uma expressão que está na nossa memória discursiva como palavra de outrem e assume a condição, neste enunciado, de palavra *bivocalizada*, pois expressa ao mesmo tempo a palavra do outro e a perspectiva com que o autor a toma (FARACO, 2009). Como já afirmado, Bento XVI não a usa como uma expropriação injusta, mas como um dom que Deus nos dá e que é acessível, “mais do que aquilo que merecemos”.

Além disso, percebemos que o diálogo proposto por Bento XVI entre a Igreja Católica e a sociedade pós-moderna parte dessa situação estabelecida: a “mais-valia”, em Marx, está centrada nos bens materiais e, nesta carta, refere-se aos bens espirituais. O que nos remete a um diálogo interno do texto, já que no parágrafo 21, Bento XVI apontava o materialismo como o verdadeiro erro de Marx, pois, “o homem não é só produto de condições econômicas nem se pode curá-lo apenas do exterior, criando condições econômicas favoráveis”. E tal afirmação já fizera em sua primeira encíclica carta, mostrando, assim, a continuidade em seus textos.

Assim, o termo “mais-valia” formou-se a partir de Marx e é retomado por Bento XVI como uma réplica ao pensamento daquele filósofo; uma forma de contrapor o materialismo ao

⁷ A teoria marxista da mais-valia pode ser compreendida da seguinte forma: suponhamos que um funcionário leve 2 horas para fabricar um par de calçados. Nesse período ele produz o suficiente para pagar todo o seu trabalho. Mas, ele permanece mais tempo na fábrica, produzindo mais de um par de calçados e recebendo o equivalente à confecção de apenas um. Em uma jornada de 8 horas, por exemplo, são produzidos 4 pares de calçados. O custo de cada par continua o mesmo, assim também como o salário do proletário. Com isso, conclui-se que ele trabalha 6 horas de graça, reduzindo o custo do produto e aumentando os lucros do patrão. Esse valor a mais (mais-valia) é apropriado pelo capitalista e constitui o que Karl Marx chama de "Mais-Valia Absoluta". Além do operário permanecer mais tempo na fábrica, o patrão pode aumentar a produtividade com a aplicação de tecnologia. Dessa forma, o funcionário produz ainda mais. Porém o seu salário não aumenta na mesma proporção. Surge assim, a "Mais-Valia Relativa". Com esse conceito Marx define a exploração capitalista. Pesquisado em <http://pt.shvoong.com/social-sciences/1705312-karl-marx-conceito-mais-valia/#ixzz1Ri2oCC00>, disponível em 10/07/2011 às 10h38.

espiritualismo. E como reconhecemos a Igreja como uma organização em que emergem forças sociais muitas vezes divergentes, o diálogo que Bento XVI estabelece é também com aqueles que inseriram algumas premissas marxistas na teologia.

Bakhtin aponta que o enunciado não se dirige apenas a um destinatário imediato (no caso das encíclicas, “aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos”), “mas também a um *superdestinatário*, cuja compreensão responsiva, vista sempre como correta, é determinante da produção discursiva” (FIORIN, 2008, p.27). Ao observarmos que a palavra de Bento XVI é também dirigida aos detentores da ciência, da política, da mídia e da própria religião, confirmamos, nestas cartas, o seu caráter social e o diálogo com tais vozes sociais.

4 Caritas in veritate

Esta carta encíclica é a única de Bento XVI que é dirigida também aos não-católicos – isso acontece quando se trata de uma encíclica de cunho social e vem dirigida “aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade”. Como o próprio autor assume, esta carta é uma releitura, uma atualização da famosa encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, publicada em 1967. A carta de Bento XVI é voltada para questões sociais e crises por que passa o mundo.

Assim, fala-nos de temas da atualidade como o controle de natalidade.

Considerar o aumento da população como a primeira causa do subdesenvolvimento é errado, inclusive do ponto de vista econômico: basta pensar, por um lado, na considerável diminuição da mortalidade infantil e no alongamento médio da vida que se registra nos países economicamente desenvolvidos, e, por outro, nos sinais de crise que se observam nas sociedades onde se registra uma preocupante queda da natalidade. Obviamente é forçoso prestar a devida atenção a uma procriação responsável, que constitui, para além do mais, uma real contribuição para o desenvolvimento integral. A Igreja, que tem a peito o verdadeiro desenvolvimento do homem, recomenda-lhe o respeito dos valores humanos também no uso da sexualidade: o mesmo não pode ser reduzido a um mero fato hedonista e lúdico, do mesmo modo que a educação sexual não se pode limitar à instrução técnica, tendo como única preocupação defender os interessados de eventuais contágios ou do “risco” procriador. Isto equivaleria a empobrecer e negligenciar o significado profundo da sexualidade, que deve, pelo contrário, ser reconhecido e assumido responsabilmente tanto pela pessoa como pela comunidade. Com efeito, a responsabilidade impede que se considere a sexualidade como uma simples fonte de prazer ou que seja regulada com políticas de planificação forçada dos nascimentos. Em ambos os casos, estamos perante concepções e políticas materialistas, no âmbito das quais as pessoas acabam por sofrer várias formas de violência. [...]. (n.44).

No parágrafo 44, podemos perceber um discurso que vai de encontro aos discursos que estão presentes na sociedade. Se ele nos fala do erro em considerar o aumento da natalidade

como um fator que influi no subdesenvolvimento, fica claro que tal discurso existe. A seguir, fala-nos da sexualidade, que não deve ser reduzida ao hedonismo. Sabemos que um discurso do culto ao prazer é muito forte na sociedade, em especial nas diversas mídias. É tal discurso que Bento XVI recusa e quer derrubar. Da mesma forma, ataca outro discurso em relação à educação sexual, que é reduzida a instruções de meios de contracepção e de prevenção a doenças sexualmente transmissíveis.

Em outro trecho, volta-se para questões que envolvem fé, razão e bioética.

Hoje, um campo primário e crucial da luta cultural entre o absolutismo da técnica e a responsabilidade moral do homem é o da bioética, onde se joga radicalmente a própria possibilidade de um desenvolvimento humano integral. Trata-se de um âmbito delicadíssimo e decisivo, onde irrompe, com dramática intensidade, a questão fundamental de saber se o homem se produziu por si mesmo ou depende de Deus. As descobertas científicas neste campo e as possibilidades de intervenção técnica parecem tão avançadas que impõem a escolha entre estas duas concepções: a da razão aberta à transcendência ou a da razão fechada na imanência. Está-se perante uma opção decisiva. No entanto a concepção racional da tecnologia centrada sobre si mesma apresenta-se como irracional, porque implica uma decidida rejeição do sentido e do valor. Não é por acaso que a posição fechada à transcendência se defronta com a dificuldade de pensar como tenha sido possível do nada ter brotado o ser e do acaso ter nascido a inteligência⁸. Face a estes dramáticos problemas, razão e fé ajudam-se mutuamente; e só conjuntamente salvarão o homem: fascinada pela pura tecnologia, a razão sem a fé está destinada a perder-se na ilusão da própria onipotência, enquanto a fé sem a razão corre o risco do alheamento da vida concreta das pessoas⁹ (n.74). Paulo VI já tinha reconhecido e indicado o horizonte mundial da questão social¹⁰. Prosseguindo por esta estrada, é preciso afirmar que hoje a questão social se tornou radicalmente antropológica, enquanto toca o próprio modo não só de conceber mas também de manipular a vida, colocada cada vez mais nas mãos do homem pelas biotecnologias. A fecundação in vitro, a pesquisa sobre os embriões, a possibilidade da clonagem e hibridação humana nascem e promovem-se na atual cultura do desencanto total, que pensa ter desvendado todos os mistérios porque já se chegou à raiz da vida. Aqui o absolutismo da técnica encontra a sua máxima expressão. Em tal cultura, a consciência é chamada apenas a registrar uma mera possibilidade técnica. Contudo não se podem minimizar os cenários inquietantes para o futuro do homem e os novos e poderosos instrumentos que a “cultura da morte” tem à sua disposição. À difusa e trágica chaga do aborto poder-se-ia juntar no futuro — embora sub-repticiamente já esteja presente in nuce — uma sistemática planificação eugenética dos nascimentos. No extremo oposto, vai abrindo caminho uma mens eutanásica, manifestação não menos abusiva de domínio sobre a vida, que é considerada, em certas condições, como não digna de ser vivida. Por detrás destes cenários encontram-se posições culturais negacionistas da dignidade humana. Por sua vez, estas práticas estão destinadas a alimentar uma concepção material e mecanicista da vida humana. Quem poderá medir os efeitos negativos de tal mentalidade sobre o desenvolvimento? Como poderá alguém maravilhar-se com a indiferença diante de situações humanas de degradação, quando se comporta indiferentemente com o que é humano e com aquilo que não o é?

⁸ Cf. BENTO XVI, Discurso aos participantes no IV Congresso Eclesial Nacional da Igreja que está na Itália (19 de Outubro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 465-477; Homilia da Santa Missa no « Islinger Feld » de Regensburg (12 de Setembro de 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 252-256. (Nota do autor).

⁹ Cf. CONGR. PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instr. sobre algumas questões de bioética *Dignitas personae* (8 de Setembro de 2008): AAS 100 (2008), 858-887. (Nota do autor).

¹⁰ Cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 de Março de 1967), 3: AAS 59 (1967), 258. (Nota do autor).

Maravilha a seleção arbitrária do que hoje é proposto como digno de respeito: muitos, prontos a escandalizar-se por coisas marginais, parecem tolerar injustiças inauditas. Enquanto os pobres do mundo batem às portas da opulência, o mundo rico corre o risco de deixar de ouvir tais apelos à sua porta por causa de uma consciência já incapaz de reconhecer o humano. Deus revela o homem ao homem; a razão e a fé colaboram para lhe mostrar o bem, desde que o queira ver; a lei natural, na qual reluz a Razão criadora, indica a grandeza do homem, mas também a sua miséria quando ele desconhece o apelo da verdade moral. (n.75).

Nos parágrafos 74 e 75, Bento XVI nos coloca diante de alguns discursos que atormentam a Igreja já há algum tempo. Ao final do parágrafo 74, reafirma o que em outras passagens já havia falado: a razão necessita da fé e vice-versa. A seguir, nos apresenta os desafios diante da biotecnologia. Não há uma consideração em relação a tais pesquisas citadas; elas são prontamente recusadas e colocadas como uma forma de manipulação da vida humana. Assim, ele tem um discurso de recusa de tais pesquisas como avanço ou desenvolvimento do homem. Ao final do parágrafo 75, apresenta a verdade que Deus quer revelar ao homem, mas que cabe a ele querer vê-la.

Ao nos apontar os discursos que devem ser rejeitados, apresenta-os sob a sua visão, não lhes permitindo uma reconsideração ou explicação. Tal procedimento é característico de um discurso sobre outro discurso a fim de usá-lo a seu favor, na tentativa de homogeneizar o objeto em discussão. Só uma voz prevalece nesse caso.

Conclusão

Essas análises, aqui, propostas, nos trazem a percepção (ou comprovação) de que o discurso religioso tende a homogeneizar as diferentes vozes que apresenta em seu interior. Ou seja, ele fala sobre o outro, comenta sobre e não com o outro do seu discurso.

Nos diversos trechos em que rejeita tanto o capitalismo liberal quanto o materialismo coletivista e propõe uma sociedade mais voltada para os princípios cristãos ou quando nega visões como a da ciência que reduz o homem a um princípio científico e, ainda, quando prega que a razão deve caminhar com a fé para promover o verdadeiro desenvolvimento do homem, revela a sua proposta como a verdade e não dá autonomia às vozes que representam o contrário. Ele promove um discurso sobre outro discurso; não dialoga, mas fala sobre o outro.

Outra questão a ser refletida é que o autor, ao trazer para o seu discurso as vozes divergentes, o faz apresentando-as como discursos acabados, que já atingiram o seu ponto final e são interlocutores definidos sobre os quais ele reflete. Não abre a possibilidade de uma

mudança ou de revisão desse discurso ao qual se opõe, o que impede o seu leitor final de escolher, mas apenas de aceitar a sua verdade.

Apresenta, ainda, a questão da ciência – um interlocutor corrente em seus textos. A voz desse interlocutor é apresentada como que incompleta, se for fundamentada apenas nos seus próprios princípios. É um discurso também a ser rechaçado. A ciência necessita da fé, do amor/caridade para promover o homem em sua integridade e poder contribuir verdadeiramente para o seu desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento que se pauta apenas na técnica e no materialismo não é verdadeiro.

Diante das vozes divergentes que são evocadas em seu discurso, há uma sensação de descarte, ou seja, tais vozes devem ser recusadas. Em seu texto, não existe a possibilidade de uma revisão, de uma defesa. Tal discurso, portanto, quer negar, ao interlocutor, a liberdade de julgamento, de uma avaliação pessoal diante dessas vozes recusadas.

Um aspecto, ainda, que marca a homogeneização do discurso das cartas está no fato de que o autor apresenta as concepções divergentes em relação ao tema que propõe e, após demonstrar os seus problemas, desmontando-as, apresenta a sua verdade, de forma praticamente irreplicável. Em muitas ocasiões, como vimos nas análises, tal procedimento se dá com a antecipação e negação da réplica do interlocutor. Isso reforça a tendência à homofonia, visto que, num texto polifônico, “uma voz nada termina e nada resolve” (BAKHTIN, 2011, p.293) e existe uma convivência entre vozes dissonantes, ora “predomina uma voz, ora a outra, mas nenhuma pode vencer definitivamente a outra” (idem, p. 299).

Na verdade, há uma tentativa de centralização e homogeneização da interpretação, visto que a palavra está lançada e, na interpretação, há duas consciências que interagem, em determinado contexto. Ou seja, o autor revela a sua verdade para que o interlocutor seja seduzido, mas nada impede que este recuse o seu discurso diante das possibilidades de leitura que tem. Isso caracteriza o diálogo permanente do discurso em questão.

Diante dessas reflexões, não podemos omitir uma questão: o gênero discursivo. Não estamos, aqui, diante de um romance polifônico de Dostoiévski, mas de uma carta encíclica da maior autoridade dentro da Igreja Católica. O leitor de tal gênero necessita da firmeza de uma verdade, de alguém que lhe mostre o caminho, a direção a seguir. E é isso o que o texto apresenta.

Ao lermos as encíclicas de Bento XVI, percebemos que ele faz uso do discurso adversário, que embasaria um contra-argumento, e antecipa as réplicas do interlocutor para, em seguida, rechaçá-los e justificar a sua tese. Mas isso não determina definitivamente o fechamento do seu discurso. Cada gênero apresenta a sua forma de atividade responsiva.

“Cada réplica [...] possui uma conclusibilidade específica ao exprimir certa posição do falante que suscita resposta, em relação à qual se pode assumir uma posição responsiva” (BAKHTIN, 2006a, p.275). Bakhtin, ainda, nos aponta que tais réplicas, mesmo estando interligadas, “só são possíveis entre enunciações de diferentes sujeitos do discurso, pressupõem *outros* (em relação ao falante) membros da comunicação discursiva” (idem).

Podemos entender que as encíclicas são delimitadas pela alternância de sujeitos do discurso, mas está voltada para uma forma de atividade responsiva que pressupõe “influência educativa sobre os leitores, sobre suas convicções, respostas críticas, influência sobre seguidores e continuadores; determina as posições responsivas dos outros nas complexas condições de comunicação discursiva de um dado campo da cultura”. Assim como a réplica do diálogo, tal obra está vinculada a outras “às quais ela responde, e com aquelas que lhe respondem” e, ao mesmo tempo, “está separada daquelas pelos limites absolutos da alternância dos sujeitos do discurso” (idem, p.279).

O discurso das cartas encíclicas tem como base outros discursos, ou seja, “os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles” (FOUCAULT, 2008, p.22). Falamos aqui dos evangelhos, dos Santos Padres, de Agostinho, de Marx, de Dostoievski, de Kant, de Engels, de Platão, de Bacon e tantos outros. Isso remete “às relações de sentido nas quais é produzido: assim, tal discurso remete a tal outro, frente ao qual é uma resposta direta ou indireta, ou do qual ele ‘orquestra’ os termos principais ou anula os argumentos”. (PÊCHEUX, 1990, p.77) Ao verificarmos tal confronto, nos colocamos diante da elaboração da ideologia de quem constrói esse novo discurso sobre um outro, transformando-o.

Tudo traz à tona muitos discursos acerca do objeto religioso, sejam eles de aceitação ou de recusa. Assim, a palavra se abre num diálogo infinito.

O enunciado existente, surgido de maneira significativa num determinado momento social e histórico, não pode deixar de tocar os milhares de fios ideológicos existentes, tecidos pela consciência ideológica em torno de um dado objeto de enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. Ele também surge desse diálogo como seu prolongamento, como sua réplica, e não sabe de que lado ele se aproxima desse objeto. (BAKHTIN, 1988, p.86).

Diante dessa afirmação de Bakhtin, podemos inferir acerca do dialogismo nessas cartas que, embora se pretenda um texto de caráter doutrinador e apresente-se como pregador de verdades, ele existe em função de outros discursos que o precederam, de discursos que ele mesmo traz à luz de sua palavra, mas que ganha uma nova significação a cada leitura, a cada

novo contexto em que são inseridos tais discursos. As suas palavras não fecham o discurso, apenas lançam novos desafios aos seus interlocutores. Ainda que tais encíclicas tenham autoridade, pela própria função do gênero, não são autoritárias, como se pode supor de antemão.

A leitura das encíclicas é uma boa maneira de se entender um pouco, não completamente, o conflito, às vezes contraditório, que se estabelece entre o discurso oficial da Igreja Católica e os discursos correntes nas diversas situações do cotidiano de seus fiéis.

Nas relações dialógicas estabelecidas pelo autor, há uma predominância de vozes sociais (i.e., ele dialoga com grandes tendências filosóficas/teológicas), mas que não exclui o fato de que pretende que o seu discurso se reflita também nas situações de convivência cotidiana. Isso pela consciência de que a opinião individual é predominantemente absorvida no social.

É interessante observar a questão do tempo nas encíclicas. Nesse discurso, há uma relação importante entre passado, presente e futuro.

Numa formação social determinada, operam o presente, ou seja, os múltiplos enunciados em circulação sobre todos os temas; o passado, isto é, os enunciados legados pela tradição de que a atualidade é depositária, e o futuro, os enunciados que falam dos objetivos e das utopias dessa contemporaneidade. Nela atuam forças centrípedas e centrífugas. (FIORIN, 2008, p.30).

Podemos verificar que o discurso católico exposto nessas cartas trabalha exatamente nesse espaço que se dá entre a *memória do passado* e a *memória de futuro*. Entendamos. O discurso da Igreja Católica fundamenta-se na recordação de fatos passados. Essa recordação se apresenta de forma ativa, pois age no presente e projeta expectativas para o futuro. Recordando um pouco Santo Agostinho: “existem três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro”. O presente do passado corresponde à *memória*; o presente do presente, à *visão direta* e o presente do futuro, a uma *expectativa*. A memória das situações de interação de vida descritas, especialmente nos evangelhos, serve de alicerce para avaliação das situações do contexto presente, bem como para projetar o futuro. Lembremos que “a ‘memória do passado’ tem a cara que o presente lhe atribui. Ela é constantemente revisitada pelos interesses atuais, pelos sentidos presentes. E reformatada. O passado tem seu sentido presentificado. O jogo de associações permanentes produz a ressurreição dos sentidos” (MIOTELLO, 2006, p.280). Por isso, entendo que o contexto atual não é uma mera ilustração para se pregar os discursos passados, mas os fatos se ressignificam e, por isso, fazem história. E, para o discurso religioso, a memória desse “presente do passado” pode

contribuir para uma reavaliação da situação presente. Portanto, o discurso que permeia as cartas tem muito dessa recordação ativa e responsiva dos fatos passados, sejam eles das Sagradas Escrituras ou mesmo da história recente da humanidade. Há, ainda, uma projeção para o futuro: o discurso do papa não espera uma compreensão passiva, mas ativa e multiplicadora de suas palavras. Lembremos Bakhtin: os sistemas ideológicos necessitam ser ventilados e alimentados na ideologia do cotidiano; se assim não forem, morrem.

Não podemos, evidentemente, apagar de tal discurso o seu caráter doutrinador. É um discurso oficial que se pretende hegemônico. Essa pretensão o faz trazer para o seu discurso as questões que estão fervilhando nos contextos presentes através da sua história. Assim o fez em situações que envolviam as condições dos operários, no final do século XIX, com a publicação da *Rerum Novarum*, e assim o faz agora diante dos desafios de uma sociedade que convive tanto com o avanço da ciência e da tecnologia, como com a miséria absoluta.

Tais desafios implicam mudanças nas relações. Sabemos que o discurso religioso católico trabalha pela manutenção de uma verdade. O que acontece é que diante das mudanças nas relações sociais, tal discurso não se modifica, mas se ressignifica na sua doutrina, inserindo-a em cada novo contexto. Nisso trabalha com uma “memória de futuro”, pois se projeta na construção do novo (mesmo que esse novo seja uma atualização do velho). Produz discursos que reavaliam e “desloca palavras de um determinado contexto para outro. [...] Uma nova significação se descobre na antiga e através da antiga, mas a fim de entrar em contradição com ela e de reconstruí-la” (idem, p.284). É um discurso consolidado, mas ciente de sua instabilidade. Por isso busca novos contextos de ressignificação e, ao mesmo tempo, de reafirmação de sua ideologia. Assim, o discurso das cartas conflui “entre a Memória do Passado, os sentidos dados, e a Memória do Futuro, onde os sentidos ainda apontam para realidades a serem construídas”. Nessa confluência está o seu *Projeto de Dizer*, a sua expectativa para construir um futuro um pouco melhor que o que mostram os erros do passado e os do presente também.

Nessa linha, quero, ainda, situar o discurso religioso na relação indicada por MIOTELLO (2005) entre *discursos fundadores* e *discursos formadores*.

A Igreja Católica é uma instituição cujas relações de dominação hegemônica são confrontadas constantemente. A sua estrutura comporta um

discurso fundador, que se apresenta sempre como um discurso explicador, nunca exaurido, e que vem pelas informações trazidas do passado, transportadas pelo baú

da história e das interações havidas, e recriadas como possibilidade a todo instante; por outro lado, há em perspectiva de jogo social e interativo um discurso formador, que toma como parâmetro o futuro, o por-*vir*, os projetos de ser” (MIOTELLO, 2005, p.271).

Entendo que o discurso produzido nas cartas de Bento XVI está nessa arena de conflitos de tais discursos: um olhar para o futuro da Igreja, mas alicerçado na memória do passado. Que caminhos o papa Bento nos apresenta? Existe verdadeiramente um olhar para o futuro da Igreja ou apenas um recordar o passado?

Os *discursos formadores* olham para futuro, para onde se quer chegar, com base na memória de futuro, mas, para tanto, partem “da amplificação dos *mitos fundadores* (explicadores da nossa situação atual). Os *discursos fundadores*, explicadores, pautam-se na memória do passado, que mostram de onde viemos, por que somos como somos, “e se apoiam com vigor sobre os *mitos formadores*” (produtores dos discursos formadores de nosso futuro a ser construído) (MIOTELLO, 2005, p.271).

Penso nessa situação por entender a Igreja Católica como construtora de poder hegemônico. Esse princípio de hegemonia começa no próprio conceito de unificação da Igreja Católica – é uma instituição que se pretende coesa, mas coesa em relação ao discurso oficial do Vaticano. Tal discurso mostra-se representativo do poder hegemônico quando produz uma ideia de unidade falando em nome dos excluídos. Qual é o melhor caminho para a Igreja nos países chamados de Terceiro Mundo? Há um apagamento ou uma tentativa de apagamento das diferenças de contextos no mundo, no discurso oficial?

O discurso da Igreja pretende-se “absolutamente único e monológico, visa garantir um eco permanente, universal e necessário”. Mas como a hegemonia sempre é apenas um dos lados das relações, há outros discursos, inclusive na própria Igreja,

que se apresentam como contrapalavras ativas e responsivas, e garantem a obrigação da mudança pelo embate social e instauram a possibilidade da quebra e de troca do instituído. Discurso hegemônico não vem com garantia de eternidade, pois que é constituído na luta social, e na luta perde e ganha contornos sempre renovados. (idem, p.275).

São as turbulências que os discursos hegemônicos enfrentam. Mas há alguma possibilidade de quebra dessa hegemonia no discurso da Igreja Católica? Ficou bem claro que a própria escolha do cardeal Ratzinger para papa foi um “contra-ataque” que Roma fez em relação a uma ideia de mudanças. Era de conhecimento de todo o clero a postura firme de Ratzinger em relação aos dogmas da Igreja, à Tradição, e, também, da influência e

intelectualidade dele. Certamente sua escolha é uma contrapalavra a discursos que pretendiam ver à frente da Igreja alguém menos conservador que João Paulo II. Mudanças podem representar ameaça a um poder instituído.

MIOTELLO (2005) nos apresenta alguns discursos hegemônicos que construíam a ideia de igualdade, dentre os quais, o discurso católico na Idade Média, que “igualava a todos pela *filiação* ao mesmo Pai, pela existência da alma e pela possibilidade universal do pecado; exigia de todos orações, sacrifícios e penitências e cobrava de todos, como caminho para a vida eterna, uma vida de privações” (p.273). Como contrapalavra a esse discurso, estavam o discurso e a postura de São Francisco de Assis e de outras ordens religiosas; Igreja que se coloca ao lado dos pobres e oprimidos; benzedores; bruxos; alquimistas; ignorantes religiosos; Galileu Galilei e outros homens da ciência; Reforma Protestante, entre outros.

Quais discursos se mostram nesse quadro de enfrentamento ao discurso da Igreja Católica hoje? Quais discursos podem ser considerados contrapalavras ao discurso oficial da Igreja ao longo de sua história recente? Penso aqui no discurso da Teologia da Libertação, que se desenvolveu num contexto social de desigualdade, pobreza e exploração; era um discurso no nível mais alto do discurso do cotidiano. Foi esse discurso uma tentativa de quebra de hegemonia, mas indo de encontro ao discurso oficial do Vaticano, foi calado. Há, portanto, um desejo de se manter a hegemonia, mas esta, lembremos, “não vem com garantia de eternidade”.

A *palavra* é o principal indicador das mudanças sociais; a palavra enquanto signo. Em que signos se trava a batalha pelo poder do discurso hoje? Bento XVI nos coloca o Amor, a Esperança e o Desenvolvimento como arena de luta ideológica. É o amor cristão se apresentando como alternativa ao amor que se vê nos discursos da sociedade em geral; também a esperança cristã se coloca como opção em relação à esperança no progresso, na ciência e na política, como nos foi apresentado. Essa busca pela hegemonia da palavra faz parte do jogo pelo poder; é a ferramenta da qual se dispõe para a manutenção da hegemonia.

Lembremos que o discurso oficial quer calar as contrapalavras. Isso porque ele se pretende hegemônico. Interessante, ainda, notar que Bento XVI não faz menção a autores da atualidade, o que deixa uma ideia de monopolização da palavra. Que discursos ele apaga?

Ao não dialogar com os autores divergentes da atualidade, ele apaga as contrapalavras? Certamente que não. As réplicas que divergem do seu discurso estão espalhadas em toda a sociedade, na mídia, nas conversas do cotidiano. E esses discursos também almejam o poder. Assim, a luta pelo poder do discurso se dá nessa arena. Os discursos do cotidiano sempre obrigam o oficial a se pronunciar.

A análise do discurso das cartas encíclicas abre uma perspectiva de se pensar no discurso religioso católico oficial como um discurso que se pretende hegemônico e, por isso, enfrenta muitas contrapalavras; mas também, apresenta tal discurso como sendo ele próprio uma contrapalavra aos discursos dominantes na sociedade. É ele, ao mesmo tempo, o que se pretende hegemônico, com pretensões de ser único, e um discurso que desafia o discurso construído na sociedade capitalista e difundido pelas mídias. Se, por um lado, é doutrinador; por outro, mostra-se transformador à medida em que preza e prega valores que a sociedade consumista e excludente há muito perdeu. O fato de tal discurso se manter indissolúvel, mesmo em meio aos desafios dos diferentes contextos históricos, é também uma contrapalavra. A sua resposta mediante às mudanças de paradigmas sociais é a manutenção dos seus dogmas. Podemos observar que o discurso de Bento XVI não traz novidades (nem penso que seja essa a sua intenção), mas é um discurso de resgate da tradição.

Entendo perfeitamente que essa questão não se esgota nisso. Há de se considerar que a sociedade criou um discurso que não é diretamente um desafio aos dogmas da Igreja; foi construído nas relações capitalistas que se estabeleceram no século XX. Aqui temos apenas o discurso oficial da Igreja Católica e a visão deste em relação aos discursos divergentes. Dar conta dessa questão demanda, assim, uma análise também dos discursos opositores ao oficial, dentro e fora da Igreja.

O assunto não se esgota nisso, portanto. Pensemos que o projeto de dizer do discurso analisado se constitui no limite que, por um lado, está “na relação dialógica do enunciado com os enunciados que o antecederam no campo da comunicação em que se realiza e, por outro, na relação igualmente característica com os enunciados ou ações responsivas que o sucedem” (MIOTELLO & TURATI, 2011).

Tendo em vista o fato de que as encíclicas retomam dialogicamente as doutrinas da Igreja Católica, bem como diversos de seus movimentos que se deram na história recente, podemos perguntar: a doutrina não pode ser a própria dialogia? A vontade de verdade de tais documentos não pode ser a mesma vontade de verdade do não-álibi da existência, que, na verdade, é uma noção religiosa que Bakhtin traz para a sociologia e filosofia, através da noção do livre-arbítrio?

Há, por conseguinte, questões que esta pesquisa fez surgir. Mais que respostas, há perguntas. A dialogia não se fecha nem exclui.

REFERÊNCIAS

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de estudos lingüísticos*, Campinas, UNICAMP – IEL, n. 19, jul./dez.,1990.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12ª ed. Trad. Michel Lhud e Yara F. Vieira. São Paulo: Hucitec, 2006b.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Hucitec, 1988.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

BENTO XVI. *Deus Caritas est* 8ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

BENTO XVI. *Spe Salve* 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

BENTO XVI. *Caritas in veritate*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CATELLAN, J. C. *O gênero discursivo religioso católico – uma materialização discursiva previsível*. Dissertação disponível no site da UFPr.

FARACO, C. A. *Linguagem e diálogo – as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: editora Ática, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 16ª ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

GEGe. *Palavras e contrapalavras – Caderno de estudos I*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2009.

GEGe. *Palavras e contrapalavras – Caderno de estudos II*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

GERALDI, João Wanderlei. Palavras escritas, indícios de palavras ditas. *Linguagem em (Dis)curso*, vol.3, nº especial, 2003.

MARTINS, José de Souza. Marx na nova encíclica do papa. *O Estado de S. Paulo*, em 09 de dezembro de 2007. Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,marx-na-nova-enciclica-do-papa,92980,0.htm>, com acesso em 30 jul., 2012.

MIOTELLO, V. A questão da relação dos discursos fundadores com os discursos formadores. In *Triboluminescência*. GEGe (org). São Carlos: GEGe, 2005. Páginas 271-282.

MIOTELLO, V. A memória do passado em jogo com a memória do futuro constitui sentidos agora. Daí que os projetos de dizer dos sujeitos têm importância. (Org.). *Veredas Bakhtianas - de objetos a sujeitos*. São Carlos, Pedro & João Editores In: MANFRIN, Aline Maria Pacífico; e outros., 2006, v. 1. Páginas 277-287.

MIOTELLO, V. Ideologia. In BRAIT, Beth (org.) *Bakhtin conceitos-chave*. São Paulo: Editora Contexto, 2008. Páginas 167-176.

MIOTELLO, V. e TURATI, C. Para uma leitura do texto materialmente heterogêneo. In BARONAS, Roberto L. e MIOTELLO, Valdemir (org). *Análise do discurso: Teorizações e Métodos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011. Páginas 285-301.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.

PÊCHEUX, M. *Análise Automática do Discurso in Por uma análise automática do discurso - uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

O SINCRETISMO RELIGIOSO CRISTÃO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS DA IRMANDADE DA LUZ

*Alice Toledo Lima da Silveira**

Resumo

O objetivo deste estudo é compreender uma das formas de ocorrência do processo sincrético cristão na atualidade a partir da análise das práticas discursivas da Ordem Missionária Esótero-espiritualista Cristã Mariana Irmandade da Luz. Como sugere a denominação autoexplicativa, esta é uma ordem religiosa organizada e hierarquizada de caráter missionário, inserida em uma perspectiva cristã-mariana, a qual pugna pela crença na comunicação entre planos. A Ordem Irmandade da Luz define-se como uma casa de saúde espiritual, na qual aqueles que vão em busca do auxílio oferecido pela Ordem são vistos como pacientes, e não adeptos. A constituição sincrética da Irmandade da Luz compreende ao menos cinco diferentes doutrinas, a saber: Catolicismo, Espiritismo, Umbanda, Vale do Amanhecer e Santo Daime. Neste momento inicial, realizaremos a descrição dos gêneros discursivos que compõem parte das atividades abertas ao público da Ordem Irmandade da Luz. A partir das categorias da análise do discurso textualmente orientada, por meio da apropriação das noções Bakhtin (2006), Fairclough (2001) e Foucault (2006). Intencionamos observar os processos de produção, distribuição e consumo textuais e reconhecer neles o modo como ocorre a articulação, a rearticulação e a estruturação dos discursos religiosos diversos constitutivos da Irmandade.

Palavras-chave: Sincretismo. Gêneros do discurso. Irmandade da Luz

Introdução

A partir dos anos 1960, houve uma grande mudança nas formas de institucionalização e vivência do *religare*. A Nova Era trouxe consigo a possibilidade de desvinculação dogmática e união de conceitos diversos direcionados à experimentação de novas formas de transcendência.

As novas experiências religiosas passam a ficar acessíveis a um público cada vez mais amplo, disseminando seus valores para a sociedade como um todo. Nova Era seria apenas a parte mais visível de uma cultura religiosa emergente. (GUERRIERO, 2006, p. 105).

Esta nova cultura religiosa emergente torna possível o surgimento dos Novos Movimentos Religiosos ou simplesmente NMR. Ainda de acordo com Guerriero (2006), estes movimentos trazem a ideia de mudança, de movimento constante; a religião não se restringe à

* Mestranda em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Goiás e bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: allicesilveira@gmail.com

igreja ou a sua comunidade original, mas “se desloca para outros lugares, assume novas feições e formas de vivência” (GUERRIERO, 2006, p. 15). Além do forte sentimento de mudança, há ainda outro ponto que pode auxiliar a compreensão dos Novos Movimentos Religiosos, uma vez que defini-los é praticamente impossível, dada a sua variedade e diversidade de elementos constituintes. O caráter experiencial das novas religiosidades é o que proporciona a recusa de qualquer controle institucional ou qualquer ideia de verdade única (GUERRIERO, 2006); “a salvação procurada está contida em uma felicidade total e diz respeito a este mundo” (idem, p. 59).

Os Novos Movimentos Religiosos não estão restritos ao campo religioso brasileiro ou ao dos países da Europa Ocidental e da América do Norte. O mesmo ocorre em países da Ásia, como Japão e a Coreia, do Leste Europeu e, mais recentemente da África (GUERRIERO, 2006). Sendo assim, é de extrema relevância que busquemos possibilidades de entender este fenômeno, como ele acontece e quais os impactos causados na sociedade.

A Irmandade da Luz, conforme apresentaremos a seguir, aponta indícios de que se insere no quadro dos Novos Movimentos Religiosos. Buscamos apresentar, a partir das análises das práticas discursivas deste grupo, as formas de articulação, rearticulação e estruturação de complexos ideológicos das diferentes doutrinas que o constitui, de modo a compreender a formação desta vivência religiosa.

Este estudo faz parte de um projeto de pesquisa de mestrado realizado na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, no qual propomos a análise da materialização do processo sincrético das práticas discursivas de uma vivência religiosa contemporânea, a Irmandade da Luz, localizada na cidade de Goiânia, em Goiás. Para tanto, almejamos perceber na materialidade dos textos orais e escritos, por meio da Análise do Discurso Textualmente Orientada, o processo constitutivo das práticas discursivas do grupo. Analisar as práticas discursivas implica observar os processos de produção, distribuição e consumo textuais e reconhecer neles o modo como ocorre a articulação, a rearticulação e a estruturação dos discursos constitutivos desta vivência religiosa.

1 Irmandade da Luz: origem, constituição e formas de atuação

O nome original deste grupo é *Ordem Missionária Esótero-espírita Cristã Mariana Irmandade da Luz*, cujo uso abreviado é Irmandade da Luz. Como sugere a denominação autoexplicativa, esta é uma ordem religiosa organizada e hierarquizada de caráter missionário, inserida em uma perspectiva cristã-mariana. Compreende parte de suas

atividades como esotéricas, no sentido de restrição do conhecimento apenas aos iniciados, e pugna pela crença no intercâmbio entre o plano dos *encarnados* e dos *desencarnados*, daí a perspectiva espiritualista. Afirma que não busca seguidores ou adeptos, mas que há a predisposição em servir desinteressadamente, por meio da realização de procedimentos espirituais (*passes*, consultas com entidades, cirurgias espirituais), para o restabelecimento da saúde do corpo, da mente e do espírito. A Irmandade da Luz deu início às suas atividades no final ano de 2009 ainda em caráter fechado e contando apenas com cinco membros. Em dezembro de 2010, contando então com quinze membros, houve a abertura de atividades ao público e a definição preponderante de sua atuação como uma casa de saúde espiritual. Atualmente, o grupo conta com vinte e três membros e as atividades direcionadas ao público são o seu grande enfoque. O símbolo da Irmandade da Luz é uma estrela de cinco pontas inserida em um círculo e abaixo da estrela encontra-se a cruz dos patriarcas, também conhecida como cruz de Caravaca, com a adaptação da inserção do manto sobre a cruz.

A estrela é um símbolo que também define a organização da Irmandade da Luz, tanto hierárquica como funcional. Os graus da hierarquia, de maior para menor grau, são os seguintes: cavaleiros grão-mestres ou damas-mestras do conselho dos confederados; cavaleiros grão-mestres ou damas-mestras da cruz do cristo; cavaleiros grão-mestres ou damas-mestras do círculo universal; cavaleiros grão-mestres ou damas-mestras da estrela de Betelgeuse da constelação de Órion; cavaleiros grão-mestres ou damas-mestras da luz da Ordem; cavaleiros grão-mestres ou damas-mestras da Ordem; assistentes do conselho dos confederados; assistentes da cruz do cristo; assistentes da estrela de Betelgeuse; assistentes da Ordem; auxiliares. O número máximo para cada um desses graus hierárquicos é de cinco membros, não havendo um número mínimo. Não há um membro que tenha chegado ao grau máximo da hierarquia. Há apenas um que está no grau de cavaleiro grão-mestre da luz da Ordem, este definido como coordenador das atividades pelos dirigentes do *plano espiritual*. Aqui cabe ressaltar que todas as decisões, tanto as relacionadas à hierarquia quanto à estruturação das reuniões, à deliberação das atividades realizadas pelos membros da casa entre outros assuntos que constituem e definem a Irmandade da Luz são realizadas pelos dirigentes espirituais em conjunto com os cavaleiros da Irmandade. Sendo assim, ainda que haja um coordenador das atividades, todas as decisões que concernem à constituição e o funcionamento do grupo são realizadas em conjunto com os dirigentes espirituais. Como citamos anteriormente, a Irmandade da Luz é uma ordem hierarquizada. Por se tratar de uma ordem, todos aqueles que se dispuseram a fazer parte da Irmandade da Luz passaram pelo processo de iniciação. A cada seis meses este processo se repete, e todos os membros são

iniciados, exceto os cavaleiros. A iniciação é um ritual esotérico fechado, restrito apenas àqueles que fazem parte da Irmandade da Luz e, em alguns casos, poucos convidados.

Para a Irmandade da Luz, são cinco os dirigentes das atividades no *plano espiritual*, quais sejam: Ramatís, Obatalá, Allan Kardec, Iemanjá e Mestre Irineu. Cada um destes é responsável pela direção das atividades que constituem a Ordem Irmandade da Luz como uma casa de saúde espiritual. Além de estarem inseridos em graus hierárquicos, cada um dos membros está inserido no que convencionou-se chamar como *ponta da estrela*; por exemplo, há um cavaleiro grão-mestre da ponta de Obatalá, seguido de um assistente da estrela de Betelgeuse da ponta de Obatalá, um assistente da Ordem da ponta de Obatalá e um auxiliar da ponta de Obatalá. Cada um desses membros realiza as atividades que estão sob a direção do dirigente espiritual da ponta da estrela em que está inserido. Ramatís é o responsável pela parte de iluminação e conhecimento, a formação de novos membros, palestras sobre a estrutura e o funcionamento da Irmandade da Luz. Obatalá é o responsável pela parte de cura, formação mediúnica, terapias essenciais e desobsessão. Allan Kardec é responsável também pela formação mediúnica e por terapias diversas como a *terapia do Evangelho*, uma prática desenvolvida pelo grupo. Iemanjá é responsável pela fabricação de banhos remédios a base de ervas, formação mediúnica, trabalhos de pena e maracá. Já Mestre Irineu é o responsável pela recepção, monitoramento e encaminhamento para liberação do tratamento daqueles que foram submetidos a algum tratamento.

Os *trabalhos*, como são chamadas as atividades realizadas pelo grupo, acontecem três vezes por semana e em cada um desses dias há atividades distintas. Às quartas-feiras ocorrem os trabalhos de *desobsessão e pena e maracá*, direcionados aos pacientes da casa, que também alternam-se com os trabalhos de *estudo mediúnico e gira* e os trabalhos *xamânicos*, ambos restritos aos iniciados na Ordem Irmandade da Luz; a cada quarta-feira, portanto, há um tipo distinto de trabalho realizado pelo grupo. O mesmo ocorre aos domingos, nos quais há os trabalhos de estudo e de desenvolvimento mediúnico, restrito aos iniciados, os trabalhos de *consultas, terapias e cirurgias espirituais*, concentrados em um único dia e direcionados aos *pacientes*, e o *bailado*, prática adaptada da doutrina daimista, também aberto ao público. Já às quintas-feiras acontecem os trabalhos de atendimento ao público, também chamados de *trabalho aberto*. São nestes trabalhos em que acontece o primeiro contato do público com a Irmandade da Luz. De acordo com a escolha do *paciente*, ele é direcionado ao atendimento com uma entidade espiritual, seja um preto-velho, um caboclo ou um guardião ou então é direcionado ao atendimento fraterno, no qual membros trabalhadores da Irmandade da Luz dialogam com o paciente sem a intervenção de entidades.

1.1 O processo constituinte da Irmandade da Luz a partir de uma perspectiva discursiva

De modo a darmos continuidade na explanação das intenções desta pesquisa, faz-se necessário discutir brevemente a definição de *sincretismo*. A polissemia do termo, inclusive nos estudos teológicos, obriga-nos a aqui apresentarmos as suas diversas acepções e definirmos qual delas será escolhida para o desenvolvimento das análises propostas. A origem etimológica de sincretismo vem do grego e quer dizer “coalização dos cretenses”, em referência à união de forças cretenses opostas contra um inimigo comum. Magalhães (1999) apresenta em seu artigo *Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica* três propostas de reflexão teológica sobre o termo. A primeira delas apresenta o processo sincrético como “possibilidade, na fusão entre o cristianismo e outras religiões, de que uma das duas ou mais religiões em questão apresente a base para a identificação da comunidade religiosa” (op. cit., p.116); a segunda reflexão aponta a transformação radical de elementos do cristianismo no processo de fusão; a terceira, por sua vez, propõe a possibilidade de “elementos isolados do cristianismo possuírem um papel na compreensão religiosa que as pessoas têm de si mesmas ou que incluem em momentos (ritos) especiais de sua vida pública ou privada” (idem).

Reiteramos aqui que o intuito deste estudo é a compreensão do processo sincrético a partir dos dispositivos teóricos da Análise do Discurso Textualmente Orientada. Ou seja, almejamos perceber na materialidade dos textos o processo constitutivo do sincretismo nas práticas discursivas da Irmandade da Luz. Recorremos a uma citação de Fairclough, a qual pode ilustrar as intenções teóricas desta pesquisa:

Tal concepção de luta hegemônica em termos da articulação, desarticulação e rearticulação de elementos está em harmonia com o que disse anteriormente sobre o discurso: a concepção dialética da relação entre estruturas e eventos discursivos; considerando-se as estruturas discursivas como ordens de discurso concebidas como configurações de elementos mais ou menos instáveis; e adotando uma concepção de textos que se centram sobre sua intertextualidade e sobre a maneira como articulam textos e convenções prévias. Pode-se considerar uma ordem de discurso como a faceta discursiva do equilíbrio contraditório e instável que constitui uma hegemonia, e a articulação e a rearticulação de ordens de discurso são, conseqüentemente, um marco delimitador na luta hegemônica. Além disso, a prática discursiva, a produção, a distribuição e o consumo (como também a interpretação) de textos são uma faceta da luta hegemônica que contribui em graus variados para a reprodução ou a transformação não apenas da ordem de discurso existente (...), mas também das relações sociais e assimétricas existentes. (FAIRCLOUGH, 2001, p.124).

Podemos dizer que esta passagem, de certo modo, nos ajuda a sintetizar a proposta teórica deste estudo. Para que esta se apresente de forma mais clara, retomaremos os conceitos apontados pelo referido autor no trecho anterior. Se a produção, distribuição e

consumo de textos são uma faceta da luta hegemônica e reproduzem ou transformam as ordens do discurso, é a partir da análise destes processos que buscamos identificar de que modo a hegemonia como materialização das ideologias, a relação dialética entre estrutura e evento discursivo, as ordens do discurso como configurações de elementos mais ou menos instáveis e a intertextualidade como aspecto inerente ao texto contribuem para a materialização do processo sincrético na Irmandade da Luz. Sendo assim, apresenta-se como nosso objetivo compreender o processo sincrético da Irmandade da Luz partindo de um ponto de vista estrutural, dialógico e ideológico.

De acordo com essa perspectiva estrutural do processo sincrético da Irmandade da Luz, optamos pela análise dos diversos gêneros discursivos provenientes de práticas religiosas distintas que compõem as atividades realizadas pelo grupo. Compartilhamos da proposição de Bakhtin (2000) de que todas as esferas da atividade humana estão sempre relacionadas com a utilização da língua, a qual ocorre por meio de enunciados (orais ou escritos) concretos e únicos, que provêm dos integrantes das diversas esferas da atividade humana. Cada uma dessas “esferas de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados” (idem, p.279), os quais são denominados *gêneros do discurso*. Os gêneros discursivos ordenam e estabilizam as práticas sociocomunicativas. É impossível comunicar-se verbalmente a não ser por algum gênero, assim como é impossível se comunicar verbalmente a não ser por algum texto (temos então a noção de língua como atividade social, histórica e cognitiva). Os gêneros, portanto, se constituem como ações sociodiscursivas para agir sobre o mundo e dizer o mundo, constituindo-o de algum modo. Temos ainda que

O querer-dizer do locutor se realiza acima de tudo na escolha de um gênero do discurso. Essa escolha é determinada em função da especificidade de uma dada esfera da comunicação verbal, das necessidades de uma temática (do objeto do sentido), do conjunto constituídos dos parceiros etc. (BAKHTIN, 2000, p. 300).

Sendo assim, para ilustrarmos brevemente a proposta de análise do processo sincrético partindo de uma perspectiva estrutural, apresentamos a organização das atividades de quarta-feira, mais conhecidas como *trabalho de desobsessão e pena e maracá*, especificando a recorrência de cada um dos elementos que o compõe em outros discursos religiosos. O trabalho inicia-se com a acolhida dos pacientes em um espaço externo ao salão em que as atividades são realizadas. Há o *passe de limpeza e magnetização* (próprios das práticas espírita e umbandista). Simultaneamente, há a *abertura do Gongá* (próprio da prática umbandista), momento restrito aos membros da Irmandade da Luz. Após o término destes

procedimentos, os pacientes entram no salão. Há uma nova acolhida, seguido do *canto dos hinos da Irmandade da Luz*, a *oração de abertura dos trabalhos*, a *oração de consagração ao Cruzeiro*, a *oração do Terço da Libertação*, a *oração de abertura do momento mediúnico* e o direcionamento dos pacientes para as atividades realizadas neste dia de *trabalho: desobsessão, trabalho de guardião e trabalho de pena e maracá*. Ao final destes trabalhos, os pacientes são liberados e os trabalhadores realizam o *fechamento do Gongá* e a *oração de encerramento dos trabalhos*.

É nosso intuito perceber se esta combinação de diferentes gêneros discursivos advindos de práticas religiosas diversas causam alterações nas estruturas destes gêneros de modo a contribuir para a articulação, rearticulação e desarticulação de complexos ideológicos que vão de encontro ou que vão ao encontro da proposta sincrética do grupo. Como dito anteriormente, os gêneros discursivos não são ações deliberadas nem modalidades de composição; são dispositivos de organização, troca, divulgação, transmissão e criação de mensagens em contextos culturais específicos (MACHADO, 2005). Ainda que sejam formas relativamente estáveis de enunciados, o uso dos gêneros permite uma postura ativa do usuário da língua, o que confere ao gênero um caráter enunciativo que mais depende do contexto comunicativo e da cultura do que da própria palavra (idem).

Os sujeitos são posicionados ideologicamente, mas são também capazes de agir criativamente no sentido de realizar suas próprias conexões entre as diversas práticas ideológicas a que são expostos e de reestruturar as práticas e as estruturas posicionadas. O equilíbrio entre o sujeito ‘efeito’ ideológico e o sujeito agente ativo é uma variável que depende das condições sociais, tal como a estabilidade relativa das relações de dominação. (FAIRCLOUGH, 2001, p.121).

Há sempre uma luta de poder entre os discursos. Entretanto, há a possibilidade de que esses discursos conflitantes se convirjam, uma vez que é possível o equilíbrio entre o sujeito “efeito” ideológico e o sujeito agente ativo, o qual reestrutura e rearticula os elementos do discurso. Por exemplo, dentro do discurso umbandista, há a compreensão de que os rituais são indispensáveis para a mediação entre o plano dos *encarnados* e dos *desencarnados*, como a canto de pontos, o toque do tambor, os pontos riscados no chão e outros elementos como velas, marafos, fundangas, acessórios para as entidades (chapéus e bengalas para os pretos-velhos, leques para as entidades ciganas) etc. Já no discurso espírita, estes tipos de rituais são práticas consideradas desnecessárias, já que os espíritos *desencarnados* agem no plano dos *encarnados* para realizar os processos de cura, de aconselhamento etc. independentemente de rituais. Estas duas visões distintas do modo de ação dos *desencarnados* não entra,

aparentemente, em choque nas práticas da Irmandade da Luz. Os rituais são constitutivos de todas as práticas do grupo, mas revelam-se com maior ênfase nas atividades restritas aos iniciados. A partir da exemplificação da atividade de *trabalho aberto* realizada anteriormente, ainda que não tenha sido descrita com exatidão de detalhes, é possível perceber que não há nenhuma prática ritualística marcada, como as giras, em nenhum dos gêneros discursivos que constituem o *trabalho aberto*, inclusive durante o momento mediúnico, no qual entidades que são costumeiramente associadas às práticas umbandista e da doutrina do Vale do Amanhecer manifestam-se sem qualquer ritual. Sendo assim, podemos dizer por hipótese que há um apagamento do discurso umbandista e da doutrina do Vale do Amanhecer que se mostra conflitante com o discurso espírita. Bakhtin ainda afirma que

os contextos possíveis de uma única e mesma palavra são frequentemente opostos. As réplicas de um diálogo são exemplo clássico disso. Ali, uma única e mesma palavra pode figurar em dois contextos mutuamente conflitantes. É evidente que o diálogo constitui um caso particularmente evidente e ostensivo de contextos diversamente orientados. Pode-se, no entanto, dizer que toda enunciação efetiva, seja qual for a sua forma, contém sempre, com maior ou menor nitidez, a indicação de um acordo ou de um desacordo com alguma coisa. Os contextos não estão simplesmente justapostos, como se fossem indiferentes uns aos outros; encontram-se numa situação de interação e de conflito tenso e ininterrupto. (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2006, p.107).

Sendo assim, observar as lutas hegemônicas nas práticas discursivas da Irmandade da Luz por meio de seus complexos ideológicos mostra-se essencial para compreender e analisar a materialização do sincretismo, uma vez que

[c]ada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social. É seu caráter semiótico que coloca todos os fenômenos ideológicos sob a mesma definição geral. (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, p. 33).

2 Produção, distribuição e consumo do Terço da Libertação como texto

Dentre os diversos gêneros que compõem os *trabalhos de desobsessão e pena e maracá*, escolhidos para a representação das diversas atividades exercidas pela Irmandade da Luz, tomamos a oração do terço como o gênero a ser analisado neste estudo. A partir da análise de sua estrutura, estilo e da esfera de atividade na qual está inserido, é possível entender como o terço contribui para a produção de uma das diversas práticas discursivas realizadas pela Irmandade da Luz. Ressalta-se aqui que, do mesmo modo em que ao

analisarmos os gêneros observamos os seus elementos constituintes, para analisarmos as práticas discursivas é necessário que sejam compreendidos os processos de produção, distribuição e consumo textuais, os quais são elementos constituintes de uma prática discursiva.

Como nos aponta Fairclough (2001), a produção, a distribuição e o consumo de textos são uma faceta da luta hegemônica que contribui em graus variados para a reprodução ou a transformação da ordem de discurso existente. A maneira como os textos e as convenções são articulados na produção textual, por exemplo, é um dos modos de ocorrência desse processo. Para este estudo, apresentamos a análise do Terço da Libertação como prática discursiva, tanto no seu lugar de origem como na Irmandade da Luz. Apresentaremos, portanto, os processos de produção, distribuição e consumo deste texto, a fim de observarmos a reprodução ou a transformação das ordens de discurso.

O Terço da Libertação é uma prática de origem católica, mais precisamente do catolicismo popular. Esta prática teve início no interior da Comunidade Católica de Aliança Jesus Te Ama, fundada por Régis Castro e Maísa Castro, juntamente com o Pe. Eduardo Dougherty, na cidade de Campinas em 1984. Tanto Régis Castro como Maísa Castro foram notórios pregadores do movimento carismático, especialmente em emissoras de rádio de alcance nacional e internacional. De acordo com o site oficial do Terço da Libertação, segue o relato da origem desta prática:

Certa noite Regis estava orando de madrugada e sentiu no seu interior uma forte moção do Espírito Santo para, a partir daquelas invocações “compor” um Terço o qual se chamaria “Terço da Libertação. Este terço seria todo baseado na Palavra de Deus o que levaria quem o rezasse a experimentar o poder e a fidelidade de Deus através da Sua Palavra. Além disso, nele, o nome poderoso de Jesus seria invocado 206 vezes. A Palavra de Deus suscitaria a Fé em Jesus Cristo e a invocação fervorosa do nome de Jesus levaria também a uma experiência pessoal com o Amor misericordioso do Senhor pois Ele mesmo prometera: “Qualquer coisa que me pedirdes em meu nome, vô-lo farei” (Jo 14,14). e ainda: “Todo o que invocar o nome do Senhor será salvo” (Rom 10,13). “Em nenhum outro (nome) há salvação...” (At 4,12). Obedecendo àquela inspiração divina Regis compôs o Terço da Libertação e posteriormente, juntamente com sua esposa escreveu um livro com todo o embasamento bíblico para que, quem o rezasse, o fizesse com o conhecimento do poder contido na Palavra de Deus e no nome de Jesus e assim não o reduzisse a uma fórmula mágica. (Disponível em: <http://www.tercodalibertacao.com.br/a-origem-do-terco-da-libertacao> acessado em 24/07/2012).

A oração do terço procede do seguinte modo: Em primeiro lugar, reza-se o *Credo* ou “*Creio em Deus Pai*”; em segundo lugar, nas contas menores, nas quais geralmente rezam-se as *Aves Maria*, reza-se *Jesus tem piedade de mim! Jesus cura-me! Jesus salva-me! Jesus*

liberta-me! ; já nas contas grandes, onde geralmente reza-se o *Pai Nosso*, reza-se *Se Jesus me libertar, serei realmente livre.* ; por fim, ao final do terço, é feita a oração *Salve Rainha*. Dentre as finalidades da oração do Terço da Libertação, destacam-se as “curas, libertações, famílias reconciliadas, milagres, conversões, livramentos, respostas de orações, reavivamento da fé etc.” (idem). O terço é rezado não somente na sua comunidade religiosa de origem: além dos livros publicados, os quais ensinam e informam sobre a origem, a forma de rezá-lo e os testemunhos de pessoas que obtiveram bons resultados com essa prática, há ainda canais de TV e rádio Web, nos quais acontece a Novena do Terço da Libertação. Os processos de distribuição do terço como prática textual estão direcionados aos mais diversos públicos, uma vez que o acesso à TV e à rádio WEB é possível em qualquer computador ou outros dispositivos eletrônicos conectados à internet.

Nas atividades da Irmandade da Luz, o Terço da Libertação foi inserido como prática por um dos *Cavaleiros*, ou seja, por um dos dirigentes do trabalho. Para este estudo, não foi possível obter informações sobre os modos e os motivos da inserção desta prática nas atividades do grupo. Sabemos, todavia, a partir das observações iniciais de campo para a elaboração da pesquisa que abrange este estudo, que o Terço da Libertação sofreu alterações ao ser enquadrado como uma prática do grupo. A oração do terço, na Irmandade da Luz, procede da seguinte maneira: em primeiro lugar, reza-se o *Credo* ou “*Creio em Deus Pai*”; em segundo lugar, nas contas menores, nas quais geralmente rezam-se as *Aves Maria*, reza-se *Jesus tende piedade de nós! Jesus salva-nos! Jesus cura-nos! Jesus liberta-nos!* ; já nas contas grandes, onde geralmente reza-se o *Pai Nosso*, reza-se *Jesus nos libertou, nós somos realmente livres!* ; por fim, ao final do terço, é feita a oração *Salve Rainha*. O terço é realizado nos trabalhos de desobsessão e pena e maracá, os quais têm por finalidade a libertação da influência de *espíritos infelizes* ou *ignorantes* dos pacientes que são direcionados aos processos de desobsessão, bem como a cura de enfermidades do espírito e do corpo físico daqueles que se submetem aos trabalhos de pena e maracá.

Já elucidados por Fairclough (2001), compreendemos que os sujeitos são também capazes de agir criativamente no sentido de realizar suas próprias conexões entre as diversas práticas ideológicas a que são expostos e de reestruturar as práticas e as estruturas posicionadas. A partir da exposição dos elementos que juntos formam as orações do Terço da Libertação tanto em sua ordem de discurso de origem como na Irmandade da Luz, podemos observar quais os complexos ideológicos que são reestruturados para a realização de suas próprias conexões. Ao tomarmos ambas as formas de realização do terço como produção textual, é possível observar que há uma mudança na forma de conjugação dos verbos:

enquanto no interior da sua prática de origem os verbos estão conjugados em primeira pessoa do singular (Jesus salva-me, Jesus liberta-me etc.), nas práticas da Irmandade da Luz os verbos estão conjugados em primeira pessoa do plural (Jesus salva-nos, Jesus liberta-nos etc.). Depreende-se, a partir desta observação, que a noção de libertação para a Irmandade da Luz está ligada ao coletivo; o pedido é que Jesus liberte a todos nós, indistintamente. A “salvação” é para todos aqueles que recorrem a Jesus. Do mesmo modo, há também uma alteração de grande relevância nas duas formas de realização do terço: enquanto a libertação, no texto original, passa por uma condição (Se Jesus me libertar), no texto realizado na Irmandade da Luz a compreensão é a de que a libertação coletiva já ocorreu, uma vez que o verbo libertar é conjugado no pretérito perfeito na primeira pessoa do plural (Jesus nos libertou). Do mesmo modo, há transformações quanto ao tempo em que a libertação será concretizada. No texto de origem, Jesus libertará aquele que pede por libertação em um tempo futuro, como visto na conjugação do verbo ser no futuro do indicativo na primeira pessoa do singular (serei realmente livre), enquanto nas práticas Irmandade da Luz há a noção de que todos já somos livres, visto que o verbo ser está conjugado no presente do indicativo na primeira pessoa do plural (nós somos realmente livres).

Considerações finais

Não nos cabe fecharmos uma conclusão sobre quais são os complexos ideológicos que de fato constituem as práticas da Irmandade da Luz. Como dito anteriormente, este estudo faz parte de uma pesquisa em andamento, que abrange a análise de diversos outros gêneros para a compreensão, a partir dos processos de produção, distribuição e consumo de textos, da articulação dos complexos ideológicos realizada nas práticas discursivas da Irmandade da Luz. Em um primeiro momento, podemos dizer, a partir das considerações deste estudo, que a Irmandade da Luz pode se enquadrar como um Novo Movimento Religioso, ao permitir a combinação contínua de fragmentos de visões de mundo anteriores, dentro de uma unidade em que se relativizam as diferenças e contrastes, como aponta Guerriero (2006). Entretanto, ao contrário do que o autor referido aponta, ao dizer que um dos pontos centrais de identificação de um NMR é a ênfase na experiência individual para que a salvação ocorra, há indícios de que a experiência religiosa não seja exclusivamente pessoal, uma vez que, a partir das observações realizadas neste estudo, é possível depreender que há uma compreensão do conceito de libertação como esta sendo coletiva e indistinta: Jesus libertou a todos, sem condicionais ou exceções.

São muitos os aspectos discursivos que compreendem as atividades da Irmandade da Luz. Perceber e analisar os processos dialógicos, os gêneros discursivos e os complexos ideológicos são apenas um dos diversos vieses pelos quais as práticas do grupo podem ser abordadas. Acreditamos que a abordagem discursiva das práticas da Irmandade da Luz contribui para novos apontamentos nos estudos das novas formas de religiosidade na atualidade, uma vez que se detém nos aspectos constituidores destas novas vivências a partir dos complexos ideológicos manifestos no material verbal, lugar primeiro de interação social.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BRAIT, Beth. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: —. (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. Campinas: UNICAMP, 1997.
- BIRCHAL, F.F.S. *Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade*. Horizonte, v. 5, n. 9, Belo Horizonte, 2006, p. 97-105.
- CAMPOS, L. S. *Os novos movimentos religiosos no Brasil analisados a partir da perspectiva da teologia de Paul Tillich*. Correlatio, vol. 2, no. 3, São Paulo, 2003, p. 27-38.
- FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- GUERRIERO, S. *Novos movimentos religiosos. O quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MACHADO, Irene. *Gêneros discursivos*. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2005.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. *Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica*. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Disponível na Internet: <http://www.tercodalibertacao.com.br/a-origem-do-terco-da-libertacao>, 24/07/2012.

AS MEMÓRIAS DE FUTURO APOCALÍPTICAS E O DISCURSO RELIGIOSO/HISTÓRICO

*Allan Tadeu Pugliese**

Resumo

Um estudo sobre os discursos apocalípticos na história, como e porquê eles foram construídos e como e qual o fato que os fazem perdurarem pelos tempos se ganhando novos significados. O que eles refletem e refratam e como eles ajudam na construção dos discursos apocalípticos modernos. Na cultura Judaico-cristã, seja quando João escreveu o apocalipse ou no antigo testamento nos textos de Zacarias, Baruc, Enoque e Esdras, ou na cultura Maia e o livro Popol Vuh vemos textos apocalípticos. Em uma das interpretações, seriam textos nos quais os autores não estavam falando sobre o fim do mundo, mas sim sobre o fim de determinados acontecimentos do presente, que mudariam completamente o futuro do povo para quem os textos foram dirigidos, seja a partir de acontecimentos do próprio povo, ou de influências externas que “corrompiam” os princípios e virtudes daquela sociedade. A partir dessa interpretação pretendemos criar paralelos entre esses textos para assim analisar os discursos apocalípticos da atualidade, seguindo a teoria dialógica Bakhtiniana, e seu conceito de memórias de futuro, olhando para os horizontes de possibilidades e suas modificações. Para isso utilizaremos da literatura, textos de internet e documentários de grandes canais televisivos que trazem essas perspectivas, e assim tentaremos levantar algumas das principais hipóteses : Será mesmo no discurso religioso, que as memórias de futuro apocalípticas falam dos problemas do presente? E seriam elas necessárias para direcionar os horizontes de possibilidade para um futuro menos apocalíptico? Seria também esse discurso duradouro, uma vez que sempre se inova com elementos do presente, mudando sua simbologia e se recontando de novas formas?

Palavras chaves: Apocalipse; Bakhtin; Memória de futuro.

Introdução

Por diversas vezes na Bíblia e em livros de outras culturas, vemos discursos religiosos e simbólicos falando sobre um possível fim do mundo. Esses discursos que permearam o imaginário de diversas civilizações são retomados até hoje, como se fossem previsões para nossa época, principalmente em tempos que os números e a astronomia parecem coincidir. Culturalmente, vemos nos últimos 15 anos, esses discursos tomando conta dos mais diversos gêneros, como na virada do século ou com o alinhamento dos planetas agora em 2012.

Para esse estudo, vamos apresentar possíveis interpretações para os textos apocalípticos, analisando perspectivas traremos os discursos apocalípticos hindu, mazdaista,

* Mestrando em Ciência, Tecnologia e Sociedade pela UFSCar - PPGCTS/UFSCar | Bolsista CAPES/CNPQ.

islâmico, viking, islâmico, bíblico e maia, explicitando fatores importantes de cada um. Para isso utilizaremos alguns documentários e textos da internet, tentando traçar paralelos.

Posteriormente, levantaremos hipóteses através da teoria Bakhtiniana das mudanças nas interpretações ao longo dos séculos e como esses discursos são ressignificados. Além de uma perspectiva da análise histórica de Vicente Dobroruka.

Esperamos, com esse trabalho, fazer um levantamento histórico dos discursos apocalípticos, levantando suas origens e possibilidades sociais. Também levantaremos hipóteses sobre os possíveis problemas para o uso de textos fora de sua cronotopia.

1 O Apocalipse Fora da Bíblia

Segundo os estudos de BOTELHO (2011) no texto “O fim: desde a antiguidade, distintas religiões e civilizações aguardam, temem ou desejam o apocalipse. De onde vem esse fascínio?” na revista “Aventuras na História” (disponível no portal capes) podemos olhar a história dos discursos apocalípticos fora da Bíblia e dividi-los em quatro principais, sendo o primeiro o discurso Apocalíptico para os Hindus. Religião antiga, com mais de três mil anos (e que influenciou inclusive a origem do budismo), o hinduísmo, da mesma maneira que - como provavelmente eram uma visão comum das religiões daquela época - não via o tempo de forma linear como estamos acostumados a supor. Eles acreditavam em ciclos que começavam e terminavam, perpassado por agitações e momentos calmos. Cada dia do deus Brahma, criador do universo, correspondia a aproximadamente quatro bilhões de anos humanos. Esses dias do deus Brahma seriam os ciclos. Existia outra entidade, o deus Vishnu, responsável para, de tempos em tempos, exercer a justiça cósmica e punir os maus. Depois o deus Brahma dormiria e acordaria para um novo renascimento da humanidade.

A visão linear de tempo começou com o discurso apocalíptico de Zaratustra. O Persa viveu aproximadamente quinhentos anos antes de Cristo e criou uma religião que acreditava em um Deus único, Ahura Mazda. Esse deus tinha uma antítese maligna, Arimã. Os dois lutariam e em determinado momento um último profeta viria à Terra para separar os homens bons dos maus, transformando o planeta em um mar de lava e metal, no qual os bons poderiam passar tranquilamente e os maus queimariam até serem purificados. Depois disso o demônio seria vencido e a terra reconstruída.

Mesmo depois da vinda de Cristo, ainda observamos a permanência do discurso Apocalíptico Islâmico. Da mesma forma como o apocalipse de João foi influenciado por Daniel (veremos um pouco mais adiante) e como o princípio do discurso apocalíptico, o

discurso islâmico não via o fim do mundo como algo ruim, mas algo natural que melhoraria a vida na terra. Está escrito no Alcorão que virá um falso profeta, e depois um verdadeiro profeta lutará com ele, e o vencerá. Depois disso acontecerá um julgamento que durará de mil a 50 mil anos e até as plantas e os animais serão ressuscitados para depor contra a humanidade. Todos terão que passar por uma ponte fina como um fio de cabelo, e então, os bons chegarão ao paraíso, e os maus cairão no inferno.

Temos ainda outro tipo de discurso Apocalíptico, o dos Vikings, que traz uma história recorrente em alguns filmes e quadrinhos, referente à lenda de Ragnarok. Escrita por volta do século XIII, e com algumas influências do apocalipse bíblico, os deuses de Asgard, liderados por Odin, entrarão em guerra contra o deus expulso Loki, que vencerá e transformará todo universo em um grande cemitério. Depois teremos a criação de um novo universo, parecido com o anterior.

2 O discurso religioso bíblico

Seguindo os estudos de BOTELHO (2001), e agora somados aos estudos de CARVALHO (2003) temos vários discursos Apocalípticos na Bíblia, sendo que uns servem de base para outros e possivelmente seriam uma das matrizes (no nosso caso, Modelações) da teologia cristã.

O texto bíblico felizmente que reteve vários apocalipses, quer no A.T. (começando com Ez 38-39;40-485, cf. Is 24-27; 34-35; Zac; Dan) quer no N.T. (cf. Mt 24; Mc 13; Lc 21; 1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12; 1 Cor 15,20-58). Mas estes são uma pequena minoria comparados com a profusão dos textos apocalípticos e de apocalipses da literatura peri-testamentária. Reteve-os porque são escritos apocalípticos com características específicas que os distinguem dos outros textos canônicos e extra-canônicos. Se o Apocalipse termina o N.T., constitui juntamente com todo o movimento apocalíptico a abóbada dos dois Testamentos, a totalidade do Livro. Mas no caso particular do N.T. a apocalíptica não aparece apenas no fim. Ela está já no início da formação canônica do texto⁷. O N.T. começa a ser escrito por causa de uma revelação, de um apocalipse. A apocalíptica, o desvelamento da revelação de Deus é assim o berço canônico que gera o texto. Deus fala. Como refere Paul Beauchamp, nela “vai-se até ao falar com franqueza”. Esta conclusão foi dada à exegese contemporânea por um dos alunos de Bultmann – Ernst Käsemann – que efectivamente marcou indelevelmente a história de investigação do texto bíblico com a afirmação incisiva e decisiva de que a apocalíptica é “a mãe de toda a teologia cristã”. Na verdade, se a apocalíptica é entendida etimologicamente precisamente como o que significa (desvelamento), então na origem da formação do cânone bíblico está uma revelação do acabamento Deus. A apocalíptica é inspiradora de texto(s) e, logo, de teologia(s), que como tais não podem não ser produtos redactoriais e da tradição teológica em que nascem. Mas em que medida será a apocalíptica a matriz da teologia cristã? E apenas da teologia cristã? É verdade que a apocalíptica está orientada para o futuro, mas nas deutero-paulinas a escatologia gira em torno do céu. Não é temporal, mas espacial. Trata-se do desvelamento de um lugar. (CARVALHO, 2003 p.02-03).

Daniel e Zacarias, da mesma maneira que João narram momentos em que os judeus estavam dominados por outros povos, sendo o apocalipse o momento de ruptura, no qual o povo se libertaria. Eles trazem alguns discursos comuns a outros apocalipses, como a separação entre o bem e o mal, profetas e agouros.

O documentário “O Apocalipse de João”, da Série Estudos da Bíblia, da Discovery Chanel (2004), nos traz um posicionamento interessante que pretendo descrever abaixo. Podemos chegar a algumas conclusões de como a história pode ter ocorrido. Esse “pode ter ocorrido” é apenas uma suposição, visto que, como estamos lidando com discursos, em uma cronotopia diferente e, que tenta ser isenta de caráter religioso, porém, é uma produção discursiva sobre um texto apocalíptico permeada das construções semióticas de nossa época. Tomo-a como base para seguirmos nosso desenvolvimento:

Apesar das controversas questões de autoria que perseguem praticamente toda a Bíblia, vamos tomar por início a concepção que era mesmo João, o apóstolo que cuidou de Maria após a morte de Jesus, escrevendo (ou ditando a escrita) em uma época que pode ser 060 a 100 depois do nascimento de Cristo. Devido a sua influência política e religiosa que incomodava Roma, João estava exilado na ilha de Patmos, mas não preso. Ele não poderia deixar o local, mas tinha liberdade para receber visitas, escrever cartas e viver sem servir como escravo. Durante esse período ele escreve esse texto para as sete igrejas cristãs, as quais ele ajudara a fundar. Elas estavam corrompendo-se diante do poder dos imperadores romanos. Imperadores que diante de uma crescente expansão da religião cristã, estavam criando igrejas pagãs, colocando estátuas próprias e obrigando uma veneração como se eles mesmos fossem deuses – muito parecido com o que diversos povos, inclusive os Egípcios, tinham feito anteriormente. Quem não participasse dessa veneração era exilado (como foi o caso de João) ou até mesmo morto. Essa fé crescia e corrompia os já cristãos do primeiro século. Além disso, a grande maioria do povo daquela região era pagã e em todas as partes da cidade havia símbolos, enfraquecendo a fé das pessoas. João se preocupava não com a perseguição, mas com o acomodamento desses fiéis que encontraram seu lugar na sociedade. Nas cartas, o apóstolo faz menção aos “erros e acertos” das igrejas perante esses acontecimentos, e pede uma maior preocupação com a fé. A maioria das pessoas começa a se acomodar e venerar os Césares ou os outros deuses, parando de lutar pela expansão e difusão das ideias de Cristo. Desta forma João escreve seus pensamentos, como se fossem uma revelação divina. Possivelmente para utilizar-se do medo do futuro e de uma possível ira divina como um limitador, do que ele via com um possível fim da igreja cristã; Ele utiliza de simbologias já conhecidas como os guerreiros do apocalipse (já citados em Zacarias) e bestas, exemplificando o que para ele seria o mal. Ele fala da grande prostituta, que seria Roma e o império.

Sobre essa simbologia, vou usar alguns exemplos, vistos que todos podem ser considerados suscetíveis de interpretação. Nas próprias religiões atuais podemos encontrar diferentes significados para cada uma delas. Não é o objetivo de este estudo esmiuçar detalhe por detalhe desses textos.

Segundo o próprio documentário, a tão chegada hora do Armagedon seria uma batalha que aconteceria no campo de Megido, lugar plano, um pouco elevado (Har-Magedon: h'ar seria montanha e magedon seria o nome em hebraico do campo de Megido) onde aconteceram antigas batalhas e era visto como um lugar ideal para confrontos campais, pois oferecia necessário suporte de água, hospedagem e trechos adequados para a movimentação de soldados, campo esse inclusive visto por Napoleão, anos após, como um lugar ótimo para guerras – João estaria se referenciando a esse campo de antigas vitórias para o povo saber sobre a grande batalha que poderia vir. O quarto cavaleiro do apocalipse, a vingança, vem em um cavalo branco carregando um arco, que poderia simbolizar a ajuda do império Partheno, que tinha uma grande cavalaria de arqueiros e era inimiga declarada do império romano no leste. A besta e seu número são referências ao imperador. Alguns estudos indicam que o número 666 (outros apontam para o número 616) era o número correspondente a um quebra-cabeça comum naquela época que ao relacionar letras ao número esconderia o nome de quem era falado. Corresponderiam aos imperadores Nero (666) ou Calígula (616). Provavelmente foi Calígula, imperador da época, que colocou várias estátuas com sua imagem nos templos. A besta tinha sete cabeças, Roma tinha sete governantes na época de João. E até hoje Roma é conhecida como a cidade das sete colinas.

Acima citado, temos o livro de Zacarias e de Daniel, nos quais algumas simbologias usadas por João já tinham aparecido. A literatura apocalíptica era muito comum na época, e o documentário traz afirmações de que inclusive Jesus era conhecedor dela. Na oração “Pai nosso” vemos alguns indícios como no trecho “venha a nós o vosso reino”, que seria uma possível vinda futura de Deus para a Terra. Outras leituras indicam algumas falas de Jesus no evangelho de Matheus e também fazem referências ao apocalipse. Em Zacarias, em João e nas falas de Jesus vemos relações claras com simbologias já utilizadas em outros apocalipses antigos como o de Baruch, Esdras e de Enoque – essas relações aparecem em alguns documentários, mas nos parece um campo não muito explorado da exegese.

3 O apocalipse Maia

Em nossas pesquisas sobre o apocalipse Maia, encontramos dados muito divergentes. Principalmente sobre o livro Popoh Vul, que aparece em alguns documentários como a “Bíblia” dos Mesoamericanos. SARAIVA (2012), estudante de história da UNB e profundo conhecedor das pesquisas atuais sobre a cultura Maia, nos apresenta uma perspectiva diferente da esperada sobre os textos. Em uma conversa informal, ele trouxe informações recentes sobre as pesquisas e a forma de encarar os textos. Segue abaixo uma transcrição dessa conversa:

O Popoh Vul é uma forma oral de apresentar informações extraídas de outro artefato, que para eles é uma superfície que reflete como um espelho. O espelho para o Mesoamericano não é algo para refletir exatamente o que está sendo mostrado, serve para distorcer, para você ter outro entendimento das coisas que você está vendo a partir dele. Esse artefato era realmente um espelho, pois ele era lustrado para poder refletir as coisas e você usava aquele livro para saber vários tipos de informações... Você poderia usar para saber como estariam as estrelas daqui a um mês, mas poderia também usá-lo para saber o que aconteceu com o povo épocas atrás. Em um mesmo fragmento de texto você pode ter diversas informações se você for lendo eles com esse intuito, porque está tudo conectado - o mítico, a história e o céu (astronomia)... Essa é a nova fronteira da pesquisa sobre os Maias... Temos um lugar para ver essas coisas... Um lugar para ver a luz que veio do mar... Um lugar para ver as sombras... Um lugar para ver o começo da vida (trecho de um livro que ele utiliza em suas pesquisas) “Um lugar para se ver”, na verdade. Essa é a forma que estão sendo encarados os estudos Maias hoje em dia. Eles conseguem entender rapidamente a escrita dos espanhóis por que com a escrita você também consegue fazer um relato preciso das palavras, mas se você utilizar os livros antigos dos Maias, você não vai fazer desta forma, pegando as palavras, você vai pegar os símbolos e oralizar com o presente que você está... Esse é o motivo que os livros que temos hoje trazerem muitas informações – os quatro livros - mas nenhum deles é literatura parecida com o Popol Vuh - com uma narração contínua - ou a poesia Maia que tem uma tradição muito forte e até hoje e dentro da sociedade tem um valor muito grande, inclusive o jeito que eles escrevem as coisas... Tem muitas tradições maias que são duplas depois... Eles escrevem uma coisa e depois fazem um sinônimo dela, só que ai tem outro significado totalmente diferente, tomando uma textura diferente... Tentando fazer um meio termo das coisas. Você não encontra palavra por palavra exatamente lá, você só vai encontrar os dois objetos, um do lado do outro, e pode querer dizer coisas totalmente diferentes... Você não vai organizar sua narrativa dentro do Popol Vuh do começo ao fim cronologicamente, como eles fazem com a história do povo. Pode ser que você vai extrair das horas específicas que vai encontrar isso no texto e você vai saber por que você tem todo o preparo para ler ou para interagir com aquele objeto, do mesmo jeito que nos temos preparo para interagir com as N formas objetos, de formação em nossas vidas, desde um livro que representa palavras e sons, até uma obra de arte que representa conhecimentos e emoções sem necessariamente ter que passar para uma literalidade. O que os Maias tinham era escrita, quando categorizado por nós, mas quando eles viram a escrita europeia, viram algo parecido, mas diferente, algo útil que eles usaram bastante... Como por exemplo, para escrever uma carta (essa escrita facilitava). Eles poderiam escrever todas as palavras do vocabulário com a escrita Maia, mas eles não faziam, ela era considerada simbólica (uma coisa era representar fonemas, outra representar conceitos)... Eles inclusive se preocupavam muito mais com as superfícies e materiais usados para a escrita, e eles também representavam algo (ele cita o exemplo dos textos divinos serem escritos com sangue... dos verbos diferentes para escrever na pedra, na ou na madeira... etc...).

Todas essas informações nos fazem perceber que as traduções feitas pelos Espanhóis representavam um presente onde os Maias estavam morrendo, sendo dominados e logo ela tenderia a representar um apocalipse quando passavam os textos do Popoh Vul para outra língua. Em outras épocas, essa tradução seria diferente. Inclusive podemos ressaltar sobre a dialogicidade da língua e da cultura Maia, no qual vemos que qualquer detalhe da produção – material que foi esculpido o símbolo, por exemplo – somado a um signo que permitiria várias interpretações, transformava e entendia que um texto pode e deve ser reinterpretado a cada novo contato.

Sobre os relógios, SARAIVA nos conta que apenas marcam o fim de um ciclo e pensar que eles marcariam o fim dos tempos é quase igual pensar que à meia-noite ou ao meio-dia de um relógio normal, o mundo também acabaria.

4 Nostradamus

Nostradamus foi um grande personagem do século XVI. Conhecedor do ocultismo, ele escreveu as famosas centúrias, prevendo fatos que ocorreriam na humanidade até o ano de 3797d.C. Ganhou fama após supostamente, adivinhar a morte do rei Henrique II, profecia esta escrita na centúria I-35 e que ele nunca disse ter relação com a morte do rei. Seu nome ficou conhecido por toda Europa e até hoje suas centúrias são ressignificadas a cada novo acontecimento catastrófico, recheando o imaginário popular. Como o próprio texto da internet diz: “encaixavam-se nos escritos, talvez por estes serem por demais sinóticos e obscuros, além do fato de se poder manobrar com um francês escrito em 1555”.

Sempre quando algum fato catastrófico acontece no mundo, algumas pessoas utilizam-se desse texto, tentando acertar essa tradução do francês antigo, tornando supostamente como mais uma previsão de Nostradamus acertada.

Na cidade de York haverá um grande desabamento,
Dois irmãos gêmeos separados pelo caos
Enquanto a fortaleza cai o grande líder sucumbirá
A terceira grande guerra começará quando a grande cidade arder.
(<http://brazil.skepdic.com/nostradamus.html>).

Nesse trecho, retirado do site, vemos claramente uma tradução tendenciosa, ligando algumas centúrias com o episódio de 11 de setembro. Segundo o documentário do *History Channel* sobre Nostradamus, em outras traduções, os dois irmãos gêmeos seriam duas montanhas, e no caso ele estaria falando dos vulcões Vesúvio e Etna na Itália. Podemos dizer que a cidade de York não faz referência nenhuma à cidade americana. Segundo o dicionário informal temos a definição da palavra York: “Palavra inglesa cujo correspondente em português é "Iorque". Significa o nome de uma das casas reais da Inglaterra em cuja homenagem uma cidade daquele país recebeu o mesmo nome”. Na época cidade de York traria consigo o sentido de cidade da nobreza.

5 Olhares sobre os discursos

Após toda essa explicitação sobre o que possivelmente essas “previsões apocalípticas” tinham como projeto de dizer, pensaremos a relação de acabamento que o outro dá para essa obra. Toda época, esses discursos são ressignificados com as próprias preocupações daquela temporalidade. Em 1999, esses textos (principalmente o Apocalipse de João e as quadras de Nostradamus) foram trazidos à tona colocando afirmações de que o mundo acabaria em 2000. Em 2001 com o onze de setembro, novamente os textos são trazidos e novas interpretações são feitas. Agora na temporalidade desse escrito (2012) temos outras leituras, com novos horizontes, que nos afirmam que o mundo vai acabar. Podemos pensar que os discursos apocalípticos, quando entram para a História, acabam se tornando uma obra que passa do seu tempo. Por serem tão romanceados, poetizados, cheios de simbologia e nunca retirados do estado de princípio de verdade – esse gênero não é encarado como uma ficção – ele pode reviver a partir de qualquer acontecimento do presente. Em outras épocas já aconteceu, e provavelmente acontecerá novamente.

Toda essa simbologia e novos olhares nos aproximam dos conceitos de Bakhtin: o de “tema” e a “valoração” (BAKHTIN, 2001). Também percebemos que transformavam em literatura os relatos e a difusão de pensamentos, processo muito parecido com o que devemos falar nos próximos capítulos sobre o jornalismo literato tendendo a uma ficção científica (PASSOS, 2009).

Sobre o tema, se estivéssemos trabalhando com uma enunciação em uma conversa, por exemplo, *o tema seria imutável na construção do sentido da mesma*. Mas aqui nos deparamos com uma situação diferente. O acabamento dado pelo outro é muito posterior à época em que o texto foi escrito fazendo com que todo o contexto mude. Logo, em uma interpretação, duas montanhas de fogo não estão mais dentro daquele horizonte pensado por Nostradamus, mas sim dentro de um contexto que tem outros horizontes, como por exemplo, os acontecimentos do dia 11 de setembro. Perde-se a situação histórica concreta real do enunciado para outra situação histórica concreta, condizente com o novo contexto em que o discurso é inserido. Os escritos de João, Zacarias e até mesmo os evangelhos que trazem a vida de Jesus, podem ser aproximados para qualquer acontecimento contemporâneo. Mesmo que esses discursos apocalípticos tentem buscar o peso das palavras daquela época, pecam por tentar atualizar seu contexto, como se fosse possível prever o futuro, como se os horizontes desses discursos permeassem nossa temporalidade. Perdendo a relação com o todo se transforma em uma nova significação:

A significação não está na palavra nem na alma do falante, assim como também não está na alma do interlocutor. Ela é o efeito da interação do locutor e do receptor produzido através do material de um determinado complexo sonoro. É como uma fásca elétrica que só se produz quando há contato dos dois pólos opostos. Aqueles que ignoram o tema (que só é acessível a um ato de compreensão ativa e responsiva) e que, procurando definir o sentido de uma palavra, atingem o seu valor inferior, sempre estável e idêntico a si mesmo, é como se quisessem acender uma lâmpada depois de terem cortado a corrente. Só a corrente da comunicação verbal fornece à palavra a luz da sua significação. (BAKHTIN, 2004 p.132).

Temos uma clara relação de mudança sobre o valor apreciativo. Bakhtin traz essa relação do outro, no qual nunca existirá algo que consiga, por si, dizer alguma coisa. É necessário que o outro venha até mim, mudando totalmente meu signo e nesse movimento, mudando totalmente o signo dele.

Toda enunciação, mesmo na forma imobilizada da escrita, é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal. Não passa de um elo da cadeia dos atos de fala. Toda inscrição prolonga aquelas que a precederam, trava uma polêmica com elas, conta com as reações ativas da compreensão, antecipa-as. Cada inscrição constitui uma parte inalienável da ciência ou da literatura ou da vida política. Uma inscrição, como toda enunciação monológica, é produzida para ser compreendida, é orientada para uma leitura no contexto da vida científica ou da realidade literária do momento, isto é, no contexto do processo ideológico do qual ela é parte integrante. (BAKHTIN, 2004 p.98).

Não podemos esquecer da relação outro-eu e do contexto ideológico de um texto, no qual sempre veremos respostas, textos que estão em relações com outros textos.

DOBRORUKA (2008), professor de história antiga na UNB, em muitos trabalhos, traz a literatura apocalíptica para explicar a história. Ele e outros historiadores veem nesses textos uma forma de ver o presente e o passado, por meio de projeções do futuro.

Em seu artigo “Josefo: a literatura apocalíptica e a revolta de 70 na Judéia” de 2002, temos uma citação de John J.Collins sobre os textos apocalípticos que “parecem suficientemente amplos para cobrir uma definição operacional útil da apocalíptica judaica” e talvez de toda literatura apocalíptica antiga. Quando eles falam em simultaneamente temporal, estão marcando que esta literatura fala de um futuro voltado para o presente.

Apocalipse é um gênero de literatura “revelatória” com uma estrutura narrativa, na qual a revelação é mediada por um ser do outro mundo a um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é simultaneamente temporal, na medida em que busca salvação escatológica, e também espacial, na medida em que envolve outro mundo. Como gênero, é impróprio falar-se de “apocalipses”; somente poucos textos recebem esse rótulo nos manuscritos. Convém ainda distinguir entre “apocalipses” (textos de um gênero literário identificado tardiamente), “apocalipsismo” (movimentos religiosos que têm por base de identificação elementos encontráveis na literatura apocalíptica, mas que não se utilizam necessariamente da leitura dos textos apocalípticos) e “escatologia apocalíptica” (o

conteúdo escatológico dos textos, i.e. sua composição teológica). Não há acordo quanto aos elementos constitutivos da apocalíptica: no séc.XX foram feitas várias tentativas de sistematização, nenhuma delas totalmente satisfatória - como de resto não pode ser exaustiva ou perfeita qualquer classificação de elementos constitutivos de um gênero literário. Mesmo assim a definição de Collins parece a menos excludente e arbitrária. (DOBRORUKA, 2002, p. 02).

Pensando por essas perspectivas, tanto de DOBRARUKA quanto de BAKHTIN, chegamos a um pensamento interessante, olhando para os contextos do texto, e suas produções:

1º Todos os textos apocalípticos tinham uma função social e simbólica, não apenas de dizer como as coisas aconteceriam, mas também trazerem “respostas” a possíveis problemas do presente para por meio dos textos orientar que, caso não houvesse rupturas, o futuro poderia ser caótico.

2º Utilizavam-se de outros textos como modelação, no sentido dado por (PETRILLI, PONZIO, 2011), e inclusive esses discursos tornaram-se modelações para outros.

O conceito de modelação discursiva é um trabalho de Thomas Sebeok, presente no livro “*Tomas Sebeok e os Signos da Vida*”, de Susan Petrilli e Augusto Ponzio, traduzido para o português em 2011. Ele se aproxima do conceito de matriz discursiva da Análise do Discurso. Temos nesse trabalho que os discursos – e outras habilidades da vida – conseguem produzir e compreender alguns “modelos” para processar e codificar, a sua maneira, estímulos perceptíveis.

Conclusões e perspectivas

Em todos os apocalipses, vemos muito mais do presente do que do futuro, sempre são as preocupações das temporalidades que ilustram como o porvir será. Tentando criar possíveis rupturas controladas, para, no futuro, não existirem rupturas maiores. Segundo DOBRORUKA, seria inclusive possível inferir sobre o presente daqueles cronotopos analisando o texto.

Percebemos também a necessidade de olhar sempre para os discursos em relações, não separando os textos e seus contextos. Esse não seria um trabalho dialógico e, como vimos nas

mais diversas interpretações apenas descreveriam, não trabalhando as infinitas possibilidades que os discursos Apocalípticos nos trariam.

Essas ideias apocalípticas fazem parte de nossos discursos pelo menos nos últimos três mil anos (com os discursos produzidos pelos Hindus), e sempre permearam o imaginário popular. Antes de procurar verdades nesses discursos, podemos encará-los por suas reais funções sociais. Esses discursos históricos têm uma finalidade educativa, de que os atos de hoje precisam ser pensados com cautela, pois no futuro, algo ruim pode acontecer. Esse discurso parece uma modelação comum em todos os discursos apocalípticos – tanto científicos, como religiosos, históricos ou cotidianos – e parecem inclusive fazer parte de nossa cultura. Podemos então, a partir de agora olhar para os discursos apocalípticos e procurar lugares nos quais esse discurso aparece, separando esses modelos comuns e analisando-os nos mais diversos gêneros.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Disponível em: <<http://antivalor.vilabol.uol.com.br>>. Acesso em: 30 set. 2010.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François de La Fontaine*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BAKHTIN, M. *O freudismo: um esboço crítico*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro & João editores, 2010.
- BAKHTIN, M. *Palavra Própria e Palavra outra na Sintaxe da Enunciação*. São Carlos: Pedro & João editores, 2011.
- BAKHTIN, M. *Problemas na poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BAKHTIN, M. *Questões de Literatura e Estética: A Teoria do Romance*. São Carlos: Pedro & João editores, 2010.
- BÍBLIA SAGRADA. *O apocalipse*. Tadução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancim, São Paulo: Paulus, 2002.

BOTELHO, J. F. "O fim: desde a antiguidade, distintas religiões e civilizações aguardam, temem ou desejam o apocalipse. De onde vem esse fascínio?" *Aventuras na História* (2011): 26+. *Academic OneFile*. Web. 8 July 2012. Disponível em: <http://go.galegroup.com.ez31.periodicos.capes.gov.br/ps/i.do?id=GALE%7CA251275953&v=2.1&u=capes58&it=r&p=AONE&sw=w>

CARVALHO, J. *Apocalipse da teologia ou teologia (da) apocalíptica?*. In: *Revista Humanística e Teologia* 24: 3. PORTO, 2003. p. 435-454.

DOBRORUKA, V. *História e apocalíptica : Ensaio sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antigüidade*. Disponível em: http://www.pej-unb.org/downloads/ebook_hist_apoc.pdf

CARVALHO, J. *Josefo, a literatura apocalíptica e a revolta de 70 na Judéia*. Disponível em www.pej-unb.org/downloads/art_josefo_apoc.pdf.

GERALDI, J. W. *A diferença identifica. A desigualdade deforma. Percursos bakhtinianos de construção estética e estética*. In: GERALDI, J. W. *Ancoragens*. ed. São Carlos: Pedro e João, 2010. p. 84-103.

NOSTRADAMUS. *As profecias*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

PETRILLI, S; PONZIO A. *Thomas Sebeok e os Signos da vida*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

SARAIVA, D. A Historiografia Maia: depoimento. [9 de maio, 2012]. Brasília: Entrevista concedida a Allan Pugliese.

HISTORY CHANNEL. Nostradamus 2012. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=N6C1HaIg8uk>. Acessado em 30 jun. 2012.

DISCOVERY CHANNEL. O Apocalipse de João. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=fcpK8fs4XXs> (parte 01), <http://www.youtube.com/watch?v=tsCXSoTti48> (parte 02), <http://www.youtube.com/watch?v=5LCK4LjNwtA> (parte 03), <http://www.youtube.com/watch?v=1BT1P57DP08> (parte 04). Acessado em 30 jun. 2012

<http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/york/21/> Acessado em 30 jun. 2012

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Nostradamus> Acessado em 30 jun. 2012

<http://brazil.skepdic.com/nostradamus.html> Acessado em 30 jun. 2012.

PERSPECTIVAS BAKHTINIANAS ACERCA DA RELIGIÃO NOS QUADRINHOS JAPONESES PUBLICADOS NO BRASIL

*Felipe Mussarelli**

[...] quadrinhos são a poesia escrita de nosso tempo. Eles recuperam fragmentações, sugestões e silêncios que dificilmente teriam vida na prosa.”
trecho do texto contido na orelha da edição nacional do mangá Gourmet.

Resumo

Os mangás (histórias em quadrinhos de origem japonesa) chegaram ao Brasil inicialmente junto aos imigrantes que aqui se instalaram por volta de 1906. Sua publicação oficial no Brasil ocorreu na década de 80, contudo, seu formato diferenciava em muito da publicação original. Por se tratar de uma mídia impressa oriental, sua leitura original se dá de forma contrária a leitura ocidental, ou seja, da direita para a esquerda, tendo as edições publicadas aqui na década de 80 suas páginas espelhadas para facilitar a leitura e não causar estranhamento. No ano de 2000, por sua vez, os mangás voltam com força, agora, com sua leitura original, sendo o modelo atual do mangá resultado da união entre a cultura norte-americana e japonesa pós-guerra. Da união das duas culturas surge uma nova, onde elementos de origens diferentes unem-se de forma única nos quadrinhos. Abordando o tema religião ocidental, procuramos identificar passagens deste tema nos mangás publicados no Brasil sob o viés bakhtiniano, no que diz respeito à palavra estrangeira na enunciação e a questão de gênero. Espera-se encontrar nos mangás passagens religiosas relacionadas às culturas oriental e ocidental, bem como a união de ambas.

Palavras-chave: Bakhtin, Mangá, Cultura japonesa, Religião.

Introdução

As histórias em quadrinhos estão ganhando cada vez mais espaço e respeito entre os leitores atuais, tratando cada vez mais de temas antes restritos a literatura. A adaptação de obras bibliográficas e clássicos da literatura para os quadrinhos têm atraído novos leitores todos os dias, bem como a constante adaptação de obras quadrinhescas para os cinemas¹. Acontecimentos como esses reforçam cada vez mais a importância dos quadrinhos na sociedade contemporânea.

Como consequência, muitas histórias em quadrinhos, tanto clássicas como lançamentos, que não encontrariam espaço comercial no Brasil tempos atrás, foram e continuam sendo publicadas.

* Mestrando em Ciência, Tecnologia e Sociedade / UFSCar. FAPESP. mussarelli.f@gmail.com

Um gênero em especial dos quadrinhos que vem despertando atenção na comunidade de leitores é o Mangá, de origem japonesa. Surgiu no século XX, logo após o fim da segunda grande guerra, alavancado graças aos recursos injetados pelos Estados Unidos no território japonês, que permitiram ao Japão o desenvolvimento de um espantoso mercado interno e com isso, uma identidade mercadológica própria.

O que parecia ser a versão japonesa dos quadrinhos norte americanos começou a tomar forma própria, tornando-se um estilo único “[...] facilmente reconhecíveis por seu traço peculiar, utilização da cor, forma de cabelo, temas e públicos distintos” (PATATI & BRAGA, 2006, p. 25).

No Brasil, as editoras optaram por lançar inicialmente no mercado apenas títulos cujos animês (versão animada do mangá) já haviam sido exibidos na TV aberta nacional, eram eles: *Dragon Ball* de Akira Toryama e *Cavaleiros do Zodíaco* de Masami Kurumada, ambos consagrados pelo público nacional e mundial.

[...] a partir de 2000 [...] quando a Conrad Editora trouxe ao Brasil os títulos Dragon Ball e Cavaleiros do Zodíaco, os fãs ficaram exultantes: a leitura era feita no sentido oriental e as onomatopeias eram mantidas em japonês, pois faziam parte do desenho, dando início a uma nova era no mercado nacional de quadrinhos. (GUSMAN apud FARIA, 2007 p. 20).

Contudo, algumas obras clássicas do mangá como *Akira* (Katsuhiro Otomo) e *Lobo Solitário* (Kazuo Koike e Goseki Kojima), já haviam passado por aqui, em meados de 1988, no formato ocidental de leitura e publicação. Mais tarde o mangá Lobo solitário voltaria a ser publicado no Brasil, mais precisamente em dezembro de 2004, em 28 edições com leitura e onomatopeias orientais, pelo selo Planet Mangá, da editora Panini. Com a crescente popularização dos mangás, algumas editoras, segundo Vergueiro (2003), praticamente se especializaram em sua publicação, o que possibilitou explorar o mercado de forma mais ampla, lançando títulos inéditos no país em seu formato original (impressão japonesa), ou seja, de maneira inversa àquela que os leitores de histórias em quadrinhos estão acostumados, de trás para frente e da direita para a esquerda.

Diferente das HQs norte americanas, os mangás tem seu público alvo bem definido. São vários grupos temáticos explorando características apreciadas por seu público, como o gênero *Shonen* - aventuras fantásticas repletas de ação e narrativa frenética, semelhantes as HQs de super heróis - geralmente apreciado por adolescentes do sexo masculino, ou *Shojo* – temáticas de cunho feminino como romance – apreciados por adolescentes do sexo feminino. Mas isso não significa uma restrição para os leitores.

Hoje as vendas de quadrinhos japoneses no Brasil superam as vendas das tradicionais histórias em quadrinhos norte americanas, em parte, pelo fato do mangá atingir vários públicos, desde crianças até adultos de ambos os sexos. O quadrinho nacional mais vendido atualmente é *Turma da Mônica Jovem*, ou *Turma da Mônica Mangá*, que são aventuras da clássica turma da Monica, agora crescidos e inseridos na estética mangá.

Por tratar de temas acerca da cultura japonesa os mangás estão imersos em referências a cultura japonesa, apontando desde cultura popular, vestimentas, culinária, arquitetura até história e religião, nos mostrando também exemplos de hábitos adquiridos de fora do círculo cultural tradicional japonês, advindos da palavra estrangeira. Analisaremos algumas passagens imagéticas nos mangás publicados no Brasil que façam referências a aspectos acerca da religião.

1 A palavra estrangeira em Bakhtin

Para Bakhtin a linguística e a filologia estão voltadas para a palavra estrangeira não por acaso. Tal escolha reflete o grande papel histórico desempenhado no processo de formação de todas as civilizações da história. “Esse papel foi conferido à palavra estrangeira em todas as esferas da criação ideológica, desde a estrutura sociopolítica até o código de boas maneiras.” (BAKHTIN, 2006, pg. 102).

Diferente da palavra estrangeira, a palavra nativa é vista como um irmão, como uma roupa familiar. Para aquele que está imerso naquela comunidade linguística, a palavra nativa não apresenta mistério, ela funciona como a atmosfera na qual habitualmente se vive e se respira. Como quando nos deparamos com um prato atípico a nossa culinária, ao procurar saber o modo de preparo e ingredientes entramos em contato com aspectos de uma cultura diferente da nossa. Ao sabermos os principais ingredientes podemos, por exemplo, entendermos a geografia da região a qual aquela receita pertence.

A palavra estrangeira foi, efetivamente, o veículo da civilização, da cultura, da religião, da organização política (os sumérios em relação aos semitas babilônicos; os jaféticos em relação aos helenos; Roma, o cristianismo, em relação aos eslavos do leste, etc.). Esse grandioso papel organizador da palavra estrangeira – palavra que transporta consigo forças e estruturas estrangeiras e que algumas vezes é encontrada por um jovem povo conquistador no território invadido de uma cultura antiga e poderosa (cultura que, então, escraviza, por assim dizer, do seu túmulo, a consciência ideológica do povo invasor) – fez com que, na consciência histórica dos povos, a palavra estrangeira se fundisse com a ideia de poder, de força, de santidade, de verdade, e obrigou a reflexão linguística a voltar-se de maneira privilegiada para seu estudo. (BAKHTIN, 2006, p. 102-103).

Para SANTOS (2009), a linguagem é considerada o principal sistema simbólico de todos os grupos humanos, uma vez que caracteriza e marca o homem. Cumpre assim papel essencial como constituidora da consciência e organizadora do pensamento, ou seja, de toda a vida mental. É por meio da linguagem que os indivíduos interatuam, ao mesmo tempo em que internalizam os papéis sociais e conhecimentos que possibilitam seu desenvolvimento psicológico. Dependendo do contexto (horizonte social amplo), da situação específica de produção e da relação entre os interlocutores, a linguagem é expressão em múltiplas significações e sentidos.

A palavra é uma arena ideológica onde constantemente forças sociais estão em conflito e através dela podemos perceber diferentes ideologias, condições sociais e hierarquias.

A palavra estrangeira carrega consigo a cultura do povo que a fala e, sendo a palavra “[...] uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros” (BAKHTIN, 1997, p. 115), é também através dela possível entender os hábitos e costumes distintos aos nossos.

Neste caso, a palavra estrangeira carrega consigo características particularmente interessantes nos mangás publicados no Brasil. Com relação à questão da palavra estrangeira faremos algumas observações acerca do tratamento que a ela recebe na publicação nacional. A questão da tradução e adaptação encontra alguns problemas com relação às diferenças entre a gramática japonesa e brasileira e a necessidade de transliterações.

Arnaldo Massato Oka, cuja experiência como tradutor profissional de mangás nos ajuda na compreensão das peculiaridades das versões nacionais das obras, faz um apanhado das principais características da tradução pra o português. Para OKA (2005, p. 88), o tradutor tem a preocupação e a responsabilidade de recontar a história de forma atraente para os leitores brasileiros, o que não é uma tarefa fácil. Além da dificuldade, o trabalho de tradução torna-se um pouco ingrato, sendo valorizado pelo anonimato, em outras palavras, quanto menos os leitores reparem no trabalho do tradutor, melhor.

É impossível existir tradução sem um mínimo de adaptação, havendo, portanto, confusão entre estes dois termos. OKA prefere, ainda sim, separar os dois termos, justificando-se com um exemplo ocorrido em sua adolescência. Enquanto assistia um episódio do anime *Zillion* (1987) dirigido por Akira Watanabe, uma cena lhe chamou a atenção. O protagonista da série JJ conversava com seu parceiro de equipe, Champ, para decidir o próximo passo de sua missão. Champ cita um provérbio chinês para expor sua opinião.

Em japonês o provérbio é “*koketsu ni hairaneba koji wo ezu*”, que na versão brasileiro foi traduzido como “Se você não entrar na caverna do tigre, não conseguirá o filhote do

tigre.”. Para OKA, a tradução encontra-se correta, todavia, o espectador brasileiro desconhece o significado do provérbio encontrando dificuldade em entender seu significado, sendo sugerida uma adaptação possível e de compreensão mais imediata “quem não arrisca não petisca”.

Nos mangás publicados no Brasil, algumas expressões não recebem adaptação, sendo traduzidas de forma literal e adaptadas pelos editores em uma nota de rodapé.

OKA também cita o problema da gramática japonesa, onde a posição do verbo e do objeto é invertida em relação ao português. Exemplificando, no Brasil se diz “Fulano faz tal coisa” enquanto no Japão “Fulano tal coisa faz”, o que gera problemas atrapalhando a adaptação.

Quando uma frase longa é dividida em diversos quadrinhos (e conseqüentemente em diversos balões), de vez em quando a fala enfática fica separada do desenho de destaque, o que desfoca a narrativa. É preciso alterar a frase do personagem para que o desenho e fala fiquem sincronizados. (OKA, 2005, p. 89).

Com relação à tradução das onomatopeias, Oka salienta que é preciso inventar um grande número delas, pois no Japão existem onomatopeias que servem apenas para descrever a situação, como por exemplo, a ausência de som e outra para indicar uma pessoa ficando vermelha de vergonha, sendo o tradutor obrigado a escrever literalmente “silêncio” e “vermelho”, uma vez que a língua portuguesa não possui equivalentes para essas onomatopeias.

Sendo assim, a tradução e adaptação do mangá publicado no Brasil também mostram sinais de dialogia, uma vez que a voz do editor ou editores permeia por toda a obra, mesmo que a princípio não se tenha consciência disso durante a leitura.

Por tratar-se de uma publicação de origem japonesa, a tradução e adaptação para o português encontram termos sem par na língua portuguesa, ou seja, sem possibilidade de tradução. Algumas vezes é necessário manter a palavra em sua língua materna para manter a imersão do leitor, sendo necessária a utilização da escrita romaji, que nada mais é do que a transcrição da língua japonesa escrita para o alfabeto ocidental.

Dessa forma torna-se possível ler os ideogramas japoneses de acordo com o alfabeto ocidental. Explica OKA (2005, p. 90) que,

naturalmente sempre aparecem nomes e termos japoneses que não são traduzíveis, havendo necessidade de se fazer uma transliteração (ou ‘romanização’), das palavras japonesas. Ou seja, a substituição das letras japonesas por letras latinas. Existem dois sistemas de transliteração: o japonês e o Hepburne. Não é comum ver o sistema japonês fora do Japão. O sistema Hepburne, por sua vez, é o mais utilizado e comum em quase todo o mundo.

Embora OKA ressalte o uso do sistema Hepburne, Nagae, em notas da tradução do livro *Trajectoria em noite escura* (2011), salienta a não adequação completa do sistema em função da dificuldade da aproximação da fonética do Hepburn à do português.

Veremos abaixo alguns exemplos encontrados do processo de romanização nos mangás publicados no Brasil.

Figura 1 - Trecho do volume 56 do mangá *Negima*, de Ken Akamatsu, publicado no Brasil pela editora JBC



No trecho acima, a personagem em cena usa durante sua fala o termo “*riajû*”, causando estranheza nas personagens que dividem a as próximas cenas com ela. Posteriormente, outra personagem explica a origem do termo, sendo este uma gíria da internet comum aos internautas japoneses. *Riajû* é uma abreviação de “*real jûjitsu*” (realizada na vida real), referindo-se a uma pessoa plenamente satisfeita com a realidade.

Não há no português brasileiro um termo equivalente para aquele usado pela personagem, havendo, portanto, uma romanização do mesmo. Esse hábito editorial tornou-se necessário sendo encontrado praticamente em todas as edições publicadas no Brasil, o que acaba por refletir em outro recurso gráfico bastante utilizado para complementar a questão da romanização, a nota de rodapé.

Nela são descritas traduções de termos, contextualizações da trama, quando esta trata de elementos específicos da história ou cultura japonesa. Este recurso não é exclusivo dos mangás publicados no Brasil, aparecendo com frequência nos quadrinhos de origem norte-americana.

Bem como as onomatopeias que fazem parte da arte do mangá, muitos elementos construção pictórica são ideogramas japoneses, e da mesma forma seu apagamento e tradução prejudicariam o resultado final.



Figura 2 - *Naruto*, de Masashi Kishimoto, volume 31, pág. 115

Nas imagens acima podemos ver dois exemplos de notas do editor. Na primeira imagem, retirada do volume 31 do mangá *Naruto*, de *Masashi Kishimoto*, podemos ver um selo místico usado por praticantes de magia com a representação de ideogramas japoneses. Na nota disponibilizada pelo editor podemos ver que os ideogramas representam a palavra contenção.

A nota do editor ou de rodapé torna-se de suma importância para a consolidação do mangá no Brasil, uma vez que rompe, de certa forma, a barreira cultural existente entre os dois países, facilitando a compreensão de passagens desconhecidas ao leitor brasileiro.

Talvez o item mais importante desta lista de peculiaridades dos mangás publicados no Brasil seja o glossário. No início das publicações no ano de 2000, os mangás não recebiam o glossário, limitando-se no máximo a editar notas de rodapé com algumas compreensões mais sucintas, ainda que de grande ajuda.

Foi com a editora Panini que o glossário foi introduzido aos mangás. Um número maior em suas edições permitiu a introdução de um glossário ao fim de cada volume, inicialmente mais simples, sendo atribuídas melhorias ao longo dos anos de publicação.

Abaixo veremos alguns exemplos de glossários encontrados nos mangás publicados atualmente no Brasil.



Figura 3 - *Bleach*, de Tite Kubo, Volume 29, pág. 194

SOUL SOCIETY: Do inglês, "sociedade da alma".
SUIKAWARI: Do japonês, "estourar melancia".
 Brincadeira típica de praia entre os japoneses, que consiste em uma pessoa vendada tentar estourar uma melancia colocada no chão usando um porrete.

Figura 4 - Figura 26 - *Bleach*, de Tite Kubo, Volume 29, pág. 202

A primeira imagem foi retirada dos extras do volume 29 do mangá *Bleach* de *Tite Kubo*, também publicado no Brasil pela editora Panini. Na cena, uma das personagens sugere uma brincadeira conhecida no Japão como *Suikawari*. Para saber do que se trata tal brincadeira, basta olhar no fim da edição para encontrar um glossário contendo a tradução dos termos encontrados no mangá. A segunda imagem ilustra um trecho do glossário onde consta a tradução do termo encontrado na primeira imagem. Esse glossário é fornecido pela editora brasileira, sendo, portanto, integrante apenas da edição nacional. Nem todos os mangás publicados no Brasil possuem um glossário – a editora Panini fornece glossários em todos os mangás -, mas as notas de rodapé são constantes em todas as publicações.

Dessa maneira, as relações da palavra outra e palavra outra estrangeira descritos nesse capítulo exprimem a condição dialógica do mangá no sentido de aproximar as culturas, construindo uma pequena, porém eficiente ponte entre os dois mundos, fornecendo informações e contextualizações capazes de nos transportar em uma viagem atemporal até a terra do sol nascente.

2 A questão do gênero discursivo bakhtiniano

Primeiramente devemos entender que o texto *O Gêneros do Discurso* encontra-se na coletânea de textos de Bakhtin intitulada *Estética Da Criação Verbal* (1997). Nele são tratadas questões diversas com relação à estética do texto.

Dente as várias discussões contidas na coletânea está aquela que Bahktin chamou de Gêneros discursivos. Para o filósofo russo, os discursos da vida dividem-se de acordo com um conjunto de características específicas sob as quais este acontece. Cada situação discursiva ocorre de maneira a adequar-se ao momento, lugar ou suporte em que está inserida.

A diversidade funcional parece tornar os traços comuns a todos os gêneros do discurso abstratos e inoperantes. Provavelmente seja esta a explicação para que o problema geral dos gêneros do discurso nunca tenha sido colocado. Estudaram-se, mais do que tudo, os gêneros literários. Mas estes, tanto na Antiguidade como na época contemporânea, sempre foram estudados pelo ângulo artístico-literário de sua especificidade, das distinções diferenciais intergenéricas (nos limites da literatura), e não enquanto tipos particulares de enunciados que se diferenciam de outros tipos de enunciados, com os quais, contudo tem em comum a natureza verbal (linguística). (BAKHTIN, 1997, p. 280).

Cada gênero possui normas e regras específicas de acordo com a esfera social em que se encontra. A fala comporta-se de maneira descompromissada em uma reunião de amigos, ao passo que em uma apresentação acadêmica se dá através de regras e padrões estabelecidos. A variedade de gêneros é infinita, “pois a variedade virtual da atividade humana é inesgotável” (BAKHTIN, 1997, p. 279), e cada esfera dessa atividade comporta um repertório que vai distinguindo e ampliando-se à medida que a própria esfera se desenvolve e torna-se mais complexa.

Os gêneros discursivos distinguem em dois agrupamentos, primários e secundários. Os gêneros primários são aqueles construídos em situações discursivas em esferas privadas, ligadas a experiências cotidianas e íntimas, como uma carta pessoal, um bilhete ou um convite informal, uma conversa de bar. Os secundários, por sua vez, são construídos em situações públicas, relativamente mais formais, como entrevistas, palestras, editoriais, reportagens, propagandas, novelas e trabalhos acadêmicos.

[...] o gênero não pode ser concebido senão como um conceito plural: reporta-se às formações combinatórias da linguagem em suas dimensões verbal e extra-verbal. Além disso, articula formas discursivas criadoras da linguagem, de visões de mundo e de sistemas de valores configurados por pontos de vista determinados. O conceito de gênero segundo a abordagem dialógica de Bakhtin é instância de criação e acabamento do objeto estético. [...] o gênero organiza a manifestação e promove seu acabamento. Quer dizer: o gênero mobiliza relações entre aspectos internos e externos da manifestação estética. (MACHADO, 2005, p.133).

Todavia, Bakhtin salienta que a importância não está na classificação dos gêneros, mas na compreensão da mudança de um gênero para outro. Para entender essa mudança, Bakhtin salienta algumas propriedades do gênero que se comportam de forma diferente de outro para um. São elas: Estilo do gênero e do autor, Forma composicional e arquitetônica e Unidade

temática. Dessa forma, qualquer mudança em um dos itens mencionados acima acarreta mudança do gênero. Relacionado essa passagem com as características particulares do mangá publicado no Brasil citadas no capítulo anterior, tais características fazem dele um gênero diferente daquele encontrado no Japão.

3 Religião em preto e branco

3.1 A chegada do cristianismo ao Japão

O Japão é tradicionalmente um país cujas comunidades religiosas baseiam-se no Budismo e Xintoísmo. O cristianismo teria sido trazido ao Japão pelas primeiras caravelas portuguesas no ano de 1542. Comerciantes e jesuítas portugueses aportaram na Ilha de Kyushu trazendo armas de fogo e a religião cristã.

O Shogum, (sho = comandante, general, + gun= exército, tropas, militar) o senhor feudal japonês, deu as boas-vindas ao comércio exterior e aceitou os missionários católicos, fascinado apenas pelas armas. Diante da demonstração do fogo das armas municadas à pólvora, eles concluíram que o *dai-shô* (a *katana* e a *wakizashi*), o conjunto de espadas longa e curta dos samurais, precisava da companhia de uma arma de longo alcance. (CRUZUÉ, 2008).

Liderados por São Francisco Xavier, os jesuítas chegaram a converter e batizar muitos nativos, incluindo tanto camponeses quanto pessoas próximas ao Shogun. O romaji, uma mistura do latim com a escrita japonesa, teria surgido quando Xavier orientou seus companheiros a aprender o Kanji (alfabeto escrito japonês). Indiretamente, o shogunato permitia a introdução de uma nova religião em seus domínios visando a quebrar da força dos monges budistas e do shintô.

Por volta do fim do século XVI, o shogunato passou a suspeitar de que os comerciantes e jesuítas eram na verdade infiltrados de táticas de conquista das potências ocidentais, o que levou em 1587, o Shogum Toyotomi Hideyoshi a proclamar um edito expulsando os missionários cristãos da Ilha de Kyushu.

Com a abertura dos portos japoneses em 1853 e a restauração Meiji em 1871 a liberdade religiosa foi introduzida definitivamente na constituição. Contudo a religião não se popularizou no Japão, sendo, segundo CRUZUÉ (2008), apenas cerca de 1,5% da população adeptos ao cristianismo.

Para COSTA (1998, p. 24), o cristianismo foi seguramente um dos fatores estimulantes deste processo histórico inovador; o seu caráter universalista ajudava a legitimar as atividades político-diplomáticas expansionistas, e os próprios eclesiásticos acabaram por ganhar interesse em aproveitar aquela oportunidade que lhes surgia e que lhes permitia espalharem-se pelo mundo.

Com a chegada da palavra outra, introduziu-se também uma cultura outra a cultura nativa e com ela, a religião ocidental. Com a religião cristã, novos signos foram introduzidos a cultura japonesa, bem como os santos.

Uma possibilidade da introdução de uma data comemorativa cristã em uma comunidade onde aproximadamente 98,5% da população são simpatizantes de outras crenças pode ser explicada pela palavra outra introduzida séculos antes em um momento onde pouco se conhecia do ocidente pelo Japão.

Outra possibilidade seria fruto da globalização e do capitalismo, a ocidentalização do Japão, que buscando se parecer mais como países como os Estados Unidos, introduzem hábitos e costumes desses povos em sua cultura, a palavra outra. Todavia, um signo em outro cronotopo, em outro contexto, pode mudar, torna-se outro signo.

3.2 O dia de São Valentim retratado nos mangás

Figura 5 - Dia dos namorados – 100% Morango volume 11 p. 90



O dia dos namorados no Brasil é comemorado no dia 12 de junho de todo ano. Esse mesmo evento é comemorado no Japão no dia 14 de fevereiro e recebe o nome de *Valentine's*

day (Figura 5), como em alguns países do ocidente. Como o mangá recebe tradução para o português, no balão está grafado “dia dos namorados”.

Mesmo sendo uma data importada de países ocidentais, seja pela introdução do cristianismo ou pelo capitalismo globalizado, no Japão essa data diferenciou-se em alguns aspectos dos demais países ocidentais.

Comemorado no dia 14 de fevereiro, no *Valentine's day*, apenas as meninas entregam presentes, geralmente chocolates. O fato de apenas as mulheres presentear os homens pode estar ligado a cultura japonesa fortemente paternal. As meninas entregam chocolates a todos os seus amigos ou pretendentes - é comum as meninas entregarem chocolates para os colegas como sinal de amizade. Outra curiosidade é que o valor do chocolate ou a forma como foi feita (algumas preferem confeccionar o chocolate ao comprá-lo pronto) pode significar maior ou menor interesse no rapaz (Figuras 6 e 7).

Figura 6 - Chocolate barato - 100% Morango, volume 11 p. 95



Figura 7 - Chocolate caro - 100% Morango volume 11 p. 95



Após algum tempo, foi introduzida na cultura japonesa uma nova data comemorativa relacionada com o *Valentine's day*, conhecida como *White day*, um feriado que foi criado por um esforço de marketing coordenado no Japão.

O *White Day* é celebrado no Japão, Coreia e Taiwan em 14 de março (Figura 8), exatamente um mês depois do *Valentine's day*.

Figura 8 - 14 de março - 100% Morango volume 12 p. 19



O feriado surgiu em 1978, quando um fabricante de *marshmallows* começou a espalhar a ideia de que os homens deveriam retribuir as mulheres que lhes deram presentes no *Valentine's day* com *marshmallows*. O dia foi chamado originalmente de dia dos *marshmallows*, e mais tarde mudado para *White Day* (Figura 9).

Figura 9 - *White day - 100% Morango* volume 12 p. 32



Os mangás publicados no Brasil recebem de seus editores, como visto em capítulo anterior, glossários nas páginas finais de cada edição contendo as expressões, palavras ou acontecimentos e seus significados. Visando manter a imersão alguns termos mantêm suas grafias (romanizadas) originais, recebendo posteriormente uma tradução ou explicação, no glossário uma em uma nota de rodapé.

No volume 12 da edição nacional do mangá *100% Morango*, encontra-se uma nota sobre o *White day*:

White day: o dia dos namorados (ou o Dia de São Valentim) é comemorado no dia 14 de fevereiro em boa parte do mundo. No Japão, adotou-se o hábito das garotas entregarem chocolates aos amigos e namorados. No dia 14 de março conhecido como White Day, os rapazes retribuem presenteando as garotas.

Da mesma forma, quanto maior for o valor ou o trabalho dedicado ao presente, maior é a atração sentida pelo rapaz. É muito comum encontrar nos mangás de temáticas Shoujo (mangás destinados ao público adolescente feminino) menções ao *Valentine's day*. Outros títulos publicados no Brasil como *Negima*, *Sakura Card Captors* e *Love Hina* (todos publicados pela editora JBC) também fazem menção a essa data.

3.3 Os manuscritos do Mar Morto e referências a Adão e Eva em *Evangelion*

Neon Genesis Evangelion é um mangá de Hideki Anno e Yoshiyuki Sadamoto, responsáveis pelo roteiro e arte respectivamente. Foi publicado no Brasil em 2001 pela editora Conrad e posteriormente pela editora JBC¹. O próprio título da obra faz referência ao primeiro livro da Bíblia, onde é narrada a origem mítica cristã do mundo. De acordo com Mendes,

a narrativa da série desenvolve-se em um mundo pós-apocalíptico vitimado pelo “Segundo Impacto”, nome dado a uma grande explosão no continente Antártico, causada, segundo os dados oficiais, pelo impacto de um meteorito de grandes dimensões, semelhante ao que dizimara toda a população de dinossauros do planeta (o “Primeiro Impacto”). Nessa realidade, a humanidade é vítima do ataque de criaturas conhecidas como Anjos e a única arma capaz de defender os homens são ciborgues gigantes conhecidos como unidades EVA (*Evangelion*). (2006, p. 56).

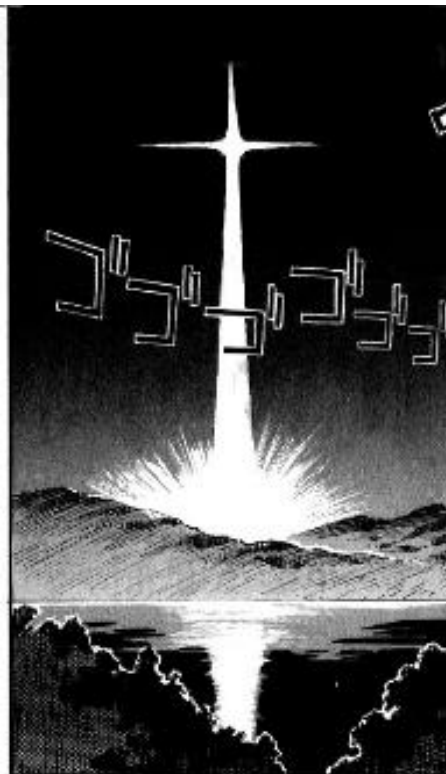
Os ciborgues usados para combater os anjos foram construídos com base nas células da primeira criatura a atacar a Terra, que ficou conhecida como Adão. Fazendo referência à passagem bíblica onde Eva é criada a partir da costela de Adão, também recebe o nome de EVA os ciborgues. A narrativa da série baseia-se em parte nos Manuscritos do Mar morto, encontrados em Janeiro de 1947, no Mar Morto por um jovem criador de ovelhas. Esse achado foi considerado um dos maiores achados arqueológicos do século XX. Os sete primeiros manuscritos foram descobertos em uma caverna em Qumra. Na obra japonesa, um departamento do governo prevê através dos manuscritos, o cenário apocalíptico pelo qual a humanidade passaria, e, com base nisso, criariam meios de evitar o fim do mundo.

Por basear sua narrativa em passagens bíblicas, toda a constituição artística faz referências a elementos cristãos, como as cruzes de luz que surgem quando um Anjo morre, crucificações, o símbolo da organização japonesa NERV na obra, que tem parte dele coberto por meia folha de figueira ou a Lança de Longinus ou lança do destino.

Seguem alguns exemplos visuais encontrados no Mangá referentes às passagens mencionadas acima.

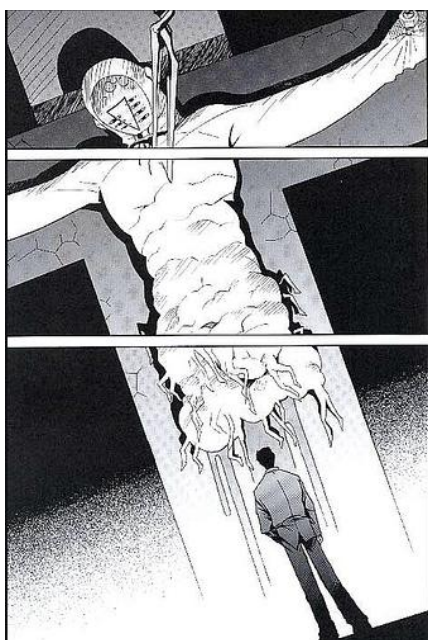
¹ O mangá originalmente foi publicado em 1995 no Japão, contudo, devido a alguns contratemplos sofreu diversas paralisações estando em publicação ainda hoje, contando com 12 volumes até agora.

Figura 10 - Cruz de luz, *Evangelion*, volume 02, p. 134, editora Conrad



Na imagem acima podemos ver a formação de uma cruz de luz no momento em que um Anjo morre. Outros efeitos de luz semelhantes ocorrem ao longo da narrativa.

Figura 11 - Adão crucificado e lança de Longinus fincada em seu peito.



Na imagem acima podemos ver o que seria o primeiro Anjo, responsável por causar o Segundo Impacto, intitulado Adão, crucificado no nível inferior da NERV, base de operações japonesa de defesa na obra. Em seu peito encontra-se fincada a lança de Longinus, que de acordo com a mitologia cristã foi a arma usada pelo centurião romano Longinus para perfurar o tórax de Jesus Cristo durante a crucificação.

Figura 12 - Logotipo da NERV. Fonte: http://3.bp.blogspot.com/-Iyr3u1wIU0U/TbyS2KhSJAI/AAAAAAAAAC_I/OK0WKkckvDc/s1600/NatsuHen-NERV.png



Na imagem do logotipo da NERV encontra-se a representação da folha de figueira, que seria, além da oliveira, da videira e da espinheira, uma ilustração de Israel, do judaísmo. Na Bíblia Adão e Eva havia pecado, e com isso, reconheceram que estavam nus, apanhando então folhas de figueira para cobrirem sua nudez.

O mangá *Neon Genesis Evangelion* faz inúmeras referências a passagens bíblicas em uma narrativa que ocorre no Japão, e uma obra publicada no Japão. Isso pode ser entendido graças à presença da palavra outra cristã no Japão, um país majoritariamente budista e xintoísta.

Outra passagem referente à bíblia, agora no mangá *Air Gear*, de Oh Great! publicado no Brasil pela editora Panini em 2011, ainda em publicação. Desta vez é citada a personagem Judas. Segue a passagem abaixo.

Figura 13 - *Air Gear*, vol. 11, p. 148.



Na imagem, nota-se uma cruz estilizada com um esqueleto pregado na mesma e moedas logo abaixo. Nos balões encontram-se as seguintes falas:

Akira! Você sabe por que Jesus Cristo foi crucificado? Ele foi traído por um dos discípulos mais próximos, em troca de trinta moedas de prata... Aquele foi o fim do grande homem que tinha vencido a perseguição de pagãos, os militares e até o diabo.

A passagem no mangá tem relação com uma das personagens, que seria a traidora infiltrada no grupo rival.

Não são incomuns às passagens nos mangás que fazem referência à mitologia e religião cristã, o que mostra um pouco da relação que a cultura nipônica tem com o cristianismo e como o mesmo influenciou a população local.

3.4 07 Ghost e elementos de ordem cristã

A obra é de autoria de Yuki Amemiya e Yukino Ichihara e foi publicado no Brasil pela editora Panini em 2011 e ainda encontra-se em publicação, tanto aqui como no Japão. Encontramos na contracapa do volume 01 a seguinte sinopse: Há mil anos, apenas duas grandes potências possuíam poder para disputar a supremacia mundial. O grande Império de Barsburg, que recebeu como benção de Deus o "Olho de Raphael". E o grande reino de Raggs que recebeu como benção de Deus o "Olho de Mikhael".

Logo na sinopse encontramos algumas referências cristãs. Os nomes Raphael e Mikhael são, na bíblia, de Arcanjos, que representam na categoria celestial uma determinada hierarquia. O primeiro teria sido enviado por Deus para curar em Seu Nome, enquanto o segundo, no Novo Testamento, Mikhael lidera os exércitos de Deus contra as forças de Satã no apocalipse.

Na obra japonesa o "Olho de Raphael" e o "Olho de Mikhael" são duas armas que só podem ser utilizadas por determinados escolhidos. Na trama a personagem principal é levada para um convento, onde será educado por padres detentores de poderes especiais, para que o mesmo se torne um usuário dos poderes divinos.

Pela narrativa se decorrer boa parte em um convento, podemos ver na obra várias passagens envolvendo padres e freiras, exemplificados nas imagens abaixo.

Figura 14 - 07 Ghost, vol. 01, p. 62.



Na passagem acima podemos ver algumas freiras, presentes frequentemente nas cenas ocorridas no convento. Além da aparição constante de freiras, padres e bispos também estão presentes na narrativa. Como na passagem abaixo.

Figura 15 - 07 Ghost, vol. 01, p. 68-69.



A imagem mostra alguns dos padres com poderes especiais encarregados de treinar a personagem principal. Como na hierarquia católica, os padres estão integrados em uma hierarquia na obra. Podemos notar que suas vestes assemelham-se as vestes de padres ocidentais, mas lembram também as vestes cerimoniais japonesas, o que seria um exemplo do encontro entre as duas culturas. A arquitetura apresentada na obra pode lembrar as clássicas arquiteturas góticas da idade médias.

São várias as passagens que fazem referências a igreja católica nessa obra, podendo ser objeto de estudos futuros mais aprofundados.

4 Aspectos conclusivos

A introdução da palavra estrangeira causa grande movimentação em uma determinada comunidade linguística uma vez que a mesma tem um papel, segundo Bakhtin, organizador. Como o signo comporta-se como uma micro-arena onde disputas ideológicas ocorrem

incessantemente, ele carrega dentro de si toda uma infinidade cultural daquela comunidade linguística que esta em interação na vida com esse signo.

Quando a palavra estrangeira encontra uma nova comunidade linguística, não são apenas signos ou palavras que se chocam, mas sim, ideologias, que por sua vez, são responsáveis por novas interações capazes de iniciar mudanças em toda uma comunidade sociointernacional.

Como aconteceu no Japão, cuja data comemorativa cristã do Dia de São Valentim foi introduzida na cultura local através, seja do capitalismo ou globalização, modificando os costumes daquele povo e fazendo também com que o signo dessa data passasse por transformações, como visto acima, dividindo-se em outras duas datas, criando assim uma identidade cultural nova baseada na palavra estrangeira. A presença de narrativas cuja premissa se baseia em temas relacionados à cultura cristã como em *Neon Genesis Evangelion* e *07 Ghost*, mostram o poder que a palavra estrangeira tem em relacionar ideologias e culturas.

A palavra estrangeira em conjunto com a interação social é capaz de introduzir pequenas porções culturais outras capazes de construir novos hábitos e costumes, pois o choque com o diferente, sempre criará, na relação, algo novo.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12 ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

COSTA, João Paulo A. Oliveira. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira*. Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, vol. 1. Lisboa, 1998.

CRUZUÉ, João. Centenário da imigração japonesa: banzai! Disponível em: <http://olharcristao.blogspot.com/2008/01/o-cristianismo-no-japao.html>. Acesso em: 15 de dezembro de 2011.

FARIA, Mônica Lima de. *Comunicação pós-moderna nas imagens dos mangás*. Dissertação (Mestrado), Faculdade de meio de comunicação social. Porto Alegre : Potifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

MACHADO, I. Os gêneros e o corpo do acabamento estético. p. 131-148. In: BRAIT, B. (Org.) *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2 ed. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2005.

MENDES, Alexandre Luiz dos Santos. **Mangá:** Uma nova Gênese. Análise da história em quadrinhos Néon Gênesis Evangelion. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação. Bauru : UNESP, 2006. 80f.

OKA, Arnaldo Massato. Mangás traduzidos no Brasil. In: LUYTEN, Sonia B. *Cultura pop japonesa*. São Paulo: Hedra, 2005. Cap. 8, p. 85-94

PATATI, Carlos; BRAGA, Flávio. *Almanaque dos quadrinhos: 100 anos de uma mídia popular*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SANTOS, Ana Paula de Souza dos. *(Des) construção da identidade nas aulas de língua inglesa: o papel do professor e do livro didático nesse processo*. 2009. 52 f. Unesc, Criciúma, 2009. Disponível em: <http://www.bib.unesc.net/biblioteca/sumario/00003F/00003F0D.pdf> . Acesso em: 12 dez. 2011.

SHIGA, Naoya. *Trajatória em noite escura*. São Paulo: Atelie Editorial, 2011.

VERGUEIRO, Waldomiro. *O mercado produtor e consumidor de histórias em quadrinhos: alguns subsídios para o trabalho do profissional de informação*. In: Ofaj. Maio. 2003. Disponível em: http://www.ofaj.com.br/colunas_conteudo.php?cod=140. Acesso em: 12 de janeiro de 2011.

CULTURA POPULAR E CATOLICISMO POPULAR: USOS E CONFIGURAÇÕES SOBRE UM ESTUDO DE CASO NA MINAS SETECENTISTA

Mariana Gino*

Resumo

Este trabalho analisa as características do catolicismo popular e catolicismo tradicional e apresenta o Processo inquisitorial contra Antônia Maria, que fora acusada de desacato ao Santíssimo Sacramento, no contexto colonial mineiro do setecentos. Serão esboçadas as condições históricas culturais antes e durante a transcorrência do processo. Destarte, são demonstradas as possíveis configurações religiosas tanto para a acusação da ré quanto para o seu entendimento sobre o sagrado.

Palavras-chave: Minas setecentistas. Catolicismo Popular. Catolicismo Tradicional. Circularidade Cultural. Santíssimo Sacramento.

Résumé

Ce présent travail porte l'analyse des caractéristiques du catholicisme populaire et du catholicisme traditionnel et présente aussi le Procès inquisitorial contre Antônia Maria, qui avait été accusée de manque de respect au Saint-Sacrement, dans le contexte colonial des *Minas Gerais* au XVIII^e siècle. Les conditions historiques et culturelles concernant le déroulement du procès y seront ébauchées. Par suite, on démontre les possibles configurations religieuses à propos de l'inculpation de l'accusée et de sa compréhension du sacré.

Mots-clés: Minas au XVIII^e siècle. Catholicisme Populaire. Catholicisme Traditionnel. Circularité Culturelle. Saint-Sacrement.

Introdução

Segundo Diogo de Vasconcelos “a história de Minas, como a de todos os povos, saindo da noite dos tempos, alvorece à custa de incertezas e fábulas” (VASCONCELOS, 1999, p. 99). Pois foi através delas que se deu a construção do espaço da sociedade colonial em Minas Gerais, impulsionada pela descoberta e exploração do ouro, produto da ação conjunta entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica.

Por isto, é de fundamental importância abordar as relações de poder conjunto entre estas duas instituições sociais na formação e criação da Diocese de Mariana, assim como a ação privada da aristocracia e dos senhores de escravos.

* Graduada em Teologia pelo ITSA/CES. Graduanda em História pela UFJF e Pós- Graduanda em Ciências da Religião UFJF. Bolsista BIC-UFJF pelo departamento de Ciências da Religião UFJF.

Esta sólida relação, quase sempre indissociável, era utilizada como instrumento de controle pelo Estado e disseminação da cristandade, assegurada muitas vezes por títulos de nobreza ou pequenas recompensas pessoais dadas à aristocracia.

1 Da descoberta do ouro ao povoamento do Ribeirão do Carmo

Ao analisarmos a formação social das grandes civilizações percebemos que o ouro, a prata e as pedras preciosas são reconhecidos, entre os homens, como símbolos das coisas nobres e fatores supremos de felicidade. Tal fato é perceptível desde os mais remotos tempos bíblicos, às nebulosas eras do raiar das gerações que povoaram o Oriente e viveram à época da Antiguidade Clássica, guardando sempre o primado da fascinação sobre homens e mulheres (LIMA JÚNIOR, 1962).

E foi pela busca e anseio de descobertas do nobre metal que assistimos na Europa Ocidental, nos primeiros anos do século XVI, a uma vasta gama de homens, com suas coroas e báculos, impulsionados a se aventurarem nas terras do além mar, pois, em uma sociedade cristianizada, como Portugal, onde estivesse o poder temporal também estaria o poder espiritual.

O mandato de Cristo de anunciar o evangelho ao mundo inteiro somente pode ser concretizado pela Igreja, se os infiéis forem primeiro submetidos aos cristãos politicamente (...), todavia, desde que o poder e a proteção dos reis estão à disposição da Igreja, ela colocou-os a seu serviço, fiéis à palavra do Senhor - Compelle intrare, obrigar a entrar. (HÖFFNER, 1977, p. 209).

No Brasil, colônia portuguesa na América, desde a formação dos primeiros povoados, a ereção das primeiras vilas, capelas e igrejas, catequização, observa-se o estabelecimento dessa relação entre Igreja e Estado. Trindade (1928) ao comentar esta sólida aliança escreve que:

As terras do Brasil pertenciam à Ordem de Cristo e esta por concessão pontifícia em prêmio dos seus trabalhos na defesa da Igreja e na propagação da fé, gozava do direito da criação de igrejas, e da apresentação dos ministros que nelas servissem. Era direito do padroado que a Igreja, debaixo das condições prescritas nos cânones, conferia ainda a outras instituições e pessoas beneméritas (...) a coroa portuguesa que, a seu turno e a título legítimo tinha o padroado das igrejas do continente (...) esses direitos, que as bulas pontificais consentiam e confirmaram aos reis de Portugal, exerciam-no eles através do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordem, como Grão-Mestre, ou administradores do Grão Mestrado, Cavalaria e Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo. (TRINDADE, 1928, p.32).

Neste contexto dar-se-á então desta ação aconteceu durante século XVIII, a partir da constatação de novas riquezas minerais pelos bandeirantes paulistas na região. Logo em seguida aconteceu o envio dos primeiros desbravadores e missionários religiosos.

Foi sob este contexto que nasceu na região do norte de Minas Gerais as três primeiras vilas, do Ribeirão Carmo (atual Mariana), de Ouro Preto e de Sabará. Com impulso desbravador o bandeirante paulista João Lopes de Lima, em companhia do Padre Manuel Lopes, chegaram e ocuparam a região, que mais tarde foi denominada de Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo (LIMA JÚNIOR, 1962). Apesar da empreitada destes dois homens coube ao Coronel Salvador Fernandes Furtado de Mendonça a função de desbravar o local. Sobre o acontecimento, Diogo de Vasconcelos escreve que:

Fitando desse alto o mundo estendido a seus pés, e que somente esperava a sua voz para emergir a barbaria, o Coronel arrancou-se do êxtase e deu o sinal de marcha. Os companheiros, erguendo então os machados, fizeram retumbar o côncavo das florestas aos golpes de posse; e desceram para as fraldas da serra, de onde começaram a ouvir o estrepito soturno das águas. Perlongando em seguida animadamente nessa mesma tarde acompanhada nas margens do Ribeirão do Carmo. Foi um domingo, 16 de junho de 1697, festa da Virgem. (VASCONCELOS, 1999, p.132).

Assim, aos poucos, começa a nascer a vida organizada e civilizada do Ribeirão do Carmo no histórico século setecentista. Século marcado não somente pelas transformações no plano econômico, tais como a chegada de novos comerciantes, mas igualmente no político, através a criação da primeira Câmara, e no campo religioso por meio da criação das primeiras capelas em homenagem a Nossa Senhora do Carmo.

Pouco a pouco o ouro descoberto às margens do Ribeirão do Carmo mostrou-se mais atraente não só pela sua exuberância, mas também pela sua qualidade, que fazia com que seu valor de mercado aumentasse, despertando o interesse da Fazenda Real¹, que passou a deslocar para a região todo o eixo econômico do Império no Atlântico sul. Neste contexto, os forasteiros também chegaram. Segundo Vasconcelos (1999) eram:

reinóis - os que haviam nascido em Portugal ou nas ilhas; baianos- os que haviam nascido na Bahia ou em outra capitania do norte do Brasil. Os reinóis, como vinham de calças compridas, ou polainas, que cobriam o peito dos pés, os paulistas por zombaria os chamavam Emboabas, que queria dizer-pintos calçados. Os indígenas chamavam Mbuãb às aves que tinham penas até os pés. (VASCONCELOS, 1999, p. 226).

¹ Por Fazenda Real entende-se a parte dos bens do Estado à qual o rei tinha direito para satisfazer suas necessidades (SANDRINI, 1999, p. 241).

Em suma, homens vindos não só dos sertões - Bahia, Pará, Pernambuco - mas também do interior da região sudeste do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, que viam nestas descobertas uma oportunidade de enriquecimento com a exploração das minas. Assim, as ocupações na região do Ribeirão do Carmo foram se intensificando, fazendo surgir vários arraiais pela região afora. Este rápido aumento populacional, em busca por riqueza, levou à conflagração de vários conflitos, tanto externos quanto internos.

Os conflitos externos levaram a Coroa Portuguesa a instituir o Regimento dos Superintendentes e Guardas-Mores², que foi a base legisladora sobre a exploração aurífera das Capitânicas, além de ter o poder punitivo sobre os crimes e conflitos políticos e administrativos nas regiões mineradoras.

Os conflitos internos, entre os próprios moradores das vilas, habitantes da terra antes mesmo do seu desbravamento³, e os poderosos senhores de escravos que começavam a ocupar os morros e as regiões serranas para a exploração, tornaram-se constantes. Deste modo, estes grandes donatários de terra passavam a interferir diretamente tanto no aspecto econômico, quanto no social do Ribeirão do Carmo.

Entre as contendas internas a que mais se destacou foi a Guerra dos Emboabas⁴, um dos maiores conflitos armados do período aurífero em Minas Gerais, cuja descrição foi feita em carta pelo Superintendente paulista Manuel de Borba Gato ao então Governador D. Fernando Martins Mascarenhas Lencastre, em 29 de novembro de 1708, das minas do Rio das Velhas, conforme podemos ler:

Chegado Manuel Nunes Viana do Caeté, não deixando bahiense nem outro homem algum dos que não eram Paulistas, diz que resolveram matarem alguns Paulistas nomeados e os mais fazê-los despejar sem que ficasse nenhum, e o que repugnasse matarem-no também. Esta desordem diz que a mexeram frades e clérigos, também dizem que houve outros que sem dúvida deviam de ser mais bem intencionados que rebatendo esta fúria, vieram em que se moderasse a sentença que foi ficarem os Paulistas sujeitos a leis que queriam estabelecer os Baienses: que são de que nenhum Paulista nem negro seu entre de noite em arraial de homem da Bahia, e que fazendo - o serão mortos sem que por isso sejam obrigados a pagarem os escravos; que de dia não pudessem trazer mais que dois pajens; e outras proposições semelhantes que em se dando a imprensa se venderem enviarei a Vossa Senhoria. (AHU, docs 3212 a 3225, Rio de Janeiro).

² Os superintendentes eram os agentes do poder régio na região e tinham, quando da criação do cargo, as mesmas atribuições que os ouvidores e juizes de fora em outras regiões; já ao guarda-mor cabia a repartição das terras minerais.

³ Ávila (1967) ressalta que havia habitantes nas matas mesmo antes da chegada dos desbravadores.

⁴ Conflito travado por mineradores paulistas e os nativos da região das minas entre os anos de 1707-1709, pelo direito de exploração das jazidas de ouro recém-descobertas na região das Minas Gerais.

Este documento faz parte do arquivo da Biblioteca Nacional de Lisboa. Borba Gato, destarte, pode ser considerado o primeiro historiador dos emboabas.

A divergência entre estes dois grupos distintos, mas com interesses comuns, a exploração do ouro, fez surgir um dos maiores conflitos da Minas colonial. Tumultos e dissensões que paralisaram as Minas, extinguiram os trabalhos e anularam as colheitas. Só se cuidava da guerra e os moradores estavam reduzidos à miséria.

2 Elevação da vila do Ribeirão do Carmo à cidade e diocese de Mariana

Ao longo dos três primeiros séculos de colonização lusitana persistiu no Brasil o modelo de Igreja-Cristandade, ou seja, uma sólida condição de que o “Trono de Portugal constituía uma verdadeira criação divina, com uma finalidade análoga de difusão da fé católica” (AZZI, 2005, p.15), característica também do Antigo Regime. Sobre a formação da cristandade, Azzi salienta que:

A idéia de cristandade vem de uma concepção da Idade Média, e cujas origens remontavam ao século IV, quando Constantino assumira o governo do Império Romano, e se constituiu como um defensor e promotor da religião cristã. (AZZI, 2005, p. 15).

Neste sentido, é perceptível que a Igreja e o Estado Português tentavam reviver a ideia de cristandade também nas colônias, através do controle dos fiéis dentro das inúmeras organizações sociais ligadas à religião, tais como as irmandades e as santas casas de misericórdia, nas quais era permitida a participação de homens de cor e mestiços. Já nas organizações não religiosas, como as Câmaras, impunham-se grandes restrições racistas.

A história eclesiástica de Minas Gerais foi marcada pela ação saliente dos abnegados servidores da religião, que foram os Visitadores Diocesanos⁵, a quem coube parte considerável o mérito de impor a disciplina (TRINDADE, 1928).

Uma das mais significantes demonstrações deste modelo de cristandade pode ser constatada na capitania de Minas, mais especificamente na região da vila do Ribeirão do Carmo, tida como coração religioso de toda a Minas Gerais, base de toda a exploração aurífera e sede dos governadores locais subordinados à Coroa.

⁵ Eram os representantes jurídicos do Tribunal do Santo Ofício na colônia portuguesa. A eles cabiam corrigir os comportamentos considerados heréticos.

À Vila estava reservado algo ainda maior, de pequeno arraial aurífero foi elevada à categoria de cidade de Mariana e, posteriormente, tornou-se a primeira Diocese das Minas Gerais, pois até então a organização religiosa de Minas era custodiada pela Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Atendendo ao pedido de Dom João V (1689-1750) o papa Bento XIV (1740-1758), pelo seu *Motu Proprio Candor Lucis aeterna*, criou em 6 de dezembro de 1745 o primeiro bispado de Minas Gerais na vila do Ribeirão do Carmo, deixando definitivamente de pertencer ao Bispado do Rio de Janeiro. Diz a Carta Régia de 23 de abril de 1745 que:

Atendendo a que a vila do Ribeirão do Carmo é a mais antiga das Minas Gerais e que fica em sítio mais cômodo para a ereção de uma das catedrais que tenho determinado pedir a Sua Santidade, no território da Diocese do Rio de Janeiro, fui servido criar cidade a dita vila do Ribeirão do Carmo, que ficará chamando-se Mariana. (TRINDADE, 1928, p.13).

Tal feito demonstra claramente a ação da cristandade. “A união entre conquista política e promoção da fé que já fazia parte do discurso teológico ibérico” (AZZI, 2005, p. 39). Para governar a nova sede episcopal, foi designado o então bispo do Maranhão D. Frei Manuel da Cruz. Para cumprir tal façanha, o prelado deixou a sua antiga diocese em agosto de 1747, empreendendo uma fantástica travessia dos sertões que só terminaria em outubro de 1748, conforme descrito por Souza:

Vencendo perigos e privações, confortando religiosamente as almas largadas no imenso vale do São Francisco, escassa população que desconheciam a assistência regulares da Igreja e que acorriam das partes mais remotas daqueles sertões em busca de bênção e sacramentos que o bispo ia distribuindo em sua passagem. (ÁVILA apud SOUZA, 1982, p. 21).

A posse solene do primeiro prelado marianense na nova Sé foi seguida pela festa do Áureo Trono Episcopal (1748). Festa que, assim como a do Triunfo Eucarístico (1733), insere-se entre uma das mais pomposas festividades de recepção, marcada pelo seu extraordinário papel no processo de estruturação dessa sociedade e da concretização dos aparelhos de poder, mostrando como as representações e os símbolos proporcionam novas perspectivas de leitura dos processos sociais e políticos.

O Áureo do Trono Episcopal foi marcado pelo grande “empenho do clero mineiro em seguir com o máximo de rigor todas as prescrições ditadas pelos manuais episcopais vigentes na época” (KANTOR, 2001, p. 178). Minas Gerais estava então no

seu apogeu sobre o símbolo mais tradicional da época colonial, “Igreja, Império e poder” (DEL PRIORI; VENÂNCIO, 2010, p. 28).

Mariana agora era a Capital “espiritual e religiosa de Minas, foco de onde se irradiou a cultura sagrada e profana (...) cidade baluarte da Igreja Católica Apostólica Romana” (LIMA JÚNIOR, 1962, p.29). A Igreja Católica, com suas festas e procissões era uma forma de identidade, de inserção em um grupo social ou no mundo; contava entre os grandes divertimentos da população, o que se harmoniza perfeitamente com o extremo apreço pelo aspecto externo do culto na sociedade colonial. Minas Gerais, segundo Boschi (1986), caracterizou-se, por um lado, pela proibição da atuação e de instalação das ordens religiosas regulares e, por outro, pela proliferação das ordens terceiras leigas.

Preocupado com a formação dos futuros presbíteros, o bispo inaugurou em 20 de dezembro de 1750 o Seminário de Mariana. Desmembrou-se posteriormente em dois institutos: Seminário Menor Nossa Senhora da Boa Morte e Seminário Maior São José.

A disciplina eclesiástica dentro da sociedade colonial foi uma das características marcantes não só de D. Frei Manuel da Cruz, assim como de seus sucessores. Conforme o Livro de Instruções e Normas, podemos ler que:

A principal dignidade das Missões é o Sr. Bispo: a este não só a lei que professamos no-lo manda, mas pela da razão e do Soberano, deveis respeitar, tanto, que produza submissão nas demais ovelhas de que ele é pastor. (TRINDADE, 1928, p. 16).

O objetivo era que nenhuma ovelha se desgarrasse de seu pastor, que sempre houvesse respeito e obediência. Por isto, ao analisar a trajetória dos bispos marianenses o que se percebe é uma longa jornada pastoral impulsionada pelos prelados aliados, mesmo que indiretamente, aos Visitadores Diocesanos. Segundo Siqueira (1978), podemos ler que:

A legislação da colônia devia ser teoricamente a mesma da Metrópole. Vigiar a unidade das consciências não era um dever essencial da realeza? Além de um imperativo de consciências, vigiar os hereges do Ultramar era uma imposição da Coroa, pois era garantir a nacionalidade, a lealdade e a unidade da colônia. Era também promover, cautelosamente, sobre sua rentabilidade. (SIQUEIRA, 1978, p.124).

Na realidade o Tribunal do Santo Ofício, nunca se implantou oficialmente no território brasileiro, devido à sua condição de dependência colonial. “Entretanto, no exercício do seu poder político-religioso, a Inquisição criou o sistema de visitasões do

Santo Ofício na Colônia Luso-brasileira” (AZZI, 2005, p.117). A primeira visitação do Santo Ofício foi realizada em 1591 na Bahia, e a segunda em Pernambuco no ano de 1595.

O tribunal era organizado em duas etapas: a primeira, mais benigna, em que as pessoas eram convocadas, de forma espontânea, para confessar sua culpa diante dos representantes da Inquisição; a segunda, mais rígida, em que eram escutados, por obrigação de consciência, todos os que apresentassem denúncia em termos de ortodoxia à Igreja Católica.

Uma das características mais marcantes da Inquisição foi a radicalização do problema da fé. De um lado ficava a Igreja Católica, a religião certa e perfeita estimada por Deus; do outro, as chamadas religiões falsas orientadas pelo demônio.

Por isto, pastorear o rebanho, levar a doutrina aos leigos⁶ para que estes não caíssem nestas falsas religiões, era algo bastante incentivado no final do Concílio de Trento (1545-1563) para a reorganização da Igreja. Este Concílio foi um dos mais significantes na História da Igreja realizado entre os papados de Paulo III (1534-1549) e Pio IV (1559-1565). Teve uma influência muito grande na História da Igreja, quer pela participação e apoio dos reis, quer pelas decretos que influenciaram na vida eclesiástica e social do Estado. Os reflexos destas mudanças aconteceram principalmente nas novas terras dos reinos católicos na América, como era o caso de Portugal e Espanha.

Com a retomada da Sagrada Inquisição, como uma forma de punir os hereges e de resguardar a fé, era de se esperar que tal atuação também chegasse à capitania de Minas Gerais, pertencente à Coroa Portuguesa, sobre a atuação dos Visitadores do Santo Ofício.

Em Mariana, a mentalidade do episcopado sempre esteve ligada à questão da defesa da fé, pastorear o rebanho era fundamental para a defesa da mesma. Nenhum bispo do período aurífero teve maior atuação pastoral neste sentido do que D. Frei Cipriano de São José, formado sobre a mentalidade das diretrizes de Trento, atuou incisivamente na defesa da fé, da moral e dos costumes.

⁶ No catolicismo, aquele que não é clérigo, isto é, não recebeu as Ordens sacras. - Na linguagem popular, aquele que não é perito em determinado assunto. - Do grego “laos” = do povo (SHWIKART, 2001, p. 65).

3 Dom Frei Cipryano de São José

Quinto bispo de Mariana e o último do período colonial da era aurífera, D. Frei Crypriano era lisboeta, filho de Caetano Batista e Rosa Maria, cursou o seminário dos Franciscanos no Convento de Nossa Senhora da Arrabida.⁷ Formado sobre a mentalidade de Trento, ou seja, a pedagogia e defesa da fé, foi ordenado sacerdote pelo 3º bispo de Mariana, D. Bartolomeu dos Reis, em 1º de dezembro de 1778.

Estimado dentro de sua ordem, foi sagrado bispo em Lisboa na data de 4 de julho de 1797. Assistiu às revoluções do final do século XVIII e festejou a chegada da Corte Portuguesa (1808) ao Rio de Janeiro, que veio acomodar-se na colônia fugindo das perseguições Napoleônicas.

O epíscopo trabalhou com afinco, empunhou o báculo com zelo e energia, a fim de promover a ordem e a não transgressão da fé; percorreu com preocupações pastorais o vasto território de seu bispado, pois uma das mais nobres investidas era impedir o avanço do catolicismo popular que aqui se fazia muito presente devido ao processo de aculturação.⁸ Muitos homens e mulheres nem ao menos o Pai-Nosso ou o Credo sabiam rezar, ignorando ainda mais as outras necessidades de salvação (ABELLY apud DAVIDSON, 1991)

Por sua intensa atuação na defesa da moral e da fé foi saudado como “*Criminis vindex/ Veniae paratus/ Perbene rexit*: Punidor do erro, Inclinado ao perdão e Governador excelentemente”.⁹

Trindade escreve sobre ele este elogioso depoimento: “Foi este Bispo o verdadeiro fundador da disciplina e da ordem eclesiástica”.¹⁰ O prelado soube corrigir com energia absoluta as insubordinações que estouraram na área religiosa e não temia as resistências vindas do seio do clero e das Irmandades.

Preocupado com a visibilidade cultural mandou ornar com jardins, tanques e obras de arte o vasto quintal do Palácio Episcopal, mobiliou-o de acordo com o gosto da época. Preocupado com a formação dos futuros presbíteros, cuidou da imagem do Seminário, ordenou 142 padres e fez questão de escrever diversas cartas pastorais recomendando-as aos diocesanos.

⁷ Convento dos franciscanos da reforma de São Pedro de Alcântara, na serra da Arrabida, no distrito de Lisboa. (TRINDADE, 1928, p. 227).

⁸ Processo pelo qual duas ou mais culturas diferentes, entrando em contacto contínuo, originam mudanças importantes em uma delas ou em ambas (OSBORNE, 2011, p.2)

⁹ Caderno Histórico do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. v.6, p.7. 2010.

¹⁰ Idem, ibidem

As visitas pastorais realizadas no mundo português na primeira metade do século XVIII correspondiam às expectativas de uma Igreja Católica reformada que buscava se afirmar por meio da presença constante de um clero transformador. (SOUZA, 2001B). A missão silenciosa desses homens exerceu uma poderosa influência na organização social e moral da capitania. De acordo com Trindade:

Reunindo em suas mãos uma soma considerável de poder, que lhes atribuíam à legislação canônica e civil em vigor, foram eles que sanaram as Minas, fazendo de seus primitivos povoadores um povos morigerado e laborioso, de proverbial honestidade, como é sabidamente o povo mineiro. (TRINDADE, 1928, p. 56).

Por isto, não era de se esperar que as atitudes pastorais de Dom Cipriano fossem diferentes; seria certa a permissão da presença e a atuação dos visitantes na Diocese. O prelado defendia com afinco a liturgia e os sacramentos, vestiu sua catedral com aparatos litúrgicos e adornou o Paço Episcopal.

Grande defensor dos sacramentos e propagador da fé católica assumiu pessoalmente, por três vezes, os trabalhos pastorais das visitas. Porém, por motivos desconhecidos, deixou de visitar as paróquias de Ouro Preto, Serro, Conceição do Mato Dentro e Pitangui. Justamente na vila de Pitangui, uma das paróquias não visitadas pelo prelado, é que se encontra o processo de Antônia Maria, acusada de “ir contra o Santíssimo Sacramento”, transcorrido entre 1795 a 1798.

Sabe-se que a reação para com qualquer ato profanador da fé, da doutrina, dos dogmas e dos sacramentos, era punida rigidamente. Cabia aos Visitadores do Santo Ofício investigar e julgar. Antônia Maria estava completamente enquadrada na negação das três bases na Igreja Católica, a saber: fé, dogmas e sacramentos.

4 Catolicismo popular: circularidade cultural entre a cultura erudita e a cultura popular

Neste item iremos abordar no primeiro momento o que entendemos por Catolicismo Popular e Catolicismo Tradicional dentro das possibilidades da circularidade cultural. No segundo momento estudaremos o caso de Antônia Maria, uma ex-escrava processada por sua atitude em relação ao Santíssimo Sacramento.

4.1 Catolicismos e suas possibilidades de leitura

Para uma análise mais profunda sobre o catolicismo é preciso termos em mente uma visão global do quadro em que se desenvolveu a religiosidade brasileira no período colonial. Assim surge a necessidade de primeiro traçarmos as definições sobre Catolicismo Tradicional e o Popular.

Utilizando as mesmas prerrogativas que Riolando Azzi nota-se que o catolicismo “Tradicional é caracterizado pelo aspecto luso-brasileiro, atuação leiga com resquícios medievalistas, sobre a questão social e familiar.” (AZZI, 1978, p. 50). Já o “Catolicismo Popular estava bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios” (AZZI, 1978, p. 52), gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiros sincretismos religiosos.

O que se percebe no contexto da história religiosa no Brasil é que em todo o período colonial dominou vigorosamente o Catolicismo Tradicional. A inspiração tridentina não chegou a ter grande êxito apesar do zelo de muitos bispos, pois esta expressão do Catolicismo Tradicional luso-brasileiro estava ligada à cultura popular brasileira em formação. Expressados em suas diversas formas, como as romarias, festas das irmandades, festas aos santos e padroeiros.

Já a prática do Catolicismo Popular não é uma criação puramente brasileira, mas sim uma prática que já existia em Portugal desde a Idade Média, conforme podemos ler:

Queremos ressaltar três aspectos dessa influência medieval, que se evidenciam no Brasil colonial: as romarias, as bruxarias e as blasfêmias [...] os dois últimos aspectos expressam a resistência das crenças populares ao catolicismo oficial imposto pelas autoridades. (AZZI, 1978, p.53-54).

Com a chegada à terra brasileira os conquistadores portugueses, trouxeram também sua cultura e religiosidade, e através do poder de domínio propagaram a fé católica. Na medida em que se promulgava o modelo de cristandade no Brasil, cresceu também, um tipo específico de catolicismo vinculado aos grandes centros devocionais, aos santos, à ação leiga e ao surgimento das Irmandades e das Ordens Terceiras. De suas características mais marcantes destaca-se a vinculação à tradição, à família e uma grande facilidade de expressão social.

A tradição familiar era um núcleo forte de transmissão da fé católica no período colonial, pois os filhos são herdeiros das formas de identidade social, característica

nitidamente perceptível na formação patriarcalista da Minas colonial. Este elemento remonta uma tradição europeia acerca dos cultos domésticos de cunho religioso.

Na esfera social, o Catolicismo Tradicional foi marcado pelo seu aspecto festivo, principalmente durante as solenidades religiosas, dando também toda a feição socializadora, reunindo senhores, religiosos, feitores, escravos, comerciantes, andarilhos e vagabundos, assumindo assim, um caráter público da religião. Azzi escreve que:

O catolicismo tradicional marcou profundamente a população brasileira. Ainda hoje muitas pessoas afirmam que são católicas puramente por tradição familiar; ao mesmo tempo, mantêm-se exigentes com relação aos aspectos exteriores, como a pompa religiosa nos casamentos e nos serviços fúnebre. (AZZI,1978, p. 52).

Esta configuração do Catolicismo Tradicional fez-se muito presente na Diocese de Mariana, como exemplo podemos citar a festa do Áureo do Trono Episcopal, que foi uma das mais solenes e significativas demonstrações da tradição familiar religiosa da Minas setecentista. Durante estas festividades é que acontecia o processo de inversão e assimilação cultural. Era exatamente nelas que o Catolicismo Popular ganhava mais expressão. Diante do exposto podemos sintetizar que as festas religiosas do Catolicismo Tradicional tinham em si múltiplos aspectos:

Era o que dava brilho às suas ruas das antigas cidades do Brasil: a religião. A religião dos pretos com suas danças, a dos brancos, com suas procissões e semana santas. (FREYRE apud, AZZI, 1978,p. 51).

Senhores e escravos reunidos em um único ambiente, movidos pelas mesmas representações, porém, com assimilações diferentes. Em contra partida, o Brasil colonial também foi palco das manifestações do Catolicismo Popular. É o que procuraremos abordar na próxima seção.

Segundo Freyre (1958), apesar da imposição da cultura e da religião dos brancos, os africanos conseguiram manter muitos costumes, tradições e mesmo ritos religiosos. Neste sentido, a mistura entre os cultos proporcionava várias formas de expressões do sincretismo religioso.¹¹

¹¹ Por sincretismo entende-se que é o processo de fusão de elementos ou traços culturais religiosos, resultando elementos novos.

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdade: esquemas culturais são ordenados historicamente por que, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. (SAHLINS, 1990, p. 7).

A significação está, de fato, assinalada não só para a cultura erudita ali representada pelo Catolicismo Tradicional, mas também para todos os que estavam passando por estas sobreposições de valores religiosos, representadas pelo Catolicismo Popular.

Os significados dos elementos simbólicos de cada cultura serão sempre postos em risco na ação integradora. Ligada às ressignificações dos traços culturais e criando um ambiente propício para que se tenha o processo de circularidade, “é entre a prática e a matriz de significados [que] está o sujeito histórico” (BORGES, 2005, p.23).

Bakhtin (1993) define circularidade cultural com sendo visões de mundo elaboradas no correr dos séculos pela cultura popular e que se contrapõem ao dogmatismo e à seriedade da cultura dominante, ou seja, pessoas de várias camadas sociais apropriam-se de símbolos, objetos, ideias e códigos reelaborando-os e atribuindo-lhes significados diferentes. Foi só através deste conceito que chegou a reconhecer que os indivíduos até então definidos como ‘camadas inferiores dos povos civilizados’ possuíam cultura e também faziam suas recombinações.

Assim compreendemos também as afirmações de Geertz (1978). Para ele os indivíduos atuam no campo religioso disseminando visões de mundo, dando-lhe um sentido a partir de sua cultura. Pois, o ato representa uma tentativa de construção a partir dos símbolos, que estavam inseridos na cultura. No plano religioso, enquanto que para uns estas redes de sentido podem ter valor meramente simbólico, para outros elas tinham uma conotação totalmente profana.

Carlos Ginzburg (2006), também a respeito da circularidade cultural, explica que em grande medida esta interação entre a cultura da classe dominante e das classes populares provoca um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como de cima para baixo. O que não foge da relação à cultura religiosa popular (expresso aqui como Catolicismo Popular) e a cultura religiosa erudita (Catolicismo Tradicional).

Sendo Antônia Maria uma pessoa sem qualquer tipo de instrução religiosa, não poderia saber o que é, e que não é permitido e aceito pela Igreja Católica. Sua ação

contra as coisas sagradas foi tida como crime de lesa-majestade.¹² Seu ato estava carregado de significados e em função disto começaremos a explicar algumas questões importantes sobre a devoção e defesa do Santíssimo Sacramento que envolve todo o processo.

4.2 O caso de Antônia Maria

O caso de Antônia elucida claramente as possibilidades de catolicismos dentro dos rearranjos do campo cultural. O intuito principal desta análise não é colocar a ré com um “Menocchio” brasileiro¹³, mas sim exemplificar o seu caso como sendo uma ação dentro da circularidade cultural. Pois é sobre este aspecto de assimilações que se deu o Catolicismo Popular na Minas Setecentistas.

No dia três de julho de 1795, Antônia Maria, forra, parda, filhas de escravos, moradora da vila de Pitangui comarca de Sabará pertencente ao bispado de Mariana, foi enquadrada pelo Santo Ofício, acusada de feitiçaria. Para que uma pessoa seja acusada de feitiçaria é necessário que no mínimo esteja enquadrada dentro das normas prescritas no Manual dos Inquisidores.¹⁴ Este manual foi durante boa parte da era Medieval, Moderna e Contemporânea, um elemento basilar na caça às bruxas, feiticeiros (as) e todos os transgressores de fé.

Seu crime, diz o processo, era de “desacato ao Santíssimo Sacramento, no ato de comungar ao invés de tomar a hóstia consagrada, ela as guardava na sacola” (ANTT, Processo 9.738, p.3). A hóstia representa o “Corpo de Cristo”, a lembrança efetiva do Deus que se fez homem. A ressignificação, portanto, está do outro lado do que a hóstia poderia representar para esta mulher.

Ré confessa, Antônia dizia freqüentadora assiduamente da capela de Santo Antônio do Pompeu, que ficava fora da vila de Sabará, na época era um dos principais centros de devoção. Segundo o vigário da capela, José Teixeira Camargo, Antônia nunca demonstrou nenhuma ato de profanação, porém sua mania de sempre querer estar mais próxima possível do altar começou a chamar a atenção, não só dele,

¹² O crime de lesa-majestade foi definido dentro das Ordenações Filipinas e abrangia variadas situações. Os condenados eram punidos com execução pública por meio de tortura, seus bens se tornariam propriedade da Coroa e sua família condenada a infâmia.

¹³ Ator social processado pelo Santo Ofício na Itália, durante o século XVI, analisado na obra de Ginzburg (2006).

¹⁴ Malleus Maleficarum.

mas também como da maioria dos féis “pois isto não era típico dos pretos” (ANTT, Processo 9.738, p.7).

Devemos lembrar que já em princípios do século XVII os cultos africanos começaram a ser observados, suas vinculações e extrema admiração passaram a ser objeto de preocupação por parte das autoridades eclesiásticas da Colônia. É possível pensar que o ato de guardar a hóstia na bolsa, pudesse ter sentido simbólico sagrado para ela, porém não podemos afirmar tal proposição.

O processo não nos apresenta a idade da ré, onde nasceu e se era ou não casada. A intenção do documento é fazer apenas questionamentos sobre as ações da ré em potencial, cabe a nós apenas fazer conjeturas a partir das acusações.

As autoridades eclesiásticas do Brasil colonial, como as da cristandade medieval, não foram muito hostis às formas da religião popular, desde que se cumprissem as obrigações oficiais do culto (AZZI, 1978). A obrigação aos cultos era uma das formas de controle público da fé.

Antônia Maria, provavelmente teve contato com inúmeras destas festividades, como a festa em devoção a Nossa Senhora do Rosário, a Santa Efigênia e São Benedito, que agrupava homens e mulheres oriundos de diferentes partes da África e os escravos nascidos na Colônia. Porém, o que talvez tenha marcado a trajetória de Antônia e que em si proporcionou o ato de guardar a hóstia na sacola foi o contato indireto¹⁵ com a Irmandade do Santíssimo Sacramento. Nesta grande rede de significações e ressignificações está situada a ré.

Ao ser acusada de feitiçaria remonta-se sobre a personagem Antônia Maria toda uma mentalidade medieval popular que acreditava que estas mulheres possuíam forças surpreendentes por intermédio do demônio. Tal mentalidade ainda era muito perceptível no Brasil colonial devido às tradições medievais portuguesas trazidas. Verifica-se que na mentalidade popular:

Havia feitiçeiro, feitiçeras operativas, segundo a classificação de Margaret Murray, bem diversas das bruxas rituais da Europa, com seus esbat e sabbats. Autodidatas, gabavam-se de fazer bem ou mal, provocar ódio ou amor, de influir sobre a marcha dos navios, de possuir o seu serviço diabólico obedientes. (ABREU apud AZZI, 1978, p. 55).

Diferente das feitiçeras europeias, Antônia Maria não estava sendo acusada por provocar o ódio, ou o amor aos homens casados nem de fazer rituais sabáticos. Antes de

¹⁵ Indireto, porque esta Irmandade reunia apenas os homens ricos da sociedade.

ter sido acusada de feiticeira, foi acusada de ir contra o Santíssimo Sacramento. Registra o Processo que “no ato de comungar ao invés de tomar a hóstia ela a guardava” (ANTT, processo 9.738, p. 8).

A ré foi nitidamente marcada pelas expressões do Catolicismo Popular. Provavelmente muito do que lhe foi passado sobre a tradição cristã é proveniente do núcleo familiar do qual era escrava. Sobre esta questão podemos ler que:

Acreditava-se que, lavado pelas águas do batismo, o negro deixava na África todo o seu passado milenário. Mudava-se como por encantamento. A verdade, no entanto, era outra. O escravo continuava o mesmo. Apesar da faina incessante a que obrigado e dos rigores da colônia, não abandonava os seus cultos e as suas superstições. Naturalmente modificava-os, adaptando-os ao novo meio. (VIANA FILHO, 1968, p. 95).

Em meios às práticas devocionais da casa grande, como as comemorações dos dias santos, as festas santas previstas pelo calendário litúrgico também estavam as que estes escravos traziam de sua terra. Aqui estas práticas tiveram que ser incorporadas aos festejos do Catolicismo Tradicional e expressadas de inúmeras formas, principalmente através das Irmandades.

Foram descritos no processo, como um ato de ignorância e tolice, o não conhecimento da doutrina bíblica e das questões teológicas. Sentir-se afetado pelo Numinoso¹⁶ através daquilo que se acreditava ser milagre era, sem dúvida, de uma grande religiosidade, que adquiria sentidos múltiplos para cada indivíduo a partir da ressignificação dos elementos sagrados interpretados pela cultura popular.

No dia vinte seis de janeiro de 1976 chega de Portugal, expedido pelo Juiz Inquisidor da Mesa do Ofício, Miguel Martiz de Azevedo, o mandato de prisão e embarque de Antônia Maria, para ser julgada em Lisboa. Caberia aos familiares, reunir todos os pertences da ré para que fossem levados junto à acusada. O vigário da comarca, José Teixeira Camargo, tinha a sua tutela no momento do embarque. O caso causou surpresa para o Clero e os moradores locais, pois a vila de Pitangui era considerada como acomodada no tocante à fé.

Enquanto o embarque ocorria, Antônia fora inquirida diversas vezes. Antes de começar o interrogatório a ré era obrigada a jurar sobre os Evangelhos e em seguida assentava-se em frente ao Juiz para responder a cada coisa do que lhe era questionado.

¹⁶ Otto (2007) define como sendo a Divindade, o misterioso.

Onde morava? Quantas vezes ia à missa? Se tinha o costume dos pretos? Todas as indagações sociais e religiosas se faziam necessárias para averiguar o passado da ré.

As descrições do processo nos mostram que a ex-escrava mal sabia responder às indagações do Juiz. Para complicar ainda mais a sua situação o número de testemunhas era maior que suas respostas. O processo mostra que a ação dos inquisidores era muito forte em todos os sentidos, pois estes eram os olhos da Mesa do Santo Ofício na Colônia. Devido ao grande número de seus testemunhos, a parda, Antônia Maria foi presa e deportada para a cidade de Lisboa no dia vinte e dois de setembro de 1798.

Os trâmites finais do processo ocorreram na vacância na Sé de Mariana, momento em que o coração religioso de Minas Gerais ficou sem um prelado.

4.3 Antônia Maria e o Santíssimo Sacramento

Através da narrativa dos próprios discípulos de Cristo constatamos que inicialmente a Eucaristia era tida como uma refeição comunal que unia os cristãos e os alimentava com o conforto do céu. Diz o evangelho de Marcos: “Enquanto comiam, ele tomou um pão, abençoou, partiu-o e lhes deu, dizendo: ‘Tomai, isto é o meu corpo’” (Mc 14,22). E esta prerrogativa durante muito tempo foi utilizada, principalmente durante a Idade Média, onde a devoção ao Corpo de Deus passou a ser instituída através da festa de *Corpus Chisti*, em síntese a festa também era destinada a combater a heresia de Berengário, que negava a presença real de Cristo no Sacramento da Eucaristia (AZZI, 2005, p. 268). A festa foi estendida por Urbano IV a toda a Igreja medieval europeia e sua celebração foi marcada para a quinta-feira após a oitava de Pentecostes.

Em Portugal, tido como um dos Estados mais católicos da Europa medieval, a festa era comemorada com todas as honrarias possíveis e este mesmo costume de festividades religiosas foi passado para a Colônia. Durante a festa o discurso da Teologia do corpo de Deus passou também a ser utilizado como expressão de domínio católico sobre os indígenas pagãos e os negros vindos da África. (AZZI, 2005).

Imaginarmos que o que Antônia Maria estava experimentando já era algo que podemos definir como a construção do Sagrado. Seria quase impossível se não fizéssemos uma breve reflexão sobre as teorias de Rudolf Otto e Mircea Eliade. Por isto para compor este último capítulo analisaremos um pouco sobre a pregação e defesa sobre o Santíssimo Sacramento no período colonial e a relação da ré com este símbolo Sagrado e suas assolações para construção do que para ela viria a ser o Sagrado. Porém,

sem nenhuma pretensão de aprofundamento, pois isto é um estudo a ser desenvolvido em posteriores pesquisas.

4.4 A defesa entorno do Santíssimo

Durante a colonização portuguesa o culto à Eucaristia passou a ter uma relevância muito grande, pois além de ser utilizada “como domínio católico sobre os negros e indígenas pagãos” (AZZI, 2005, p. 450), também expressava presença viva de Deus entre os luso-brasileiros, uma confissão de que o Estado Português tinha um caráter totalmente sacral.

Por essa razão a festa do Corpo de Deus-Corpos Chisti-era revestida de grande solenidade, nela tomada parte toda a comunidade: o clero, a nobreza e o povo. As principais autoridades locais tinham a incumbência de carregar o palio sob o qual o bispo ou um sacerdote carregava o ostensório com a hóstia consagrada. A passagem do corpo de Deus pelas ruas da vila ou cidade constituía uma demonstração visível da união da comunidade ao redor desse símbolo máximo da fé católica. (Anais da Biblioteca, 1939, LVII, 36 apud AZZI, 2005, p.268).

O Corpo de Cristo representava desde os primórdios a perfeita união entre os cristãos e dentro do mundo colonial representava também a dominação de Cristo sobre os não cristãos, os indígenas e os negros africanos. Em um dos seus Sermões o Pe. Antônio Vieira destaca a Eucaristia como sendo símbolo da vitória de Cristo sobre o demônio, principalmente nas colônias;

O Santíssimo Sacramento da Eucaristia restaurou o mundo. Na cruz alcançou a primeira vitória, mas com o sacramento do seu corpo e sangue foi restaurado e restituído o seu império, quando o demônio lhe tinha tiranizado. (VIEIRA, 1981, p. 112-113).

Dentro desta sociedade colonial destacava-se, sobretudo, no culto à Eucaristia, o aspecto da adoração. Fortemente incentivada como reação à heresia de Berengário, desvalorizando o aspecto teológico que concebia neste Sacramento a dimensão de Ceia eucarística, a rememoração do ato totalmente gratuito, passando a ser também objeto de adoração.

A fim de promover o culto especial à Eucaristia foram instituídas ao longo do período colonial as Confrarias ou Irmandades do Santíssimo Sacramento, vinculadas

diretamente à igreja matriz local, ligadas intimamente à criação de freguesias por parte da Coroa (AZZI, 2005).

Leila Algranti (1993) além de ressaltar essa transição da Eucaristia como celebração comunitária para a devoção particular também salienta que os aspectos de devoção eram características principalmente das mulheres:

Ao invés de receber na consagração o corpo e o sangue de Cristo, desenvolveu-se entre os fiéis a convicção de que ver a hóstia tinha grande valor espiritual. Essa mudança de foco é perceptível na devoção ao Santíssimo Sacramento. Lâmpada e candelas foram colocadas nos altares, para que os fiéis pudessem ver e adora o Santíssimo fora dos momentos da missa. A fonte de devoção eucarística provocava, principalmente nas mulheres, visões de Cristo no momento em que o padre elevava a hóstia durante a missa. Milagres e outras reações individuais, como sensações de alegria, gostos deliciosos, hóstias que voavam para a boca dos fiéis ou sangravam estão presentes em muitos relatos de vidas de santas que chegaram às religiosas da Colônia. A ênfase é colocada na experiência de casa um: ver, degustar e encontrar Deus. De uma Prática comunitária, a devoção eucarística passou à individual. (ALGRANTI, 1993, p. 298).

Desta forma, podemos pensar no Ato contra Antônia Maria como sendo igualmente uma manifestação e devoção à Eucaristia, pois apesar de se apresentar um gesto novo, “guardá-las na sacola”, não foge das prefigurações da época, dada a grande devoção e valorização em torno do Santíssimo Sacramento. O dado mais importante não está na adoração do Corpo de Cristo, mas sim no fascínio proporcionado fazendo que assim haja a adoração.

Azzi (2005) atesta que a visão da hóstia consagrada era muito expressiva na sociedade colonial tanto que os fiéis iam de uma igreja para outra a fim de presenciar o ritual da elevação da hóstia, ou seja, “ver Deus” na Missa além de toda proteção que era feita em torno ao Santíssimo.

Destarte, percebemos uma série de complicações que fazem com que Antônia Maria seja considerada uma feiticeira e suas ações interpretadas como desacato ao Santíssimo. Descendente de escravos, ela não participava da vida ativa da sociedade colonial, se ia à Missa possivelmente era dentro do quadro da circularidade cultural. No entanto ela escutava e via o que todos estavam dizendo; como muitos ex-escravos também não sabia ler e nem escrever, mas queria ter e sentir o que era a presença real do Corpo de Cristo contida na hóstia consagrada.

As práticas heterodoxas que eram vinculadas à Eucaristia como representação do Amor, fizeram com que no imaginário popular essa devoção ao Corpo de Deus

ganhasse também uma conotação sexual. De fato, a teologia católica enfatizava que a Eucarística era a expressão do amor de Deus pela humanidade (Azzi, 2005). Assim não é de se estranhar que tal vinculação não fosse utilizada pelos luso-brasileiros, visto que a representação do Sagrado através da Eucaristia era algo que causava um grande fascínio e mistério, e são estas características em torno da Eucaristia que a distingue de todos os outros símbolos dentro da cultura religiosa católica. E fazem com que esta seja uma das maiores ‘representações’ do Sagrado.

4.5 O sagrado na eucaristia e assimilações da ré

A representação do Sagrado na Eucarística, ápice de todos os Sacramentos da Igreja Católica (SCOUARNEC, 2001) acontece de forma indissociável ao fascínio através transubstanciação, mudança da substância do pão e do vinho na substância do Corpo e Sangue de Jesus Cristo que acontece no momento da consagração da hóstia e o mistério, pois se trata de algo que vai além das realidades deste mundo e contém em si algo maravilhoso que representa não só uma lembrança dos últimos atos de Cristo, mas também o seu sacrifício.

A fascinação de Antônia Maria e de muitos outros fiéis é em torno da transubstanciação, ou seja, da presença real. Foi durante muito tempo causa de polêmica no Ocidente cristão. Diante desta concepção a própria Teologia passou a refletir sobre o termo, supervalorizando um realismo não espiritual e racional para poder esclarecer a mudança de estado do pão e do vinho em Corpo e Sangue de Cristo.

Um mistério vivido e aceito apenas em experiências religiosas autênticas, nas quais o indivíduo se sente levado a tomar certas atitudes diante daquilo que o transcende na sua compreensão natural. Por isto Antônia Maria quis para si aquilo que representava algo que vai além de sua apreensão natural - a hóstia consagrada -, a ré as levava para casa não para fins de feitiçaria, mas sim porque queria ter bem próximo o que representava o Sagrado.

Porém, tal ato era imperceptível como aproximação do Sagrado aos olhos de quem apenas vinculava a Eucaristia como forma de vitória de Cristo sobre os hereges e pagãos. Assimilações completamente diferentes dentro do mesmo ambiente cultural religioso. Por um lado temos uma dicotomia cultural e no outro a circularidade (GIZBURG, 2006). Assim podemos entender que Antônia, fruto desta circularidade cultural entre Catolicismo Tradicional e Catolicismo Popular, começa a criar o que para

ela representava o Sagrado, com elementos que estavam presentes em ambas as expressões religiosas.

4.6 A construção do sagrado

Segundo Rudolf Otto a religião proporciona uma dependência e uma veneração em relação ao símbolo Sagrado. No caso de Antônia Maria, não se trata apenas da dependência e veneração simbólica e sim uma experiência pessoal e absoluta com o transcendente ali representado pela hóstia consagrada.

Otto define o Sagrado não como um objeto, mas sim uma categoria a priori já existente no indivíduo, assumindo características especiais que o distingue de todas as outras realidades. Entre elas está a *numinosidade* (divindade), o mistério, a majestade, o fascínio, o respeito e também o medo. Proporcionando assim um duplo movimento espiritual: por um lado o reverenciar que para muitos pode ser classificado como adoração e, por outra, atração, e o querer ter por perto ou para si algo que poderia se enquadrar perfeitamente no caso de Maria Antônia.

O Sagrado representado pela categoria *numinosa*, se reveste de dois aspectos fundamentais que não são em si contraditórios: o irracional e o racional. O aspecto irracional do Sagrado é algo que está acima da razão humana, e é expresso através de símbolos concretos que falam por si mesmos. Por exemplo, o símbolo água não precisa ser explicada, ela simplesmente é, mas vinculada para simbolizar o batismo ela necessita de explicação. Já o racional é tudo que pode ser reduzido a categorias racionais, como sabedoria, compaixão, bondade. Entendemos então que a hóstia consagrada para a ré estaria vinculada à categoria irracional do Sagrado. Porém, ressaltamos que seu entendimento estava vinculado aos dois âmbitos culturais religiosos (Tradicional e Popular) aos quais freqüentava e era a partir destas influências que ela começava a construir o que para ela representava o Sagrado.

Assim com Otto, Mircea Eliade apresenta uma definição do Sagrado que nos ajuda a entender o caso de Antônia. Para ele primeiramente o Sagrado é algo de total oposição ao profano. O profano seria o comum, o que é falho de significado em nossas vidas; e o Sagrado é o incomum, o que representa um significado particular. Eliade afirma que o Sagrado é, acima de tudo, uma identificação, uma expressão da relação do indivíduo com a divindade, assim podemos entender que para a ré a hóstia consagrada representava o mais próximo que ela podia estar de Deus.

A partir das concepções de Otto e Eliade e diante do processo movido contra Antônia Maria, chegamos a uma possível conclusão de que hoje seus atos expressariam suas experiências religiosas, tanto no Catolicismo Tradicional como no Popular, demonstrando suas tentativas de compreender o mistério presente no Santíssimo Sacramento.

Enfim, estamos lidando com um tema amplamente explorado pela história da cultural, mas pouco trabalhado pela Teologia. Dessa forma, almejamos a possibilidade de um segundo olhar sobre a documentação.

Considerações finais

Concluindo nossa análise sobre o processo contra Antônia Maria, transcorrido entre os anos de 1795 a 1798, podemos notar que não é possível analisá-lo sem termos em mente os modelos do Catolicismo Popular vinculado, de certa forma, ao Catolicismo Tradicional, pois ambos estão interligados. Frutos de um modelo de catolicismo único, repassado às diversas culturas através da evangelização das massas, mas nunca totalmente isenta do contato com a cultura do outro.

O modelo de processo analisado é nitidamente processual. De um lado temos a Sagrada Corte Inquisitorial portuguesa, que tinha a missão de julgar e punir todos os transgressores dos valores morais e da fé cristã; do outro encontramos a ex-escrava, que mal sabia por que estava sendo acusada, que mais dificilmente poderia ter a compreensão do processo global inquisitorial.

Tentamos, ao logo do texto, demonstrar não só o embate provocado entre a cultura popular e cultura erudita, já bastante elucidada pelo filósofo e historiador Bakhtin (1993), mas também ressaltar toda a formação tradicional de Minas Gerais, tanto no aspecto social como no aspecto religioso, na tentativa de esclarecer o cenário histórico do período do processo.

Por fim, para explicarmos o porquê da condenação da ré elucidamos que, o que Antônia Maria estava experimentando já era algo que podemos definir como a construção do Sagrado e não apenas uma forma de manifestação do sincretismo religioso. Tal percepção e reflexão seriam impossíveis sem as reflexões teóricas de Otto (2007) e as análises históricas de Riolando Azzi.

Vale registrar, que há uma carência enorme de pesquisas a respeito desse assunto, que ressaltem não só os aspectos históricos e culturais, mas também os

teológicos, pois a ação dos Inquisidores não pode ser interpretada fora dos aspectos teológicos da época.

REFERÊNCIAS

Arquivos consultados

ANNTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Fundo: Tribunal do Santo Ofício- 1536-1821

Sub-fundo: Inquisição de Lisboa- 1536-1821

Série: Processo do Século VXI- XIX

Código: PT-TT-TSO/IL/28/Processo 9.738

AEAM - Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

Caderno Histórico do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, n° 6, p. 2010

AHU – Arquivo Histórico Ultra Marino: docs 3212 a 3225, Rio de Janeiro.

Dicionários

SANDRINI, Paulo. *Novíssimo Dicionário de Economia*. São Paulo: Best Seler, 1999.

SCHWIKART, Georg. *Dicionário ilustrado das religiões*. Tradução Clóvis Bovo. Aparecida, SP: Santuário, 2001.

OSBORNE, Richard. *Dicionário de Sociologia*. Disponível em: <
<http://www.scribd.com/doc/7771703/Richard-Osborne-Dicionario-de-Sociologia-PDF>>. Acesso em: 12 de outubro. 2011.

Livros

ALGRANTI, Leila Menzan. *Honradas e Devotas – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ÁVILA, Affonso. *Resíduos Seiscentistas em Minas*. texto do século do ouro e as projeções do mundo barroco, 2 v. Belo Horizonte: Centro de ESTUDOS Mineiros, 1967.

AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: Aspectos da história*. Petrópolis: Vozes. 1978.

AZZI, Riolando. A formação do catolicismo popular no Brasil. In: SANTOS, B. Benidos; ROXO, Roberto M. *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Cultura Popular na Idade Media e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCTEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BÍBLIA DE JERUSÁLEM: Antigo testamento e Novo Testamento. 8 ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

BORGES, Célia Maia. *Escravo e libertos nas Irmandades do Rosário: Devoção e solidariedade em Minas Gerais Séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

CAMPOS, Raymundo Carlos Bandeira. *História do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Atual, 1991.

CARRARA, Angelo Alves. *Minas e Currais: Produção Rural e mercado Interno de Minas Gerais 1674-1807*. Juiz de Fora: UFJF, 2007.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galharda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CRUZ, Elias F. de Souza. *As Devassas Eclesiásticas na Comarca do Rio das Mortes 1726 - 1748*. 2009. 96 folhas. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, UFJF, Juiz de Fora. 2009.

DAVIDSON, N, S. *A contra-reforma*. Tradução Walter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do BRASIL, 1956.

FERNDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2000.

FIGUEREDO, Luciano R. A. Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage & VILLALTA, Luiz Carlos (Orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. 1.ed. v.2. Belo Horizonte: Companhia do Tempo Autêntica, 2007, p 109-128.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Nacional. 1936.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

JEDIN, Hubert. *Breve história de los concílios*. Barcelona: Editora Herder, 1960.

KANTOR, Iris. Entradas episcopais na capitania da Minas Gerais (1743 e 1748) a transgressão formalizada. In: KANTOR, Iris; JANCÓS, István (Orgs.). *Festa: Cultura & Sociedade na América Portuguesa*. Vol 3. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fasesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 169-182.

LIMA, Augusto Júnior. *As primeiras vilas do ouro*. Belo Horizonte: Santa Maria, 1962.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nosso dias: A era da Reforma*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1995.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil (Séculos XVI a XIX)*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PIERRAD, Pierre. *História Igreja*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ROGIER, L.J; SAUVIGNY, J.de Bertier de. *Nova História da Igreja: Século das Luzes, Revoluções, Restaurações*. Tradução de Leonardo P. Smeele. Petrópolis: Vozes, 1971.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: Festas de um povo as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SEFFENER, Fernando. *Da Reforma à contra-reforma: o cristianismo em crise*. São Paulo: Atual, 1993.

SIQUEIRA, Sônia A. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

SOUZA, Laura de Mello. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: KANTOR, Iris; JANCÓS, István (Orgs.). *Festa: Cultura & Sociedade na América Portuguesa*. - São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fasesp: Imprensa oficial, 2001A, p. 183-198.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além Mar. *Estudos afro-asiáticos*. Ano 23, nº 2, 2001B, p 1-17.

SCOUARNEC, Michel. *Símbolos cristãos: os sacramentos como gestos humanos*. Tradução Marisa do Nascimento Paro. São Paulo: Paulinas, 2001.

TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: Subsídio para a sua história*. 2 ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1928.

VASCONCELLOS, Salomão de. *Breviário histórico e turístico da cidade de Mariana*. Biblioteca Mineira de Cultura. Vol. XVIII. 1947.

VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das Minas Gerais*. Rio de Janeiro- Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

VIANA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*. 2ªed. São Paulo: Martins, 1968.

GT 17: MOVIMENTOS SOCIAIS - CIÊNCIAS SOCIAIS - TEOLOGIA

Coordenadores

Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC/RS, RS

Prof. Dr. Francisco de Aquino Junior – Faculdade Católica de Fortaleza-CE, CE

Ementa

Considerando a teologia como "reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra de Deus" (G. Gutiérrez), o GT quer abordar teologicamente a práxis dos movimentos sociais em nível local, regional, nacional e mundial em vista da transformação da realidade, explicitando sua dimensão teológica, bem como a necessidade e a importância dessa dimensão em sua própria atuação. Para isso, faz-se necessário um diálogo interdisciplinar e transdisciplinar, particularmente entre a teologia e as ciências sócio-históricas. Nesta perspectiva, o GT pretende acolher trabalhos que tenham a interconexão entre movimentos sociais, ciências sociais e teologia: leitura/interpretação teológica dos movimentos sociais, analisados e compreendidos em diálogo com as ciências sociais. Movimentos de resistência e de construção de alternativas como os que se reúnem no Fórum Social Mundial e o exercício da teologia no Fórum Mundial de Teologia e Libertação e das motivações teológicas em atuações pastorais junto aos movimentos sociais podem encontrar neste GT um laboratório fecundo e criativo.

CONHECER PELO SOFRIMENTO: ASPECTOS DA RELIGIÃO NO CONHECIMENTO PERSPECTIVADO EM VEENA DAS

*Allan da Silva Coelho**

Resumo

Relacionamos a teoria de pós-colonial de Veena Das com pensadores da teologia da libertação, buscando o papel da religião no conhecimento perspectivado. Este conhecimento é referenciado na dimensão humana do sofrimento, propondo rever pressupostos da ciência social moderna e positiva, contribuindo na análise metodológica que supera a insensibilidade ao sofrimento individual ou social. Em Das o conhecimento religioso tem aspectos de legitimação das instituições sociais que causam (ou são coniventes) como o sofrimento social, mas também é forma de conhecimento significativo a partir da experiência vivida da vítima em seu sofrer. É a partir desta perspectiva que podemos articular categorias teológicas a uma ciência social interpelada pela dor humana.

Palavras-chave: sujeitos da dor; interpelar; perspectiva subalterna; sofrimento social; ciências humanas.

Introdução

Os estudos sobre as teorias pós-coloniais permitem um profícuo debate entre as mais variadas áreas de estudos, sempre em busca da perspectiva da subalternidade. Esta tentativa já é uma experiência valiosa no cristianismo de libertação e nos estudos das Ciências das Religiões.

Cada dia está mais claro que existe uma ciência social, positiva, cientificista, com presunção de neutralidade ideológica, que se torna alheia à dor do outro, ao sofrimento da vítima. Percebemos que existem mesmo algumas ciências das religiões insensíveis ao sofrimento individual ou social. Neste contexto, esta pesquisa busca elementos na obra da indiana Veena Das, como uma contribuição a uma proposta metodológica que considere a dimensão profundamente humana do sofrimento, como uma forma de conhecimento perspectivado que perpassa a religião.

É uma tentativa de esboço de como a religião exerce um papel importante na obra da antropóloga indiana, atuando seja na superestrutura como ideologia sacralizada de **legitimação** das instituições sociais que causam (ou são coniventes) como o sofrimento social, seja como uma forma de **conhecimento significativo**, que no

* Doutorando em Ciências da Religião (UMESP-CAPES), é licenciado em Filosofia (UNIFAI). É professor do curso de Filosofia do UNIFEG (Guaxupé-MG) e pesquisa as relações entre marxismo e cristianismo.

cotidiano da existência concreta, permite que a compaixão torne-se uma forma de conhecer sem silenciar a dor da vítima.

A linguagem religiosa possui uma gramática específica, própria, que permite a aproximação solidária que apreende melhor o conhecimento gestado na paixão. Tornar-se conhecedor da dor da vítima supõe uma aposta ética de reconhecimento (que no dizer de Veena Das é uma crença, um ato de acreditar). Portanto a linguagem religiosa aparece no momento em que se busca silenciar a vítima em uma teodiceia legitimadora do sofrimento, bem como no cotidiano em que a vítima sujeitifica-se impondo sua existência (testemunho) como uma forma de resistência ao sofrer.

Boaventura de Sousa Santos, na longa introdução à sua obra “*A gramática do tempo*”¹, debate as caracterizações das ciências sociais na chamada **teoria pós-colonial**, como uma proposta crítica radical de resistência à modernidade, tendo como referência as relações desiguais que produzem vítimas (2010: 27-28). O autor propõe que um paradigma de transição nas ciências sociais, na concepção pós-colonial, é concebido nas metáforas da fronteira, do barroco (um *ethos* subalterno) e do Sul (o sofrimento humano causado pela modernidade capitalista) (2010: 32).

Nesta linha, está a ideia central de que o *conhecimento situado ou perspectivado* fundamenta-se nas relações de **cumplicidades** que desempenha na vida real. Este breve estudo da proposta teórica da antropóloga indiana Veena Das² terá como eixo justamente o conhecimento perspectivado, suas cumplicidades e os diferentes lugares de falar com a vítima e/ou pela vítima, buscando destacar aspectos da religião como uma forma de linguagem para este conhecimento.

A busca geral de Veena Das está na relação concreta entre as instituições sociais e o sofrimento real dos seres humanos vitimados pela violência (Das e Poole, 2004). Procura verificar como se estabelecem as relações sociais nos *eventos críticos* de vitimação (1995), de que forma é acionada uma **gramática** que autoriza a violência (2007) e qual o papel desempenhado pelos diversos atores sociais na disputa da significação da violência nesta gramática (incluindo agressores, vítimas e as teorias sociais). Ainda, debate qual a capacidade de resistência das vítimas a partir de sua perspectiva, que é a subordinação.

¹ SANTOS, B.S. *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 3ª edição, 2006.

² Gostaria de expressar as limitações deste estudo, vez que boa parte da obra de Veena Das não está disponível no Brasil, apesar do esforço de diversas entidades em divulgar e mesmo traduzir seus textos. Portanto, as fragilidades da análise estão associadas a leituras de comentadores, de aplicações de sua teoria e de textos que chegaram ao nosso acesso em especial no acervo da UMESP.

Neste bojo, apresenta-se o sujeito da dor como o sujeito capaz de conhecer as relações de subordinação e contestá-las, a seu modo, nas mais diversas realidades de degradação, pela afirmação de sua presença como ser humano, interpelante de reconhecimento e dignidade. Para Veena Das, negar a perspectiva da dor alheia seria uma carência espiritual a ser superada pelas ciências sociais, que têm como tarefa enfrentar a questão do sofrimento.

1 O sofrimento social como categoria de análise nas ciências sociais

O sofrimento social é um tema que vem sendo discutido por pesquisadores brasileiros em diferentes contextos, para explicitação da condição de populações socialmente excluídas vítimas de violência, seja esta originada no Estado ou mesmo na família, com atenção especial para sua repercussão nos lugares sociais e nos corpos desses grupos (Carvalho, 2008). Paradoxalmente a maior parte dos estudos que utilizam o referencial de Veena Das no Brasil dialoga com a área da saúde, mesmo que o conceito de sofrimento *enquanto* social, na obra da pesquisadora indiana, é justamente mais abrangente que as questões de saúde, por encontrar-se na inter-subjetividade dos indivíduos, dentro de forte contexto social.

Das relaciona o sofrimento social com a experiência humana completa, em diversas dimensões de ser humano, incluindo as formas de compreensão e significação da vida (como religião, moral, justiça, ética, política) e as formas concretas de reprodução e manutenção da vida humana (como o processo da economia-política). O sofrimento social, para Das, é *“el ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias em las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana”* (apud Ortega, 2008: 25).

O sofrimento é o resultado de uma relação social, onde a experiência humana, individual, é marcada profundamente por feridas devastadoras infligidas pelas forças sociais. Estas feridas provocam problemas humanos profundos, na individualidade subjetiva, mas também na inter-subjetividade do grupo social.

Este sofrimento resulta na relação entre um agente agressor e o receptor da agressão, da violência, enquanto vítima. Este agente agressor ou é uma instituição de poder (política ou econômica) ou conta com sua cumplicidade na ação violenta. O ser humano vitimado pela violência, sofre a experiência de dor que provoca um ponto de

inflexão, seja na vida daqueles que a *sofrem diretamente*, seja daqueles que são *histórica ou imaginariamente* alcançados por ela.

Segundo Carvalho (2008), o conceito de sofrimento social na obra de VeenaDas

congrega uma grande variedade de experiências de dor, trauma e distúrbios - na fome, na violência doméstica, no stress pós-traumático, na doença crônica, ou nas doenças sexualmente transmissíveis que envolvem, simultaneamente, situações de saúde, bem-estar, justiça, moralidade e religião. (...) Suas raízes estão, desta forma, intimamente ligadas aos processos sócio-políticos nos quais podem ser encontradas a violência e a opressão, o que não restringe esse sofrimento às populações dos países pobres do 3º mundo, mas também pode ser encontrado nas "margens" dos países ricos. (2008).

A caracterização do sofrimento enquanto seu aspecto social, por sua vinculação aos processos sócio-políticos, articula o sofrimento do indivíduo a uma série de estruturas de significação da vida humana em sociedade. Este sofrimento é diferente por ser fruto de uma violência social que é incorporada ao dia-a-dia das pessoas. Para Ortega, este conceito questiona a ideia geralmente aceita de que a violência é um evento extra-ordinário e patológico, que se compreende na “normalidade” da vida como um fator externo que a invade e a viola (2008:26).

A violência social, ao invés de ser algo externo, ocasional, patológico, teria sua presença no cotidiano, na relação entre as instituições e os indivíduos subalternizados, sujeitados às consequências das estruturas que geram dor e sofrimento. No entanto, o estudo de Das não considera qualquer violência social, mas conceitua e busca os chamados “eventos críticos” (*criticalevents*), isto é, os acontecimentos provocadores, caracterizados pela agressividade das instituições (como a família e o Estado³), que modificam o modo de viver e de compreender a sua existência.

Para Das, os atores sociais, depois de submetidos a eventos críticos, “assumem novas formas, inclusive de expressão, inscrevendo nos seus próprios corpos aqueles acontecimentos, quando as palavras falham e o corpo é o único meio de expressão” (CARVALHO, 2008).

Desse modo, ao invés de localizar os efeitos da violência na patologia subjetiva do indivíduo, Das busca captar como a dimensão subjetiva, vivencial destes sofrimentos é modificada e modifica *a realidade social* do sofredor. Deste modo, boa parte de sua

³ Entre outros possíveis, como grupos religiosos ou filantrópicos, indústrias químicas e farmacêuticas que mantém centros de pesquisa em países pobres, ou a ausência do Estado, que permite a fragmentação da possibilidade da vida humana, como Das cita nos rincões do Brasil ou da Índia (Carvalho, 2008 e Das, 2002).

pesquisa está direcionada às modificações da vítima enquanto receptor da violência, mas em especial, enquanto agente frente à violência sofrida.

No dizer de Ortega, a violência extrema do evento crítico é reconhecida como um trauma social, onde sua vivência intensamente ameaçadora provoca efeitos coletivos. Muitos destes efeitos são apenas visíveis nas marcas que deixam nas vítimas, mas sua principal característica é a sutil modificação no imaginário da comunidade, onde o sofrimento social transforma “as redes simbólicas (em especial as associadas à lei, ao coletivo e a espiritualidade) e imaginárias (autoridade, nação, religião) que dão sustento a vida social” (2008:28). Veena Das destaca o papel das teodiceias⁴ enquanto linguagens religiosas que atuam nas redes simbólicas legitimando a violência das instituições sociais.

O acontecimento da violência desoladora (evento crítico) em geral é um fato do passado que permanece presente no cotidiano, mesmo que de maneira simbólica, atuando nas formas de “prever” e “organizar” o futuro. Nem todas as violências são simbolizadas e trabalham sobre a sociedade do mesmo modo, uma vez que há diversas variáveis⁵ nas possibilidades e modos de assimilar a agressão.

A agressão, enquanto fato vivido, desestabiliza categorias socialmente aceitas, modificando a lógica explicativa da vida hoje, onde os grandes relatos sociais ficam fragilizados. O evento crítico leva a questionar o sentido geral das meta-narrativas que apontam um sentido na compreensão da história e dos fatos sociais. A violência extrema, mesmo silenciando as vítimas e demais afetados, permite a “previsão” do sofrimento, permanecendo sempre um rumor, um ruído das vítimas silenciosas que identificam sua marca. Veena Das diz que “*si la manera de estar con otros fue brutalmente herida, entonces el pasado entra en el presente (...) como conocimiento envenenado*” (apud Ortega, 2008:27)

Desse modo, o sofrimento social é entendido na originalidade do acontecimento, sendo que para Ortega pode ser diferenciado em três níveis de modificação da vida presente. O primeiro, no nível dos fatos e das mudanças, onde os eventos críticos

⁴ Utilizamos o conceito de teodiceia como na filosofia clássica, no contexto de uma teoria na qual justifica-se o sentido do mal mesmo diante da bondade divina. Uma elaboração teórica que pretende demonstrar racionalmente que a presença do mal no mundo não entra em conflito com a bondade de Deus. Em Veena Das o termo está associado às formas de legitimação religiosa da sociedade diante das formas de mal na violência.

⁵ Por exemplo, se o sofrimento é causado por membros da comunidade ou por agentes externos, se é provocada pelo Estado ou por indivíduos associados à delinquência, se é inesperada ou amplamente antecipada e temida, se é eventual ou duradora, se atinge a toda a comunidade ou somente aos mais pobres, se vitimiza os mais fracos como mulheres e crianças. (cf. Ortega, 2008:34)

questionam a viabilidade da comunidade e da vida. A vida como era entendida é arrasada. O que significava algo antes, pode perder totalmente seu sentido. Para Das, o resultado não é o fim da sociedade, mas a modificação dos critérios de significação.

O segundo nível é o da apropriação simbólica, onde o evento crítico apresenta-se sempre com um caráter inacabado evidente, uma vez que a vida individual e os grandes projetos coletivos do momento atual devem legitimar-se perante o acontecimento. O terceiro nível está nos impactos que moldam futuros e horizontes de perspectivas (2008:31-32). Estes dois níveis estão no centro da disputa do **sentido simbólico da violência** e, em geral, elaboram-se as teodiceias explicativas de sentido. Estes temas são bastante significativos para o estudo da **religião**.

Retomando a afirmação de Das que, se a maneira de estar com os outros foi brutalmente ferida, o conhecimento envenenado apresenta-se como o passado presente, poderíamos dizer que o veneno é a impregnação da violência na experiência da vida⁶. O veneno está incorporado à vida da vítima e permeia seu modo de conhecer a realidade hoje. O acontecimento sobrevive em versões diversas dentro da memória social dos diferentes grupos sociais, atuando nas compreensões da vida atual, que sempre se referenciará na violência sofrida.

De acordo com Pereira, Veena Das afirma que o rumor

ocupa uma região da linguagem que pode fazer experimentar acontecimentos e, mais do que se apresentar como um ato externo, termina por produzir no mesmo ato em que enuncia. Os processos de tradução e rotação funcionam para atualizar certas regiões do passado e criam um sentido de continuidade entre os acontecimentos, conectando-os entre si. (2010:362).

Assim, os rumores, atuando no sentido do enunciado, formariam “campo de força” (Pereira, 2008) que levam as pessoas a uma ação influenciada, envenenada pelo evento crítico origem do sofrimento. O rumor, numa relação que deturpa a compreensão clara entre agressores e agredidos, complexifica as categorias convencionais que temos para pensar a violência.

⁶ Veena Das pesquisou na Índia onde faz fronteira com o Paquistão. Estudou por décadas os testemunhos da violência da Partição (divisão territorial efetuada pela Índia e Paquistão em 1947, pouco tempo após suas independências político-administrativas do império britânico). Esse "evento crítico" caracterizou-se pela violência entre diversos grupos étnicos e religiosos que acabou por desalojar 14 milhões de pessoas e vitimar pelo menos um milhão. Vale lembrar que a menção ao “envenenamento” acontece também no trabalho de Das quando as mulheres vitimadas e violadas sexualmente neste processo, expressavam a violência que sofreram de forma indireta, representando-a em seu corpo como um veneno introjetado e jamais expelido, sempre presente.

Sem perceber a “formação” de uma representação da violência sofrida, o sujeito percebe sua vida sobre o acontecido, que não é, necessariamente, o acontecido. No entanto, este conhecimento envenenado não leva, necessariamente, à passividade das vítimas como sofrendores, pacientes da dor. Isto porque, a memória do passado é **reconstruída** a cada dia, nos gestos, das desconexões e, mesmo, nas ousadias do silêncio.

Vale destacar que nem todas as formas de violência podem ser compreendidas. Algumas de suas formas levam a duvidar da “humanidade” do ser humano. A ação violenta que absurdamente aparece realizada pelo humano e questiona o fundamento da humanidade daquele que a pratica, refere-se a qual **gramática**? Como compreender, significar e registrar na memória estes eventos *para os quais não há palavras*? (Carvalho, 2008)

Segundo Carvalho, o conhecimento, a compreensão destes acontecimentos críticos poderá se dar no **cotidiano**, em explicações que não se restringem às gramáticas convencionais. No cotidiano, encontramos o modo como a vítima, mesmo sem palavras para explicar, encontra seu modo de relacionar-se e continuar a sua existência, com algum sentido. O cotidiano é o lugar de recuperação do sentido, onde Das enxerga uma realidade encarnada, feita de pessoas, problemas, afetos, indiferenças e conflitos.

Nesta perspectiva, podemos dizer que o **sofrimento social** possui uma concretude, por supor uma dor real na corporeidade real. A expressão “corporeidade” insere a dor em uma concepção não dualista do ser humano, pois a dor apresenta-se no corpo e na mente, de forma indivisível.

Outra característica importante na conceituação do sofrimento social é a superação da idéia de que o sofrimento leva a elevação moral dos indivíduos. Para Das, o sofrimento pode levar a atitudes moralmente condenáveis, como a superação do “amor materno” numa situação de profundo sofrimento pela fome. As vítimas podem, tornar-se capazes de atitudes tão violentas e “des-humanas”⁷.

Os sofrendores são sujeitos da experiência da dor. **Sujeitos da dor** deste sofrimento social. Assim, são capazes de representá-la “por dentro” e “por fora”. Seja com palavras ou no corpo. Seja com gestos sutis ou ritos, elaboram estratégias que permitem subjetivar a experiência da dor.

⁷ Veena Das (2002) apresenta o estudo de Nancy Scheper-Hughes sobre as mulheres de Bom Jesus da Mata, no Brasil, que deixavam os bebês mais fracos morrerem por falta de cuidados mínimos e atenção. Para Das, no contexto do artigo, uma atitude de violência plenamente questionável pela ordem estabelecida, mas comprovadora de que o sofrimento nem sempre produz um aprimoramento moral.

Por fim, esta apropriação da dor do sofrimento social acontece dentro dos parâmetros culturais, isto é, a experiência da dor acontece, se expressa e é representada dentro da cultura, que é signo da gramática *cúmplice dos atos violentos*.

2 A vítima e a resistência pelo testemunho.

O sofrimento possui uma conotação de passividade na medida em que quem sofre é o receptor da ação de outro (algo ou alguém). A noção de paciência ou paixão possui forte conotação de passividade. No entanto, ao afirmarmos que o sofredor tornar-se sujeito de sua dor, estamos identificando-o não com a passividade, mas com a agência, seja do **conhecimento**, mas também sujeitidade de **intervenção** na sociedade.

Constituindo-se sujeito, o sofredor acumula os papéis de *vítima, testemunha e transgressor*. Estabelece uma relação direta com o agressor, numa perspectiva sua, subalterna, de experienciador da dor. Esta relação com o agressor, uma instituição, o Estado ou ambos, não é de passividade, mas de *geração de novos contextos*, que re-significam as relações sociais nas quais se encontram e nas quais se tornam vítimas.

O sentido que os sujeitos subalternos concedem à existência nem sempre corresponde ao sentido atribuído pelas estruturas, sejam as instituições, os sistemas de idéias das ideologias vigentes ou às lógicas gerais dos grandes relatos do pensamento científico dominante.

Esta “agência”, que *sujeitiza* o sofredor, rompe a lógica comum de oposições rígidas entre situações limites, como entre vítima e agressor, agência e opressão, violência e normalidade, sofrimento e paz, entre outros. A ação de resistência do sofredor, na teoria de Veena Das, supera também a “habitual associação entre agência e transgressão, como se a voz das vítimas só pudesse se manifestar transgredindo e enfrentando a Lei” (PEREIRA, 2010: 357), demonstrando que no cotidiano, resistência e submissão estão muito próximas. A perspectiva proposta por Das supera, ainda, a noção de que a violência bárbara seria esporádica, exigindo somente uma resistência heróica ao opressor ou à Lei.

Desse modo, a resistência não precisa ser, necessariamente, um *ato deliberado* de oposição. Pode acontecer também fora deste modelo de resistência heróica ou de

momentos de clara rebelião histórica dos subalternos⁸. Na lógica de Veena Das, os subalternos resistem todos os dias (cotidiano) a muitas formas de violências absurdas e podem manifestar seu **testemunho** de resistência de diversas formas e com outras *gramáticas*.

Está claro para a antropóloga que nem toda passividade é uma resistência alternativa. Para Das, existe sofrimento, associado à **teodiceias legitimadoras** que revelam o pior e mais terrível da capacidade ideológica das *ideias religiosas*, que é a possibilidade pragmática de homens e mulheres

soportar, sobrevivir e incluso adaptarse a las condiciones más inhumanas. [...] Entre el potencial del sufrimiento para la creación de individuos y comunidades morales, y su potencial para la destrucción de cualquier cosmología dentro de la cual el sufrimiento podría tener sentido, encontramos la laguna más creativa. (Das, 2002).

Assim, neste espaço de diversidade, encontramos desde os sofredores rebeldes, que se organizam e lutam por libertação até os mais resignados, em nada rebeldes e descrentes de possibilidades de soluções radicais. No entanto, mesmo nestes, é possível que seja encontrada uma lógica gramatical diferente de resistência, muitas vezes invisível para as ciências sociais.

Para Carvalho, mesmo que não se possa inferir uma resistência calculada, temos a existência possível. Esta existência possível interfere na realidade e não significa uma simples submissão às *linguagens* vigentes (2008). Ora, a *ex-sistência* como uma *in-sistência* em permanecer vivo, testemunha a realidade do sofredor enquanto experienciador da dor. A existência possível da vítima, sofredor que insiste em existir, permite testemunho, um testemunho que pode levar ao julgamento do agressor. O rosto da vítima denuncia a existência, mesmo que velada, deste agressor.

O testemunho, para Veena Das, é fonte obrigatória de informação para as ciências sociais. O testemunho é o relato dos fatos, produzidos pelas vítimas, surgidos nos contextos violentos dos eventos críticos. É uma forma de atestar a vontade de viver de quem o enuncia, configurando-se como relato da experiência do ponto de vista subalterno, das vítimas. Muitas vezes, o testemunho é oferecido no lugar de quem não o pôde fazê-lo, mas por quem sofreu de perto os efeitos indiretos e imaginários da violência (Ortega, 2008: 39-42).

⁸ Sem desmerecer de nenhuma maneira as conjunturas históricas em que os subalternos rebelam-se contra as mais diversas formas de opressão e sofrimento.

O testemunho tem seu contexto na cotidianidade dos falantes, segundo Ortega, marcados por

procesos subjetivos y colectivos, estructurados por tradiciones simbólicas y encauzados por géneros discursivos. Una lectura atenta del testimonio debe abrirnos simultáneamente a la cotidianidad del acontecimiento y al testimonio em tanto acontecimiento. (2008:40).

Neste sentido, o testemunho da vítima torna-se uma forma de responder à violência, mediada por processos subjetivos (e inter-subjetivos), referenciados por símbolos e gêneros discursivos da cultura onde se vive.

O relato social que descreve uma experiência traumática apresenta-se como digressão e reconstituição da experiência. Enquanto digressão, apresenta a melancolia que re-memora um fato “*sem-razão*”, um evento de caráter arbitrário, um sofrimento ao qual não há justificativa plausível para a sociedade que o experimenta. Como reconstituição, o relato social articula o sentido coletivo de pertença, “avaliando” as perdas sofridas, reorganizando a vida às novas condições de sobrevivência, dentro das possibilidades que restaram.

O testemunho, enquanto relato social das vítimas, participa da *disputa de significados*, entre os sentidos perdidos ou desconstruídos. Das insiste no trabalho de reparação cotidiana pelo testemunho. A violência possui um caráter absurdo de perda. A busca do testemunho “evidencia o tempo e a recursividade dos seres humanos para suportar o sofrimento, para apropriar-se das perniciosas marcas da violência e re-significá-las mediante o trabalho de domesticação, ritualização e re-narração” (cf. Ortega: 43).

A partir das feridas, a domesticação, a ritualização e o re-contar permitem gerar uma continuidade para a vida no mesmo “espaço” da devastação. O testemunho que surge das feridas, do sofrimento, da dor experienciada, acontece em dois tipos de registro, o discursivo e o corporal (mesmo nas “zonas de silêncio”).

O testemunho discursivo utiliza a linguagem para representar sua **forma subalterna** de compreender a experiência da dor a qual foi/está submetido no sofrimento. Este testemunho que se narra rompe o instituído e institui outra perspectiva. O “dito” é o instituído, seja nas versões dos agressores, seja nas legitimações e justificativas ideológicas ou religiosas, seja nas análises frias das ciências sociais que ignoram o significado da dor do sujeito subalternizado. O “dizer” já é por si só uma

atitude de contestação. Acrescenta algo às versões oficiais. Aponta um relativo limite nas *justificativas sacralizadas* ou análises científicas.

O testemunho do sofrimento social é o testemunho da experiência da dor como subjetividade, mas também como inter-subjetividade. Seu dizer é apresentar sua dor. No nível imediato, a dor é um gemido, um grito, uma interpelação como reclamação que exige atenção também imediata. No *testemunho da dor*, mantém-se o caráter da interpelação, pois apresentar a dor sofrida constitui-se um apelo, um chamado que pode ser atendido ou ignorado.

Atender ao apelo da dor manifesta é um reconhecimento do outro como sujeito imediato da dor que o faz sofrer. Ignorar este apelo é negar ao outro a existência de sua dor. Esta negação, segundo Ortega, é uma duplicidade da violência, pois desconhecendo o sofrimento, perpetua-o (2008:55). Esta negação da dor do outro, isto é, o desconhecimento (ou opção por não considerá-la relevante) é, para VeenaDas, uma **falta espiritual**. Ortega defende que deve ser uma falta espiritual e intelectual (2008:56). Acredito que este acréscimo dá-se por não compreender, como Das, o *conhecimento religioso* como uma forma da racionalidade significar a existência, para legitimar a violência, tornando-se agente ou cúmplice, ou contestando-a, na resistência direta ou do cotidiano.

Nos relatos do sofrimento, que apresentam como as vítimas compreendem sua ação no cotidiano visando continuar sua vida, aparece-nos como *sujeitificaram-se* ao reconfigurar seu lugar social, criando brechas e espaços novos de sociabilidade.

Nos relatos, o testemunho da vítima aparece com o vigor de quem, condenado a desaparecer do cenário de sentidos da realidade, reconstrói pacientemente, em pequenos gestos do dia-a-dia, as ligações humanas que haviam perdido sua coerência e *razão-de-ser* durante o evento crítico. Estes relatos testemunham uma atitude subversiva, “impensável”, não planejada nem prevista, onde com a simples existência como insistência, reparam-se as relações e permite-se "reconhecimento para aqueles indivíduos que as normas oficiais têm condenado" (Das *apud* Carvalho, 2008).

Para Carvalho, as formas em que os indivíduos, que são condenados ao sofrimento social pelas instituições oficiais, encontram novas formas de reconhecimento, advém de um tipo de conhecimento efetivo que intervém no imaginário social:

Essa ação "subversiva" não implica, assim, em ruptura, mas na elaboração do que compreendo ser uma nova cena, uma imagem social diferente que permite acomodar aqueles mesmos atores sociais e seus afetos. Uma ação efetiva sobre o imaginário que contém todos esses elementos. (2008).

A ação efetiva sobre o imaginário social que abre novas possibilidades para a vida humana mostra um modo de tornar-se sujeito através do relato que reconta o sofrimento, buscando formas de continuar a existência.

Narrar o sofrimento não é o único modo de re-significar a vida na estratégia gramatical do tempo que acontece no cotidiano. O testemunho apresenta formas de elaboração de significados não-narrativos, onde o silêncio da vítima, em seu sofrimento, não é uma memória reprimida, mas uma estratégia de apropriação da dor. Segundo Veena Das

las transacciones entre el cuerpo y el lenguaje llevan a una articulación del mundo, en la que la extrañeza del mundo revelada por la muerte, por su no habitabilidad, puede ser transformada en un mundo en el que puede habitarse otra vez, con plena conciencia de una vida que debe vivir en la pérdida. (Ortega, 2008:40).

O sofrimento não-narrado pela linguagem da fala pode ser expresso nas linguagens do corpo. O silêncio do sofrido comunica em seu corpo saberes próprios de quem está sofrendo. O corpo silencioso testemunha uma dor profunda. *Dizer a dor* ou *expressá-la em seu corpo* silenciado são duas estratégias de sujeitificação no testemunho do sofrimento social.

O corpo mudo pode ser rebelde (Ortega, 2008:47-48). Rebelde e vivo, **reclama** seu lugar. Testemunhando sua dor, **manifesta** sua presença e, assim, **questiona** a legitimidade da ordem que o vitima. A presença do corpo mudo, vitimado, estabelece uma rebeldia em não aceitar sua necessária exclusão.

A vítima da violência brutal, mesmo silenciada em sua voz, torna-se **testemunha em seu corpo**. A mulher vitimada na *Partição* se expressa numa zona de silêncio. Mas, segundo Pereira (2010), seu corpo é signo da "gramática violenta de gênero". Uma gramática que se apropria do corpo para a disputa sócio-política.

Das demonstra que os sujeitos enfrentam a violência não com uma memória paralisada, mas dinâmica, como uma forma de reabitar o cotidiano. O instrumento desta intervenção é o tempo, com sua estratégia própria, reconstruindo as relações dos sofridos que buscam as possibilidades para a vida real. A reinterpretação da memória, no "trabalho do tempo", permite descobrir as brechas de reinserção na existência do mundo vivido.

Neste sentido, mesmo embrenhado de um *conhecimento envenenado*, surgem visões significativas através de outros conjuntos de saberes válidos no cotidiano. Das aposta na capacidade que a angústia da dor possui de transcender o mutismo, por exemplo, na *dimensão religiosa*. Das afirma que na linguagem religiosa a pessoa que sofre pode viver, a partir de seu passado, de modo diferente.

A **linguagem religiosa** abre muitas possibilidades para transcender ao mutismo de quem, apresentando sua dor no seu discurso e no seu corpo, não sabe como superar a atroz angústia do sofrimento. Veena Das ainda destaca com interesse como o testemunho social da dor individual, na linguagem religiosa, testemunha contra as consequências da ação das forças mais violentas da sociedade. Assim, para a pensadora indiana, “esta maneira de volver a narrar los acontecimientos más dolorosos a veces permite a las personas abandonar una posición de inmovilismo” (2002).

A apropriação do sofrimento individual e sua transformação para ação coletiva é uma questão de profunda ambiguidade, que permeia as diversas formas de apropriação da dor. Das contrapõe à figura grega de Antígona uma mulher indiana de nosso tempo, Asha. Nos dois casos, temos mulheres como testemunhas da dor provocada em situação de sofrimento social.

Em Antígona temos um modelo heroico de resistência às instituições e à lei. A personagem possui plena consciência e reivindica a ilegitimidade da lei social que impõe violência e sofrimento. Dramaticamente em uma encruzilhada entre cumprir a lei das instituições que impõe a dor ou resistir e enfrentar, transgride as normas sociais que considera injusta e violenta.

Em Asha, mulher indiana que sofre as consequências indiretas da Partição, que ao perder o marido nos conflitos, passa a enfrentar todos os sofrimentos das instituições estatais, religiosas e familiares que gestam formas de submeter e controlar sua existência, encontramos um discurso de resistência diferenciado.

A figura de Asha exemplifica um sujeito que possui um “conhecimento envenenado”, que atua sob o signo das feridas que a afetaram e busca uma possível continuidade no espaço de devastação em sua existência. Se a vida foi afetada brutalmente por fatos impostos pela realidade social, então “o passado encontra o presente não necessariamente como uma memória traumática, mas como um conhecimento envenenado” (Das, 2000: 221).

Asha atua no cotidiano, enquanto Antígona sobe ao plano de ruptura dos sentidos gerais da história. São as ações cotidianas que permitem a criação de um

discurso de reparação. O testemunho de Asha narra um discurso que não contém apenas palavras, mas expressa-se também através de performances nas quais os corpos mostram que há algo mais a ser dito.

Um exemplo forte é quando percebe-se um incômodo para o irmão, que nunca foi expresso diretamente, mas comunicado e percebido em “um discurso velado e numa estética de gestos”. Segundo Das, a fala continha “palavras não ditas, gestos performáticos, e todo um repertório de noções culturalmente densas que envolviam estas falas” (Das, 2000, p. 211). São duas formas de conhecer, a intelectual e a estética, ambas embrenhadas dentro da cultura local que formam seu contexto.

Os sentidos construídos a partir do mundo vivido somente são compreendidos através de um **conhecer por sofrer**. Como bem apresenta Carvalho, Das argumenta que “Asha irá realmente conhecer através da paixão (sofrimento)” (2008).

Quando, através de seus gestos cotidianos, trabalha na recuperação das relações familiares, age numa gramática diferente, através de uma forma de conhecer que não é simplesmente intelectual, nem mesmo fundamentado na lógica tradicional ou na coerência de sistemas de significação. É baseado no **conhecimento advindo da paixão**, enquanto o sofrer que, ao desafiar as possibilidades da vida pela dor, recolocou-se em movimento entre pequenas alternativas onde se pode buscar as brechas para significar novamente seus relacionamentos, mesmo diante do envenenamento derramado sobre ela (Das, 2000).

Asha relata na sua vida um significado de transgressão, onde a lei e a resistência à lei estão juntas, de forma ambígua. São duas realidades que não se opõem completamente, mas que no cotidiano, uma supera a outra na perspectiva de um significado que permita continuar a vida.

3 A compaixão na metodologia das ciências sociais: a perspectiva das vítimas

Podemos dizer que na perspectiva das vítimas, a resistência que questiona a lei e a legitimidade da instituição autora ou conivente com a violência, surge de uma ação não calculada, mas resultante de uma racionalidade derivada de uma forma de saber pelo sofrimento, um conhecimento que vem da paixão. Esta ação, muitas vezes expressa em linguagem religiosa ou somente através da performance dos corpos, transgridem as formas de exclusão, permitindo a manutenção da existência dos sujeitos na dinâmica social.

Muitas vezes, através de pequenas ações cotidianas, ainda que condenadas (ou precisamente por ser condenada pelas instituições e suas formas de legitimação do sofrimento), colocam as vítimas em uma forma de atuação fora da suposta submissão, uma atuação bastante ativa que permite re-habitar o mundo, na comunidade, modificando o imaginário social, desafiando a razão analítica das ciências sociais.

Para encontrar estas brechas de resistência, Das procura outro lugar de observação ao pesquisador social, que deve estar associado à intervenção, na aproximação pela compaixão do que significa ser uma vítima nas margens da sociedade ou na exclusão.

Assim, Veena Das tem uma proposta de trabalho diferente para as ciências sociais. Ela quer valorizar este *outro tipo de saber* que vem da paixão, do sofrer. Das propõe, no seu método de trabalho, uma tentativa de superar esta **falta espiritual**⁹ (Ortega, 2008) que ao desconhecer ou negar relevância à dor do outro, assume uma cumplicidade com a violência absurda.

Uma mudança metodológica nas ciências sociais, que permita captar a realidade da vítima como sofrimento e experiência de dor, confronta-se com um modelo de ciência em vigor que conspira teoricamente no acobertamento do outro enquanto sujeito da dor. Isto seria possível com uma opção epistemológica associada à uma decisão ética. Reconhecer o outro em sua dignidade humana, imerso nos contextos mais violentos, adversos e degradados, é uma atitude que não permite a indiferença.

Nesta proposta, a reconstrução da dignidade das pessoas supõe uma metodologia inversa à tradicional, colocando-se na perspectiva dos subalternos, examinando o fenômeno da violência a partir do olhar das vítimas, dos sofredores.

Assim, o pesquisador deve buscar a forma como os que padecem a violência se tornam sujeitos, negociando e conquistando brechas de dignidade, mesmo que pouco evidentes, na resistência e reconstrução de suas relações cotidianas (Ortega, 2008).

Das (2002), afirma que Marx utilizou metodologia similar, buscando as contradições do sistema econômico capitalista nos relatos da cotidianidade. Descobriu a luta entre capital e trabalho no sofrimento ao qual o corpo do trabalhador está sujeito nas jornadas laborais. Ela identifica a metodologia de Marx que busca nos jornais,

⁹ Ortega defende que a falha é espiritual e intelectual (2008). No entanto, parece-me que Das compreende a falha espiritual como uma limitação intelectual, não dissociada, mas intrínseca a modelos metodológicos que desconsideram a dimensão religiosa na constituição da racionalidade humana. Assim, faz profundo sentido como o conhecer pela paixão, pela solidariedade supõe uma aposta de reconhecimento que ela associa à crença. Ou então, como a linguagem religiosa seria mais apropriada para a compreensão da dor, na compaixão, dentro da gramática sócio-cultural vigente.

informativos de fiscais de fábrica e em textos médicos as contradições da violência capitalista que impõe o sofrimento ao trabalhador e, principalmente, o não-dito por trás do discurso oficial das instituições sociais.

Um exemplo claro seria quando Marx cita um acontecimento violento na morte de Mary Anne Walkey, divulgada em um jornal local como “Falecimento por simples excesso de trabalho”. A jovem em questão, com vinte anos de idade, trabalhava em uma respeitável confecção de vestidos fino, e na última semana de junho de 1863 trabalhou sem parar durante vinte e sete horas e meia. É claro que a riqueza de detalhes na individuação da vítima não é linguagem comum nas ciências sociais. Mas para Veena Das, *identificar a vítima* em seu sofrimento social concreto, nomeá-la e **narrar sua dor** é gerar testemunho. Um testemunho que vem do cotidiano e que possui muito mais força de verdade do que o enunciado “trabalhadores morriam de estafa”.

É nessa experiência da dor, do sofrimento e da compassividade que as ciências sociais podem construir o *locus de verdade*, sem se tornar mais um dos discursos normalizadores. Da experiência de uma situação limite, surge a **produção** de um **saber**.

Ortega (2008:56) sintetiza os quatro principais pontos que, em sua análise, resume a **estratégia para esta mudança** metodológica nas ciências sociais: a descida ao cotidiano; a leitura dos fragmentos fora dos códigos mestres dos grandes relatos; apoiar-se da imaginação como uma forma de aprender e produzir um conhecimento comprometido com a solidariedade.

Antes de aprofundar a compreensão destes pontos estratégicos, é preciso lembrar, como afirma Romeiro (2010) que para Das a mudança metodológica surge não só de uma avaliação epistemológica, mas está diretamente associada a uma avaliação ética. Não pode ser apenas uma análise ética “externa”, do conteúdo pesquisado, na fase final dos trabalhos. Nem mesmo serve a este propósito a reflexão ética posterior, fazendo referência ao lugar do pesquisador, do sigilo e do cuidado com fontes de investigação. Ou ainda, não é uma reflexão sobre o tipo de entrevista adequado e sua forma de classificação, ou qualquer outra situação em que o aspecto ético localiza-se como exterioridade ao trabalho científico. Também não basta colocar a pesquisa a serviço de movimentos sociais ou da elaboração de políticas públicas transformadoras.

Em Veena Das, a metodologia das ciências sociais, para a pesquisa acadêmica das *situações* que degradaram a condição humana e levam um ser humano a existir na fronteira da morte e da violência, no sofrimento, supõe uma profunda **interrelação** entre opções éticas, políticas e epistêmicas frente a representação da dor.

Romeiro, estudando Veena Das, afirma que a episteme científica moderna fundamenta-se na racionalidade positiva, que desconsidera a emoção e a subjetividade no conhecimento. Este marco cognitivo empurra a violência e o sofrimento para os limites do “racional”. São ignorados pelas histórias oficiais e os escritos hegemônicos. Corpos fragmentados foram silenciados durante a implantação e vigor da racionalidade que reduz o horror sofrido, junto com as emoções, às categorias do enganoso, passional, animal ou irracional (2010:11).

Em um exemplo concreto, Romeiro afirma que os governos utilizam princípios análogos aos das ciências sociais positivas e seus princípios epistemológicos regem as comissões de verdade de muitos países, como a África do Sul e a Colômbia. Assim, a análise da experiência de violência e sofrimento das vítimas que surgem em relatórios oficiais e estatais, acabam por “normalizar” os fatos do acontecimento (evento crítico), tornando-os suscetíveis à comparação e catalogação, abstraindo dos fatos todo ódio, raiva, humilhação e revolta. Ao buscar um saber a partir de regras gerais e evidentes, buscando um conhecimento neutro, abre-se mão das emoções e de toda a dinâmica do sofrimento social (2010:08).

Também é característica da ciência moderna a limitação nas tipificações e classificações dos dramas humanos associados à violência e ao sofrimento. Desse modo, as vítimas destes contextos são colocadas à margem da razão moderna, como indizíveis ou inexplicáveis, sendo desconsiderado por estes motivos. No entanto, estes limites de classificação, para Das, deve levar-nos a construir outras formas de narrativas científicas (Romeiro, 2010:20).

Associar opção epistêmica com opção política significa levar aos limites da subalternidade as formas de construir o conhecimento. Diante da vítima, não se busca um saber enciclopédico. Para Veena Das, a descrição de contextos e dinâmicas saturadas pelo sofrimento social só tem importância se colabora com a vida das vítimas (Ortega, 2008:50). Neste sentido, as ciências sociais em sua existência realizam escolhas fundamentais: ignorar este contexto e proteger a “verdade” que conspira com a violência ou explorar a verdade que advém do testemunho da vítima. Esta opção é a que permite transformar as relações de opressão na sociedade.

Desse modo, Veena Das vislumbra não apenas a conceituação do sofrimento social e sua dinâmica, mas também busca práticas de **intervenção** e de transformação de realidades sociais. Lembrando a famosa tese de Marx sobre o conhecimento filosófico, o pesquisador social contribui como ativista (*advocate*, na expressão de Das)

atuando na solidariedade às pessoas vitimadas pelo sofrimento social (Carvalho, 2008). O papel do cientista social não se limita a compreender a realidade, mas estende-se em transformá-la.

Segundo Veena Das, mesmo que o cientista social não possa se apropriar da dor do outro, pode intervir na realidade (*advocate*) emprestando-se (corpo e escrita) numa linguagem de **alteridade**. Esta ação engajada permite que o testemunho da vítima amplie-se ao universo do **político**, desafiando as fraturas e feridas sociais.

Pensando nos estudos sobre a indiana Asha, que assume sua sujeiticidade no cotidiano da resistência sutil e insistente, Das é mais do que uma estudiosa realizando análises, ela empresta seu corpo e sua escrita para o testemunho de Asha. Revela o rosto de uma mulher singular, única, que questiona a violência e gesta outras formas de agir enquanto mulher. Sua metodologia está **comprometida**¹⁰ com Asha, concreta, encarnada, com rosto e nome.

Esta perspectiva do sofrimento social questiona a razão de ser do **conhecimento acadêmico** e indaga como o conhecimento da **dor do outro** modifica o *lugar institucional* do produtor do conhecimento?

Ortega (2008) destaca *três fatores* que dificultam a reflexão a partir da perspectiva da vítima subalternizada: a cumplicidade do saber com a violência social, a apropriação do sofrimento social pelas instituições e os limites da metodologia científica em vigor.

Mesmo reconhecendo a importância das ciências sociais, é necessário constatar que existe muita sincronia entre as violências sociais e epistêmicas, multiplicando-se as formas de coação e subordinação social e a produção do conhecimento válido. Já destacamos que uma de suas formas é *excluir do acadêmico* toda a sensibilidade que humaniza e questiona as relações de dominação.

O segundo fator que dificulta uma ciência social na perspectiva dos sofredores da sociedade é a apropriação da dor e do sofrimento que *substitui a autoridade da vítima* sobre sua subordinação. Esta relação, onde o saber científico substitui o testemunho da vítima acontece mesmo com pesquisadores engajados que não percebem como sua teoria de transformação silencia a pessoa vitimada. Para Veena Das, tanto o Estado, como diversas instituições e mesmo movimentos sociais transformam pela

¹⁰ Veena Das afirma que, em referência ao Holocausto, o próprio ato de narrar o sofrimento é uma maneira de comprometer as gerações futuras com a experiência da dor (Das, 2002).

apropriação a dor da vítima, criando seus textos sociais de dor coletiva (Das, 2002). Faz parte da opção ética não silenciar a vítima com o saber acadêmico.

A antropóloga destaca a apropriação do conhecimento da dor não constitui ninguém *porta-voz* ou representante de sua “reivindicação”. Não há justificativa para isto, seja no conhecimento acadêmico, seja na realização da justiça¹¹ ou na construção de uma sociedade futura melhor. Ao buscar compreender o sofrimento do outro deve-se evitar o *reforço* da situação de impossibilidade do relato. Este conhecimento não deve ser representativo, uma escolha selecionada entre os “mais” sofridos, preterindo os “menos” sofridos, ou então, buscando um que represente aqueles que se tornam “os demais”.

Este conhecimento deve ser um *convite* para compartilhar a experiência da dor, presente no sofrimento social. Romero (2010) aponta que, quando o intelectual torna-se uma “autoridade”, significa que a vítima “cedeu” a *sujeitidade* do seu sofrimento e da voz do seu corpo que experimentou a dor. Esta apropriação, tendência das ciências sociais, não conteria, questiona Romero, algo de **violência epistêmica** e de subalternização?

Para Veena Das, a maneira de **aproximar-se** não é apropriar-se na representação do outro, mas fazendo-se solidário, quando “yopuedo prestar mi cuerpo para registrar el dolor del otro. El texto antropológico puede servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor del otro se exprese en él” (2002).

O terceiro fator que limita as ciências sociais está nas dificuldades intelectuais para compreender a *natureza da violência e do sofrimento social*. Parte destas dificuldades intelectuais abrange o conjunto das questões pontuadas nesta breve secção referente à metodologia.

Outro aspecto que vale ressaltar está na dificuldade da linguagem em encontrar palavras para descrever o horror, dentro dos marcos válidos e aceitáveis de cognição. Se a linguagem apresenta dificuldades ou insuficiências para expressar a dor, como podemos *conhecer a dor do outro*? Para Das, a ausência de linguagem adequada para sua compreensão não significa a impossibilidade de seu conhecimento, mas uma des-

¹¹ No âmbito dos Poderes Judiciários, Veena Das trabalha com muitas hipóteses. Destaca como em Bhopal (Índia), as vítimas não puderam apresentar-se individualmente, mas foram obrigadas a instituir representantes (Das, 2002). Romeiro (2010) apresenta a situação da Colômbia, onde a mediação judiciária dos conflitos entre para-militares e a população civil é mediada por “casos exemplares”, como uma espécie de sofrimento que representaria os demais. Há muitas outras hipóteses, como no caso do Apartheid, na África do Sul (Das, 2002) ou nas lutas por direitos sociais, como expressado por Pereira (2011), onde os militantes desejam falar pelas vítimas.

atenção dos marcos acadêmicos para as relações entre subjetividade, violência e a memória do sofrimento.

Neste sentido, o conhecimento da dor passa pelo reconhecimento do outro. O apelo “tenho dor!” exige este reconhecimento. Quem é interpelado pode duvidar da dor experienciada, mas não deixa de compreender o apelo emitido. Isto é, a partir da relação da cada experiência pessoal, compreende-se o significado do apelativo “tenho dor!”.

O nível da dificuldade está no fato de que, se não conhecia a dor alheira, ao ser interpelado, modifica-se o nível de opção, e agora **devo reconhecer** a dor do outro ou **duvidar** desta experiência de sofrimento. Afinal, apenas posso crer quando o outro manifesta que experimenta a dor. Reconhecer o sofrimento do outro encontra-se no **âmbito do crer**.

Veena Das utiliza a teoria de Wittgenstein¹² para dialogar sobre esta possibilidade de re-conhecer a dor do outro, manifestada como interpelação, a partir de seu significado dentro de uma gramática cultural. A interpelação inicia um jogo de linguagem dentro de uma cultura onde “tenho dor!” é um pedido de reconhecimento que estabelece uma relação direta entre quem enuncia e quem o escuta, compreendida em seu sentido.

Na obra de Das, Wittgenstein colabora na superação do entendimento em que a experiência da dor seria unicamente interior, sendo da competência exclusiva da psicologia. A dor não se limita a uma intuição, mas, sem negar sua experiência interior, afirma-se no ato de rememorar e de testemunho. É compreensível no contexto da linguagem em que estamos inseridos. Para Carvalho (2008), Das resgata a importância do gesto e do movimento, do imaginário que **compõe a cena** na qual se apresenta a compreensão da linguagem. A linguagem da fala ou do corpo silencioso manifesta uma *gramática* daquilo que, mesmo sem sentido, insistimos em denominar como “humano” (Carvalho, 2008).

¹² Existe uma polêmica sobre o uso da teoria de Wittgenstein na obra de Veena Das, onde alguns consideram inadequada a fundamentação da metodologia de Das referenciada no filósofo. Jimeno defende, por exemplo, que Wittgenstein afirma a comunicabilidade da experiência em jogos de linguagem, apontando uma discordância na forma como Das propõe o uso do sofrimento absurdo que apenas interpela por reconhecimento no nível da solidariedade, com meu corpo, no encontro com o outro, pode habitar sua dor. Assim, Wittgenstein apresenta a linguagem como uma prática social compartilhada em redes de significados sociais e, em Das, iniciar-se-ia na subjetividade da vítima, numa dor indizível, expressa por um conjunto de signos que provocam a consciência do julgador (2008:173-174). Este registro não prejudica, em nossa análise, a maneira de um diálogo, como um intelectual se apropria e fecunda uma nova análise a partir de bases sólidas anteriores.

Referenciada no sofrimento social e na violência, Das busca a ação no **cotidiano** que transforma o **imaginário** (onde o conhecimento envenenado ainda está atuante). Os sujeitos concedem **sentido** ao sofrimento que o atormenta, através das narrativas e das ações. Esta ação, de insistência em **existir**, permite *novas mediações afetivas* que gestam significados na gramática estabelecida. De modo persistente, sem alarde, sem a veemência reivindicatória por direitos de dignidade, resiste bravamente. Esta resistência é uma **oposição** aos discursos hegemônicos, mas também às linguagens frágeis da ciência que silenciam a realidade de muitas pessoas.

Este é o caso das mulheres indianas que permitem a Veena Das reconhecer a vivacidade corporal das vítimas. Estas mulheres que silenciadas (bebendo o conhecimento venenoso), escutam os relatos nacionalistas que se apropriam da interpretação de seus corpos violentados. Para Myrian Jimeno, a verdade é “calada por ser corrosiva para a recomposição de uma nova vida social” (2008: 175).

Assim, esta metodologia se torna possível ao evidenciar a experiência concreta do sofrimento. O sofrer aparece concretizado na vida e no corpo das vítimas reais, aparecendo na história com força. Ao enunciar a experiência vivida de um sujeito concreto, não abstrato e pensante, o discurso acadêmico mostra visível os rostos sofredores, com nome e lugar na história, mesmo que no cotidiano. O **cotidiano** torna-se o lugar onde o ser humano apresenta-se em todas as suas dimensões. A vida cotidiana na comunidade supera a fragmentação de métodos da ciência social, onde Das apóia-se em “carne e discurso” (Carvalho, 2008).

Descer ao cotidiano, encarnar-se na experiência do vivido demonstra que o pesquisador deve envolver-se, **sendo interpelado** pelos seus interlocutores. Veena Das envolveu-se no drama das vidas de cada pessoa, estabelecendo vínculos que perduraram por longos tempos. Esta dificuldade de apreensão leva à valorização do “excepcional” na elaboração das narrativas históricas e das teorias sociais. Valorizar o cotidiano supera a idéia de precedência da linguagem, uma vez que a linguagem institui e é instituída neste dia-a-dia.

Segundo Ortega, o cotidiano se constitui unidade fundamental de análise social na teoria de Das, não como uma realidade simples e *a priori* (anterior a outros modos de organização), mas como espaço onde a vida acontece. O cotidiano expressa-se nas comunidades em que as pessoas estão inseridas, sendo o local onde sustenta-se os jogos de linguagem que constituem as formas de vida. Nas comunidades se definem os

enunciados plausíveis, onde as identidades apresentam-se como dinâmicas nas relações culturais (2008:24).

No cotidiano presenciamos as ambiguidades, as contradições e as assimetrias peculiares à vida humana, que na vivência nas comunidades constituem os signos válidos de pertença. Afinal, a comunidade também é o lugar da experiência do sofrimento social, muitas vezes na cumplicidade de seus membros. Na metodologia de Das, o humano acontece no dia-a-dia, não na abstração da História do genérico humano.

Para Pereira, a metodologia proposta por Das implica saber manejar o “trabalho do tempo”. É pelo tempo, o mesmo cuja gramática revela a resistência silenciosa das vítimas, que percebemos o que os subalternos têm a dizer e, ainda, percebemos os dizeres do silêncio. O **vínculo**, resultado da persistência e da intensidade das relações com os interlocutores, é que revela o que se tem a mostrar (2010: 365).

Ainda, somente com atenção ao que Veena Das chamou de “delicado trabalho de criação do sujeito”, podemos compreender as **práticas de conhecimento** de nossos interlocutores. Valorizar esta prática de saber não sugere a simplificação das teorias sociais ou sua suplantação como desnecessárias. Significa propor conexões entre os saberes nesta discussão teórica (ou no dizer de Boaventura, uma ecologia de saberes).

Esta relação entre saberes diversos, sempre na perspectiva da relação com o outro, busca demonstrar que o conhecimento que não é auto-referenciado pode captar a voz que enche de vida as palavras da teoria. Como vimos, conhecer esta experiência não é colocar-se no lugar do outro, mas estabelecer uma relação de solidariedade, colocando-se ao seu lado.

Esta conexão de saberes surge numa relação assimétrica. Dizer sua dor é polêmico e espera a credibilidade. A vítima não é um “dado genérico” e a **experiência da compaixão** indica a proximidade entre sujeitos. A escuta, incerta, interessada, pode levar à compaixão. A crença (aposta) de que o outro sente dor permite reconhecer a sua história e buscar a afirmação da necessidade de sua vida em condições possíveis.

Encontramos em Veena Das uma proposta radical de modificação metodológica nas ciências sociais, como forma de permitir captar **outro tipo** de conhecimento que permita superar a cumplicidade com a violência que gera sofrimento social e sofredores sociais, isto é, as vítimas. Este outro tipo de conhecimento, que vem do sofrer e do colocar-se junto em com-paixão, é mediado pela **dimensão religiosa** humana.

Das afirma (2002) que toda sociedade procura ocultar de si mesma o sofrimento que impõe aos indivíduos. São as instituições sociais que, ao mesmo tempo, criam o

sofrimento e buscam formas de justificá-lo a partir da moralidade. A **ocultação do sofrimento**, em geral, vem pelo silenciamento na busca de deslegitimar o sofredor e/ou conceder credibilidade moral ao ato de sofrer, impondo uma racionalidade do sofrimento que o justifica.

A elaboração de sentido para o sofrimento ocorre dentro de uma disputa de significados, onde quem sofre e quem tem contato com o sofrer devem compreendê-lo dentro de uma **explicação plausível**. Seja em linguagem propriamente religiosa ou em ideologias secularizadas, temos uma forma de teodiceia¹³, uma vez que a racionalidade leva a perceber a “coerência” entre o sofrimento e Deus (o divino ou a Justiça) como valor maior e transcendente.

Sejam explicações explicitamente religiosas ou suas versões secularizadas, as teodiceias negam a perspectiva da vítima, do subalterno. No caso da Partição, na disputa entre a Índia e o Paquistão, o assassinato ou suicídio de mulheres violadas foram justificados como um valoroso sacrifício. As sobreviventes, por outro lado, não encontram espaço na racionalidade social, sendo-lhes duplicada a violência. O Estado e as instituições sociais, ao invés de buscar meios para aliviar o sofrimento das pessoas, encontram maneiras de justificá-lo, introduzindo de forma secularizada a noção de sacrifício necessário, onde o sofrimento torna-se condição de produção de um futuro melhor para todos (2002).

Na **disputa do sentido** sobre o sofrimento na sociedade, muitas vezes ocorre uma inversão, onde a vítima passa a ser culpada, responsável por sua dor. O agressor nega a humanidade da vítima pela legitimidade da ordem social. A vítima sofredora e oprimida aparece como responsável pela situação em que se encontra, sua reclamação é apontada como mentira e farsa. Sofrer sua dor é sua responsabilidade (Ortega, 2008:38).

Neste sentido, des-conhecer a dor do outro oprimido é possibilidade plausível e racionalizada dentro de uma ordem social e religiosa de significados. As instituições sociais absolutizam suas estruturas e, com elas, os sentidos produzidos para a vida humana. No entanto, há experiências que rompem esta lógica.

Se Antígona representa um sujeito rebelde frente a lei que impõe o sofrimento, mediada por sua voz, seu ato de falar e agir, em Asha a construção do sujeito rebelde acontece no trabalho de reparação que se nega a inserir-se nas ideologias e teodicéias,

¹³ Veena Das defende que as formas clássicas de explicar o problema do sofrimento estão nas teodicéias, referindo-se ao termo proposto por Leibniz em 1710. No entanto, não importaria o nome, mas o conceito onde as sociedades humanas buscam valores sacralizados para explicar o sofrimento (2002).

sejam quais forem. Pela insistência em viver, testemunham (narrando ou explicitando) as incongruências desta legitimação. A dor explicitada em sua vida, em seu corpo, demonstra o caráter de fragilidade da ideologia metafísica que pretende explicar o sofrimento como necessário ou racional.

O *testemunho* da dor não redimida insere-se num tipo de insubordinação que afeta diretamente o interlocutor na negação da racionalidade da justificativa. Quando este testemunho torna-se um discurso político articulado, ganha contundência na negação da hegemonia cúmplice com o sofrimento. Por isto que a divinização da justificativa, pelas teodiceias, exerce papel importante nas formas de consciência da realidade. No entanto, as vítimas, de certa forma, se negam a legitimar a teodiceia de seu sofrimento.

Veena Das analisa que estas teorias propõem **esperança** de salvação nas mesmas instituições que permitiram ou efetivamente criaram estas formas de sofrimento, em um verdadeiro exercício de poder que sutilmente encerram as vítimas no imobilismo frente à injustiça (2002). Esta esperança, para a autora, é uma atitude de fé, mas uma fé alienada, pois a legitimação da ferida que faz sofrer tão intensamente seria mais um *ato de má-fé*.

Esta má-fé é a crença, a confiança nas instituições sociais fetichizadas, geradoras de teodiceias, que enraizaram em suas estruturas as formas de violência tão absurdas como as gestadas no holocausto. Para Das, a **modernidade ocidental** estrutura-se na *idolatria do real, na racionalidade burocrática e no fetichismo do Estado* (2002). Por isto, diante da morte estrutural que a violência da modernidade impõe, a linguagem religiosa do cotidiano resiste na busca pela **cura**, que permite reconstruir vidas que devem ser vividas na perspectiva do futuro (ainda que devam ser entendidas na perspectiva do passado).

Considerações e perspectivas.

Sem muitas pretensões, este texto cumpre a tarefa de tentar compreender a dinâmica do papel da religião como forma de conhecimento e ocultamento do sofrimento na teoria de Veena Das.

Das apresenta a necessidade de uma ciência humana como opção de pesquisa engajada e transformadora e na compreensão da religião como experiência significativa na vida das pessoas, que deve ser respeitada nas análises acadêmicas. Veena Das propõe

uma profunda modificação na compreensão do engajamento do pesquisador social. Nosso trabalho buscou compreender a ênfase deste compromisso como uma solidariedade na com-paixão.

Entre os temas que abrem outras possibilidades de pesquisa está a relação da estética neste conhecimento subalterno e, em especial, a relação entre conhecimento estético e conhecimento religioso, não abordado aqui. Ainda, valeria aprofundar o papel da teodiceias como pedagogias do corpo pelo sofrimento e sua função nas estruturas sociais, como propõe Veena Das.

De qualquer forma, penso que parte do debate da teoria pós-colonial pode ser compreendido a partir da teoria da antropóloga indiana, afinal, o cientista social, se desejar produzir ciência social com relevância para as vítimas, deverão dialogar com uma ecologia de saberes que inclui o conhecimento que vem da solidariedade, em nova proposta metodológica. O conhecimento perspectivado deve perceber a agência do sujeito da dor que reivindica, ao seu modo, sua dignidade.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, J. E. Coinde, *Violência e sofrimento social: a resistência feminina na obra de Veena Das, Saúde e Sociedade*, vol. 17, nº 03, São Paulo, Julho/Setembro 2008.
- DAS, V. “Sufrimientos, Teodiceas, Prácticas Disciplinarias y Apropiaciones”, UNESCO, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 154, Antropología- Temas y Perspectivas: II. Explorar nuevos horizontes, 2002.
- DAS, V. et al. (Org.). *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- JIMENO, M. Lenguagem, subjetividad y experiencias de violencia, *Antípoda* nº 5, julio-diciembre de 2007, páginas 169-190.
- ORTEGA, F. A. (ed.), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Pensar, 2008.
- PEREIRA, P. P. Gomes, Violência, gênero e cotidiano: o trabalho de Veena Das, *Cadernos Pagu*, nº 35, São Paulo, Julho-dezembro de 2010, páginas 357-369.
- PEREIRA, “*Antropologia e Direitos Humanos: entre o silêncio e a voz*” disponível na internet em <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a18-ppereira.pdf>, acesso: 25/06/2011.

ROMERO, J. P. Aranguren, 2010, “De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura”, *Papeles del CEIC*, vol. 2010/2, nº 63, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/63.pdf>.

O BEATO FRANCISCANO: MESSIANISMO NO SERTÃO ALAGOANO?

*Gilvan Gomes das Neves**

Resumo

Este trabalho é parte de uma pesquisa ainda em andamento, cujo objeto de estudo é um beato alagoano chamado Antônio Fernandes Amorim, o “Beato franciscano”. Seu aparecimento, em 1936, no sertão alagoano, se deu logo após a morte do Padre Cícero Romão Batista, no Ceará. Pretende-se abordar a sua peregrinação até ele se instalar em Serra Grande, município de Quebrangulo-AL, onde nasceu um povoamento à sua volta; a perseguição política e religiosa que sofreu; como ele se insere nos movimentos messiânico-religiosos do Nordeste brasileiro.

Palavras-chave: Religião; Igreja; Messianismo; Poder; Política.

Introdução

Faça uma história especial, não vá fazer profanação.
– Beato Franciscano
(DANTAS, 1954, p. 1)

A análise do messianismo, sobre o qual versa este artigo, pretende contribuir para o entendimento dos movimentos sociopolítico-religiosos no meio rural do Estado de Alagoas, através de um estudo de caso: o movimento em torno do ‘Beato franciscano’, em Serra Grande, município alagoano de Quebrangulo. Pretende-se interpretá-lo como mais um acontecimento dentro do amplo quadro messiânico típico do Nordeste.

Muitas pesquisas já foram implementadas em torno dessa temática, mas, especificamente acerca do Beato Franciscano nada de vulto foi ainda realizado em forma de contributo acadêmico. Certamente, esta pesquisa será de utilidade para os pesquisadores do campo religioso brasileiro, notadamente os que trabalham com os movimentos populares.

Os movimentos messiânicos estão inseridos dentro do catolicismo rústico, que é popular e leigo. Trazido pelos colonizadores portugueses, tem sua origem no “catolicismo das aldeias portuguesas... com seus santos padroeiros familiares festejados em datas especiais”(NEGRÃO, 1984, p. 13). Ele se distingue do catolicismo clerical (a

* Graduado em Filosofia e Teologia. Mestrando em Ciências da Religião, pela UNICAP.

serviço do Estado e sacramental), patriarcal (paternalista) e cidadão (composto por irmandades, confrarias e ordens terceiras).

Existem, no ideário do catolicismo rústico, três vias para se alcançar o céu: a fuga do mundo, através da adoção de uma vida ascética, praticando penitências e buscando vivenciar as virtudes da paciência e humildade – “o tempo da crise é o tempo dos profetas” (OTTEN, 1990, p. 126); a vida no mundo sob a proteção dos santos com uma religiosidade autônoma, uma vez que as missões criaram um impacto muito forte, embora difícil de ser vivido no dia-a-dia; e, finalmente, a espera do Messias e a instalação de um mundo novo, pelos movimentos messiânicos. Eles têm características diferentes: uns são mais messiânicos, outros mais escatológicos, outros apocalípticos.

Confirma-se a valorização do papel da religiosidade no fato de que o catolicismo rústico dá o ideário ao movimento messiânico. “Faz parte do ideário messiânico do povo pobre a verdade da fé cristã de que todos os homens são iguais. O povo tem um profundo sentimento de justiça e injustiça”. (OTTEN, 1990, p. 136). Em diversos movimentos messiânicos, esperava-se, como messias, o Rei Sebastião, mas, aconteceu que profetas, santos, beatos ou líderes religiosos passaram a ser tidos, eles próprios, como messias. Daí decorre a importância dos líderes religiosos dotados de capacidade para mobilizar e canalizar as forças inovadoras do grupo. Como pessoas carismáticas, eles reúnem seus rebanhos através das pregações que fazem e dos exemplos de vida que oferecem. Captando os anseios dos deserdados, transformam-se em porta-vozes das angústias do povo. Considerados como santos e milagreiros, exercem grande influência sobre o grupo.

Hoornaert (1991) estabelece algumas categorias para tipificar a figura dos beatos: a) o radicalismo itinerante; b) a continência sexual: o autor situa os beatos dentro de uma corrente que influenciou o Cristianismo, *oencratismo*, ou seja, uma heresia que se fez presente até o século IV, a qual se colocava contra qualquer manifestação erótica, inclusive o casamento; c) o zelo pela casa de Deus (o beato pede esmolas para a construção e manutenção das igrejas); d) a questão da violência: apesar de toda violência deflagrada e respondida por Antônio Conselheiro (Canudos), José Lourenço (Caldeirão), “normalmente os beatos optaram pela não violência” (HOORNAERT, 1991, p. 110); e) a formação da comunidade: “uma consequência sociológica do modo de vida dos beatos no mundo rural foi a formação de comunidades” (*Ibidem*, p. 110). O carisma do beato influenciava na organização da comunidade “por causa da abundância dos alimentos que conseguiam produzir em

pouco tempo” (*Ibidem*, p.110). O autor aponta o estudo de Max Weber que “chama a atenção para a importância das ‘comunidades fraternais’, nas quais reinaria a mística e a fraternidade.” (*Ibidem*, p. 111). A base da comunidade fraternal seria a solidariedade. “O elo que unia os camponeses não era, no fundo, outro do que o espírito de fraternidade e solidariedade, o entusiasmo de realizar algo em comum em benefício de todos...” (*Ibidem*, p. 111).

Alexandre Otten (1990), quando analisa o discurso religioso de Antônio Conselheiro, do movimento de Canudos, ocorrido no sertão da Bahia, dá uma chave de leitura para interpretação da mensagem messiânica dos beatos, líderes tidos pelos seus seguidores como messias:

A pregação dos prodígios de Deus, da sua condescendência amorosa para com os homens, um tema central da pregação do beato. Ele tem consciência de ser um profeta, de ser enviado de Deus. Em tempos difíceis, ele se sente chamado a confessar a sua fé, a publicar as maravilhas de Deus. Ele considera sua pregação não fundamentada em palavras de humana sabedoria, mas em espírito e virtude. Prega o amor e o temor ao Deus Altíssimo, tenta ascender em todos os corações as chamas do amor de Deus e prega o castigo divino aos impenitentes e hereges. (OTTEN, 1990, p. 329).

As constantes peregrinações de um lugar para o outro, a renúncia aos bens materiais e o rigorismo moral fazem deles símbolos de um poder que se coloca e, simultaneamente, os põe acima de todos os homens comuns. O ‘Beato franciscano’ encarnou esse ideário: como líder religioso se tornou símbolo de uma identidade social positiva por parte dos pobres que o seguiam, conferindo-lhes – aos seus – uma nova identidade. “Os deserdados se sentem filhos de Deus, como povo eleito, chamado para uma vida nova”. (OTTEN, 1990, p. 136)

Alba Zaluar tratando sobre o carisma de líderes, beatos e conselheiros, afirma que “esses santos eram em si mesmos símbolos da identidade social positiva dos pobres, dos despossuídos, dos subordinados, dos socialmente inferiores”. (1983, p. 105)

Depois de tentar deixar claro, no nível conceitual, como se podem interpretar as atribuições do ‘Beato franciscano’ pretende-se, em seguida, descrever a sua trajetória até ele se fixar em Serra Grande, hoje Vila São Francisco, no município de Quebrangulo – AL.

1 A figura do Beato Franciscano, raízes e prolongamentos

Antônio Fernandes Amorim, o ‘Beato franciscano’, apareceu em 1936, na Serra de Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha, no estado de Alagoas. Envergava um hábito negro, com um enorme rosário¹ pendurado no pescoço e, na mão direita, um crucifixo; anunciava, então, aos quatro cantos, que “era chegada a hora da penitência”. (DANTAS, 1954, p. 1)

A sua aparição nos sertões de Alagoas se deu logo após a morte do Padre Cícero Romão Batista e logo começaram a ser feitas comparações entre ele e o patriarca do Juazeiro: “Quando o ‘franciscano’ apareceu, pregando pelas estradas, o povo se convenceu de que ele era realmente o sucessor do Padre Cícero”. (DANTAS, 1954, p. 1)

Não se sabe ao certo onde e quando o ‘Beato franciscano’ nasceu. Segundo Rocha,

o menino Antônio fora talvez nascido em Paulo Jacinto, onde exercera o cargo de empregado de lojas de tecidos, daí seguiu para Batalha [...], porém antes de se estabelecer naquela localidade, andou em peregrinação com vários frades pregadores, de quem, além de receber os conhecimentos religiosos recebeu uma batina velha que começou a usar e passou a fazer sermões e caridade. (1996, p. 157).

Em 1938, uma grande multidão o seguia em Batalha, conforme noticia o repórter Audálio Dantas, do jornal *Folha da Tarde*, na edição de 08 de outubro de 1954: “No local onde foi erguida a cruz nasceu, como por encanto, uma Vila. Romeiros começavam a chegar de toda parte para ouvir os conselhos do ‘franciscano’ ”. (DANTAS, 1954, p. 1)

Naquele ano de 1938 o Brasil vivia o auge do Estado Novo, implantado após o golpe de 1937, quando o então Presidente Getúlio Vargas investiu-se de plenos poderes no governo através da outorga de uma Constituição que ele mesmo encomendara. Assim, os estados perderam sua autonomia frente ao Governo federal e os interventores estaduais passaram a ser designados pelo próprio Governo Federal.

Em Alagoas, o Dr. Osman Loureiro de Farias, jurista e jornalista, tinha sido eleito governador nas eleições de 1935. Porém, ele somente ficou à frente do governo estadual até 1937, quando foi nomeado interventor o Sr. José Maria Correia das Neves.

¹ A palavra rosário significa ‘coroa de rosas’ e corresponde a uma oração católica verbal, composta de quinze dezenas de ave-marias, cada dezena iniciada com um pai-nosso. No caso, a referência é ao artefato composto por contas, nas quais o fiel se baseia para a repetição, em número correto, das orações referidas.

A ditadura Vargas provocou muitas prisões de alagoanos que defendiam a democracia. O escritor Graciliano Ramos, por exemplo, já notável na época, foi preso no Rio de Janeiro, e tal episódio ensejou que escrevesse o seu clássico *Memórias do cárcere*.

Naquele clima de instabilidade política e social, os fazendeiros da região se sentiram prejudicados pela falta de mão-de-obra e ameaçados com o fanatismo daqueles homens. Começou aí a perseguição ao “franciscano”. Conseguiram o apoio da Igreja local, que apelou para o interventor estadual, o citado José Maria Correia das Neves. O pároco de Batalha enviou uma carta ao interventor, relatando a formação de um bando de cangaceiros, com cerca de trezentos homens, alegando que além de serem desordeiros, existia, da parte daquele grupo, a ameaça de uma revolta.

A multidão de sectários aumentava cada dia e temendo uma desordem ou revolta, o governo envia para a localidade o Cel. Lucena Maranhão, comandante da Polícia Militar, para ver de perto os acontecimentos. O enviado do governo observa a situação e diz não encontrar nada de irregular, a não ser fanatismo do povo, em torno daquele Messias. (ROCHA, 1996, p. 157).

Mas, apesar de tal constatação e como não podia deixar de acontecer, a perseguição teve continuidade:

O clero e a polícia intervieram, obrigando-o a deixar Batalha e em maio de 1938 recomeçar em Serra Grande, no município de Quebrangulo-AL. Ali, como acontecera em Batalha, um aldeamento surgiu da noite para o dia. Os romeiros aumentaram, pois vinham inclusive de outros estados. O discípulo do Padre Cícero (ele mesmo afirmava isso em sermões dirigidos aos seus seguidores) criou raízes no coração da gente simples do sertão. A construção de uma grande Igreja foi iniciada, a vila foi crescendo e com ela o prestígio do “franciscano”, que passou a ser um dos homens mais respeitados do Estado de Alagoas. (DANTAS, 1954, p. 5).

Apesar do prestígio de que desfrutava, levava uma vida simples e desapegada. Incentivava a realização de mutirões, tanto para a construção de casas, quanto no plantio dos roçados, sendo ele mesmo um trabalhador braçal. Como lembra Rocha, “era inofensivo, e seu maior amor e trabalho era com o orfanato que mantinha quase cinquenta crianças, que gostavam demais ‘daquele homem de batina preta’ ”. (1996, p. 158)

Em Serra Grande, como na Canudos de Antônio Conselheiro, vivia-se “uma vida pacata de trabalho e oração [...] Durante o dia aconteciam as diversas atividades [...] No final do dia, os rituais religiosos”. (CABRAL, 2001, p. 97). O líder religioso – o

Conselheiro –, “conseguia dar uma organização a todo aquele povo que afluía”. (OTTEN, 1990, p. 171)

De seus feitos, além do orfanato que socorria as crianças desamparadas daquela região, pode-se registrar um cruzeiro que colocou na Serra Grande e outro na Vila, em uma pedra existente no meio do Rio Paraíba. Porém, não conseguiu concluir aquele que seria o seu trabalho de maior vulto: uma Igreja de quatro frentes, cujo feito denotaria a sua inteligência nata, pois era um homem analfabeto. Tanto a planta da Igreja, como todos os seus trabalhos, tiveram a sua orientação de perto, como relatado na literatura de cordel: “Construiu um orfanato/ A custo de seus esforços/ Criando até esta data/ Duzentos e vinte órfãos/ Somente um triste e nefando/ O matou sem ter remorso”. (PEREIRA, 1954, p. 4)

Realizava grandes festas em honra a São Francisco. Aliás, as festas ainda hoje têm continuidade e, quando de sua realização, ocorre para a Vila São Francisco (ex-Serra Grande), uma considerável multidão de romeiros. Esta mesma festa já era tradicional em 1944, segundo nota de um jornal de Maceió (GAZETA DE ALAGOAS, 12 fev. 1954). A festa de 1944 foi realizada nos princípios de fevereiro, como era costume, e contou com um novenário², que foi assistido por devotos e fieis. Cerca de seis mil pessoas estavam presentes, e aparecia gente até dos sertões de Pernambuco para receber as bênçãos do meu “padrinho”, o Beato franciscano. Canta-nos ainda o cordelista: “Festejava São Francisco/ Com viva satisfação/ Tinha elevado fervor/ Por sua religião / Não tinha respeito humano/ Pra levar sua missão”. (PEREIRA, 1954, p. 6)

Naquele período, o principal acontecimento na política externa foi a participação do Brasil na Segunda Guerra Mundial, contra os países do Eixo, configurando uma grande contradição por parte do governo Vargas, que dependia economicamente dos EUA e implementava uma política semelhante à alemã. A derrota das nações nazifascistas foi a brecha que surgiu para o crescimento da oposição ao governo de Vargas. Assim, a batalha pela democratização do país ganhou força. O governo foi obrigado a indultar os presos políticos, além de realizar eleições gerais, em 1945, que foram vencidas pelo candidato apoiado pelo governo: o general Eurico Gaspar Dutra. Chegava ao fim a ditadura de Vargas, mas não era ainda o fim do próprio Getúlio que, em 1951, retornaria à presidência pelo voto popular. Em agosto de 1954, Vargas

² Novenário: livro de novenas. Festa religiosa em que são celebradas nove noites em devoção a um santo católico.

suicidou-se no Palácio do Catete com um tiro no peito. Talvez não suportando a pressão política vinda por parte da imprensa e dos militares. Somando a isso tudo, a situação econômica do país que gerava muito descontentamento entre a população. (KOSHIBA; PEREIRA, 1991, p. 335)

Em Alagoas, as lutas políticas estaduais ganharam força na década de 1950. Quando da tentativa de *impeachment* do governador Muniz Falcão, em 1957, ocorreu um tiroteio na Assembleia Legislativa, que causou a morte do deputado Humberto Mendes, sogro do governador. Em 13 de dezembro do mesmo ano, fora marcada nova votação do impedimento; entretanto, ocorreu outro confronto no qual houve mortos e feridos de parte a parte, o que ocasionou que a sessão fosse suspensa. A gravidade do fato, no entanto, foi levada ao Presidente Juscelino Kubitschek que decretou intervenção em Alagoas, em 15 de setembro de 1958. (SALDANHA, 2010, p. 62)

A impunidade institucionalizou-se em Alagoas. Por isso o Estado é sempre má notícia na imprensa nacional. Muitos crimes bárbaros, praticados ao longo dos últimos anos, ficaram impunes. Os jornais e outros veículos de comunicação denunciam, mas, depois, o surgimento de outro, faz com que o anterior seja esquecido. Apesar de ser um dos menores estados da federação é considerado um dos mais violentos. Segundo dados da Secretaria de Defesa Social (SDS) do estado, em Alagoas foram contabilizados 2.226 assassinatos em 2010, o que significa uma taxa de homicídios de 71,3 para cada 100 mil habitantes.

Alagoas nunca foi um Estado muito pacífico. Estava sempre ali na metade do ranking. Só que a partir de 2003, 2004 e 2005 o Estado deu início a uma espiral muito rápida e acentuada. Não existe uma única causa. Em geral isso tem a ver com o descontrole de Estado e de uma política pública efetiva de controle da violência. Por outro lado, a impunidade insurge pela falta de capacidade de reprimir o crime. (JACOBO, 2011).

As constantes intervenções do clero e da polícia geravam uma situação de insegurança. O próprio Beato confessou ao repórter da Folha da Tarde: “Minha vida está muito incerta, não sabe?” (DANTAS, 1954, p. 5). Naquele mesmo ano, como acontecera em eleições passadas, muita gente procurou Serra Grande para obter o seu apoio político nas eleições marcadas para 03 de outubro de 1954. O deputado Humberto Mendes, que disputava as eleições para prefeito de Palmeira dos Índios, cidade próxima a Serra Grande, foi um deles. Recebeu do “Beato franciscano” a promessa de apoio, que foi devidamente cumprida, uma vez que ele compareceu aos comícios do amigo

candidato. Tal fato enfureceu a oposição local pois ela se viu ameaçada de perder as eleições porque o ‘franciscano’ conseguia arrastar multidões, sendo seu apoio de capital importância para os coronéis da região.

Escreve Dantas:

O ‘Coronel’ Ari Maia, senhor de muitas terras, também bateu às portas do beato para solicitar apoio a candidatura de seu irmão, Reni, candidato a deputado pelo Estado de Alagoas. Acontece que ele apoiava um outro candidato, Humberto Mendes, e vinha aconselhando o povo a votar em seu nome. Ari Maia saiu de Serra Grande desiludido. Situação esta perdurando até 30 de julho de 1954. “A noite de sexta-feira passada, registrou-se, na Vila Franciscana, situada no município de Quebrangulo, um bárbaro crime, sendo vítima o Sr. Antônio Fernandes de Amorim, conhecido por todos como “Beato franciscano”. (1954, p.1).

Naquele cenário político, os mandatários locais – coronéis –, quando buscavam apoios por eles considerados necessários em períodos de eleições, as eventuais negativas têm ensejado a adoção, muitas vezes, de uma mesma “solução”: eliminar o opositor, o obstáculo, situação de certa forma ainda presente no interior do Nordeste brasileiro, especificamente em Alagoas; para constatá-lo, basta ler o noticiário político-criminal dos jornais locais.

Não espantou, portanto, a notícia:

Propala-se que o assassinio, praticado de uma maneira brutal e desumana, foi de origem política. [...] O franciscano encontrava-se retirando uma lâmpada elétrica de um poste, quando foi alvejado pelas balas assassinas. Preparava a Vila para a recepção de romeiros de vários pontos diferentes do estado que ali deveriam se encontrar para participar das comemorações do seu aniversário. (VALOIS, 1954, p. 4).

Arnon de Melo era o governador do Estado de Alagoas quando o “Beato franciscano”, que aglutinava devotos e atrapalhava os poderosos locais, ligados à UDN³, foi assassinado a mando deles. Deixando os culpados impunes, Arnon de Mello permitiu que o banditismo político campeasse.

No final do seu mandato, em 1956, Alagoas estava igual ao que era no início do seu governo: miserável, sem lei, parada no tempo. Mas o povo tinha mudado. O candidato de Arnon ao governo foi derrotado por Muniz Falcão, deputado populista apoiado por Silvestre Péricles. (CONTI, 1999, p. 23).

³ União Democrática Nacional. Fundado em 1945, o partido fazia oposição à figura e à política de Getúlio Vargas e assumia uma orientação conservadora.

Considerações finais

Conforme se pode constatar através de pesquisa bibliográfica sobre os movimentos messiânicos, e de acordo com Negrão (2001), não existe um padrão linear para se conceituar tais movimentos como tipos empíricos.

A princípio podemos dizer que um movimento messiânico aparece e se forma quando há interesses a serem defendidos ou promovidos. Um grupo de pessoas se aglutina, se reúne e se comunica, estabelecendo estratégias, metas ou objetivos a serem atingidos. Provocando, assim, o surgimento de uma liderança, um profeta político ou religioso, um líder carismático, que encarna a caminhada utópica. Pode ser, também, de caráter escatológico, utópico ou revolucionário. Instala-se uma axiologia própria, uma espécie de matriz, um conjunto de representações coletivas, de ideias, destinadas a sustentar simbolicamente a esperança.

No seu livro *Sociologia da Esperança*, Desroche (1991) diz que a mentalidade messiânica é “um conjunto de razões de viver ou de morrer num nível em que o entusiasmo tem suas razões que a razão desconhece”. (p. 112)

Isaura Queiroz (2003) diferencia o movimento messiânico de outros tipos de movimentos milenaristas: naqueles, existe uma liderança marcadamente carismática, o carisma do messias; e este só difere dos outros líderes religiosos porque, através desta qualidade extraordinária, seu portador arrasta adeptos e os submete a uma obediência quase cega, mediante uma força desconhecida e descomunal que lhe é emprestada pelos súditos, com a qual consegue fazer pessoas abandonarem tudo o que têm para segui-lo.

A citada autora analisou os movimentos messiânicos no Brasil, desde as tribos primitivas até os mais recentes; assim, denomina como movimentos messiânicos rústicos os que seriam “vinculados à vida rural do país [...] onde a sua importância é grande, pois, conhecidos desde o início do século passado, ainda hoje, continuam existindo.” Considera, ainda, como critério de classificação para os movimentos messiânicos rústicos o fato de eles terem uma origem que “é católica ou é protestante; que ora foram pacíficos, ora foram guerreiros; que acabaram sendo dissolvidos ou persistiram vitoriosos, eis a divisão que se poderia fazer à primeira vista...”. (QUEIROZ, 2003, p.305)

Ao analisar comparativamente os movimentos em torno dos beatos, nos casos de Canudos, de Juazeiro, do Contestado etc, chega-se à conclusão de que eles

têm características que os ligam a prática de um catolicismo popular por um lado e a conflitos com a hierarquia católica de outro. Eles ilustram bem os conflitos existentes entre religiões organizadas e os movimentos mais livres, rapidamente tachados pelos analistas como movimentos “rebeldes”, “heréticos”, “surto de fanatismo”, “subversivos” ou “revolucionários”. (CAMPOS, 2012, p. 23).

Portanto, pela pesquisa que está sendo realizada, ouvindo-se depoimentos e lendo notícias da época sobre o movimento em torno do “Beato franciscano”, pode-se chegar a uma primeira conclusão e afirmar que o referido movimento carrega em si características que permitem caracterizá-lo como messiânico, primeiro, pela caracterização do seu líder.

Todos têm como fulcro um indivíduo que acredita possuir atributos sobrenaturais e que vaticina catástrofes de que só se salvarão seus adeptos; estes buscam ou desencantar um Reino ou fundar uma Cidade Santa, pondo para isto em prática os comportamentos aconselhados pelo líder. (QUEIROZ, 2003, p. 305).

Ainda, Queiroz (2003) aponta como características gerais do movimento messiânico, a religiosidade que está impregnada nos campos messiânicos brasileiros. Algumas vezes esses “messias” se dizem reencarnações de figuras religiosas santificadas, sobretudo cristãs, como Jesus Cristo, Maria, Santo Antônio, Espírito Santo, Dom Sebastião etc. Na pesquisa feita, quando o “Beato franciscano” apareceu, em 1936, nos sertões alagoanos, foi apontado pelo povo como a reencarnação do padre Cícero Romão Batista.

Outra forte característica dos movimentos messiânicos é a preocupação que eles têm com a organização da vida religiosa e social da comunidade, presentes, no caso em estudo, através da construção da igreja, do orfanato e da organização de mutirões visando a construção de casas e roçados para a população que cresceu em torno do ‘Beato franciscano’, em Serra Grande, hoje, Vila São Francisco, em Quebrangulo – AL.

Aprofundamentos e considerações mais consistentes serão incorporados no decorrer da pesquisa e ao longo da reflexão teórica que a acompanha.

REFERÊNCIAS

- CABRAL, Newton D. A. O cimento religioso e a consolidação de Canudos. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*, v. 1. Recife: Editora da UFPE, 2001. p.78-106.
- CAMPOS, Leonildo S. Reações católicas e protestantes ao movimento sociorreligioso de inspiração messiânico-milenarista de Canudos. In: LEMOS, Fernanda (Org.). *Movimentos messiânico-milenaristas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.
- CONTI, Mário S. *Notícias do Planalto: a imprensa e Fernando Collor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DANTAS, Audálio. Morreu o ultimo santo do Nordeste. *Folha da Tarde*. São Paulo, 08 out. 1954.
- DESROCHE, H. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- GAZETA DE ALAGOAS, Maceió, 12 fev. 1944, p.6.
- HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo. Introdução - Nota do Organizador. In: CAMPINA, M. C. Lima. *Voz do Padre Cícero e outras memórias*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- JACOBO, Julio. *Alagoas registra em 2010 a maior taxa de homicídio do país*. Disponível em < <http://noticias.uol.com.br/cotidiano>>. Acesso em 19.05.2012.
- KOSHIBA, L.; PEREIRA, D. M. F. *História do Brasil*. São Paulo: Atual Editorial, 1991.
- NEGRÃO, L. N. Apresentação. In: CONSORTE, J. G.; NEGRÃO, L. N. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Edusp, 1984. p. 5-19.
- NEGRÃO, L. N. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando o futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2001, v. 16, n. 46, p. 122.
- OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- PEREIRA, Fernando. *História completa: a morte bárbara do Franciscano*. Maceió : sem editora (literatura de cordel), 1954.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2003.
- ROCHA, José Maria Tenório. *Quebrangulo, Quebrangulo: sempre serás*. Maceió: Gráfica Bom Conselho, 1996.

SALDANHA, J. A. O. Governadores alagoanos e os tempos de ontem. *Revista Crítica Histórica*. Maceió, v. 01, n. 01, p.56-72, jun 2010.

VALOIS, Francisco. Bárbaro crime no interior de Alagoas. *Diário de Pernambuco*, Recife, 7 ago. 1954.

PARA UM DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS E CRISTÃOS A PARTIR DOS ESCRITOS DE GRAMSCI SOBRE A RELIGIÃO

*Jose Antonio Correa Lages**

Resumo

Este trabalho trata do pensamento do pensador marxista italiano Antônio Gramsci sobre o fenômeno religioso. É uma produção intelectual que podemos situar no campo da sociologia da religião, mas totalmente inovadora se comparada às visões marxistas mais ortodoxas. Ele vê a religião como ideologia das classes subalternas situada historicamente, ou seja, ora assumindo até um papel revolucionário de transformação social, ora se restringindo a um papel conservador das estruturas sociais. A partir da crítica a Croce e a Weber, Gramsci elabora um conjunto conceitual que ele aplica de forma ímpar ao fenômeno religioso e que o coloca como um verdadeiro protagonista no diálogo político entre religiosos e não religiosos. Para ele a religião leva o homem a considerar a realidade em termos de um universo simbólico que orienta a experiência humana a partir de um sistema religioso em sua origem. A religião é, pois, uma concepção de mundo que se opõe a outras concepções de mundo, segundo relações de força que se exprimem politicamente no decorrer da história, mas nada nos permite pensá-la como uma alienação, na visão de Feuerbach, Hegel, Marx e tantos outros.

Palavras-chave: sociologia da religião; catolicismo; hegemonia; religião como ideologia; religião como alienação.

Introdução

Dentre todos os pensadores marxistas, com certeza aquele que mais se preocupou com a religião foi Gramsci. Não chegou a escrever nenhuma obra específica sobre o assunto, mas este tema perpassa toda a sua produção intelectual. Gramsci não estuda a religião enquanto concepção do mundo, mas como norma de conduta prática. Ele a vê como um aparelho ideológico do Estado, na mesma visão de Louis Althusser¹, portanto, como uma ideologia específica.

* Jose Antonio Lages, mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

¹ **Louis Althusser** foi um filósofo francês de origem argelina. Ele foi aluno e professor da École Normale Supérieure. Marxista, filiou-se ao Partido Comunista Francês em 1948. Sempre teve sua saúde mental e psicológica severamente abalada. Em 1980, num surto psicótico estrangulou a sua própria mulher, mas foi considerado inimputável e inocentado. Passou, então, a viver recluso no norte de Paris. Faleceu de ataque cardíaco em 22 de outubro de 1990, aos 72 anos.

Na obra *Gramsci e a Questão Religiosa*, HuguesPortelli² afirma que a verdadeira e única preocupação de Gramsci com a religião é o de pesquisar porque a *Weltanschauung*³ religiosa não conseguiu forjar uma norma de vida religiosa, e não se prolongou por uma *práxis*. Mesmo quando se aventura a dar uma definição de religião, Gramsci se mantém numa definição reducionista do ponto de vista de sua sociologia histórica ou das forças sociais em luta pela hegemonia no seio da sociedade de classes. Ele não se enveredou pelos caminhos de uma filosofia da religião, mas sua contribuição foi fundamental na área da sociologia da religião, o que é raro entre os teóricos marxistas.

Portanto, a definição clássica de religião não é analisada por Gramsci que se limita a uma apresentação bastante esquemática. Ele jamais se preocupou com o que é a religião em si para o crente. A noção gramsciana da religião permanece sempre muito ligada à de ideologia como conjunto de ideias e interesses social e historicamente construídos, mesmo se afastando da vertente clássica do marxismo sobre este conceito de ideologia, como veremos no decorrer deste trabalho.

O problema religioso foi um dos temas fundamentais das *Cartas do Cárcere*, sua monumental obra escrita nas prisões do regime fascista italiano. Mas é preciso contextualizar corretamente a religião com que ele teve contato. Tratava-se do

² **HuguesPortelli** nasceu em 22dezembro1947 em Constantine, na Argélia. É professor na Universidade Panthéon-Assas (Paris II) e políticofrancês com vários mandatos como deputado e senador. É especialista em Direito Constitucional e membro do Conselho Editorial de várias revistas na França. É um dos primeiros na França a discutir os textos de Antonio Gramsci. A ele Portelli dedica dois livros: *Gramsci e o bloco histórico* (1972) e *Gramsci e a questão religiosa* (1974). HuguesPortelli em 1980 publicou um livro com teses provocatórias, *O Socialismo Francês como ele é*, em que ele tenta mostrar a originalidade dessa política atual, mais próximo do radicalismo republicano do que as democracias sociais do norte da Europa. Portelli passou pela União da Democracia Francesa (UDF), partido de centro, fundado pelo ex-presidente Valéry Giscard e, posteriormente, se filiou à União por um Movimento Popular (UMP), partido de centro-direita, do ex-presidente Jacques Chirac e do atual presidente Nicolas Sarkozy. Ele participou como acadêmico da elaboração do Tratado de Maastricht.

³ **Weltanschauung** é uma expressão da língua alemã que se refere à orientação cognitiva fundamental de um indivíduo ou de toda uma sociedade. Essa orientação abrange tanto sua filosofia natural quanto os seus valores fundamentais, existenciais e normativos. E também seus postulados ou temas, emoções, e sua ética. Outro sentido do termo é o de uma imagem do mundo imposta a uma nação ou comunidade, isto é, uma ideologia. O termo é um calco linguístico da palavra de origem alemã que significa literalmente visão de mundo ou cosmovisão. Essa palavra alemã é adotada regularmente em diversas línguas para expressar esses significados. Suas origens etimológicas remetem ao século XVIII. Ela é um conceito fundamental na filosofia e epistemologiaalemã e se refere a uma percepção de mundo ampla. Ela pode se referir ainda ao quadro de ideias e crenças pelas quais um indivíduo interpreta o mundo e interage com ele.

catolicismo⁴ italiano, o mais conservador e tradicional, de base rural-camponesa. Tratava-se agora do catolicismo ultramontano, que já perdera o controle político da sociedade para o Estado liberal-burguês na Itália e com este precisava firmar tratados e concordatas para sobreviver enquanto instituição. Temos agora uma sociedade já secularizada, mas ainda sob grande influência cultural da Igreja Romana no início do século XX, principalmente entre as camadas populares, e naquele momento, já aliada do fascismo e dos latifundiários.

Gramsci não deixa de fazer referências ao protestantismo e à sua história, cita com desenvoltura a Reforma e os reformadores, não desconhece outras religiões como o judaísmo, o islamismo e até outras fora do âmbito abraâmico. Mas seu enfoque privilegiado é sempre a religião católica romana. Passam ao largo fenômenos mais contemporâneos nossos como o pentecostalismo e o neopentecostalismo, a teologia da libertação, a renovação carismática e outros. Mas de qualquer forma, a riqueza da sua argumentação nos permite hoje inúmeras inferências que podem nos auxiliar na compreensão desses novos fenômenos religiosos. Trata-se de um pensamento desconcertante para o início do século XX e com uma formidável atualidade para os nossos dias.

Gramsci focaliza o fenômeno religioso, mas enquadrando-o como uma expressão da cultura popular, ao lado do *folclore* e do *senso comum*. Estes, diferentemente da filosofia, não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência na consciência individual, não possuem homogeneidade exatamente porque estas concepções de mundo não são as das classes superiores, mas das classes subalternas.

Para Portelli,

De fato, Gramsci considera que a religião, por sua heterogeneidade ideológica e social, se assemelha ao senso comum e ao folclore; de um lado, a religião não é um conjunto ideológico homogêneo, mas subdividido concretamente em sub-religiões; de outro lado, a religião fornece ao senso comum e ao folclore uma grande parte de sua sedimentação ideológica. (PORTELLI, 2006: 25).

⁴ Por uma questão de rigor de análise histórica, empregamos neste trabalho a expressão cristianismo para nos referir à religião cristã até a Reforma Protestante no século XVI. A partir daí, para nos referir à religião cristã sob a direção do papa, falamos, então, de Igreja Católica ou Igreja Católica Romana ou simplesmente Igreja Romana. Observamos que Gramsci não segue este rigor, mas respeitamos o texto original de seus escritos neste sentido.

Para Gramsci, principalmente as religiões de tipo universalista, de vocação missionária, como a cristã, ao buscarem também abraçar todo o corpo social, articulam-se em diferentes subconjuntos culturais ligados aos diferentes grupos sociais. Assim, ele faz uma escolha consciente pela religiosidade popular. Não se aventura a ir além, já que, na sua perspectiva de um intelectual e militante socialista, preconizando uma revolução democrático-popular, só lhe interessava a religião do povo camponês da sua Itália rural. Nem se preocupa muito com a influência da Igreja Romana entre os operários das áreas industrializadas do Norte. Estes para Gramsci já eram considerados perdidos para a Igreja.

Assim como Max Weber, ele percebeu, portanto, a importância do conhecimento do fenômeno religioso para a compreensão da sociedade. Mas submete este objeto de estudo a todo um arcabouço teórico criado por ele mesmo e já bastante conhecido: sociedade civil, estado ampliado, hegemonia, filosofia da práxis, intelectuais orgânicos e tradicionais, etc.

Sintetizando, a religião aparece nos *Cadernos do Cárcere* como

um conjunto cultural particularmente complexo que levanta três tipos de problemas:

- aquele que toda ideologia levanta, ou seja, sua transformação de concepção de mundo em norma de conduta prática;
- aquele que a religião levanta como conjunto cultural que controla muitos grupos sociais: unidade intelectuais-massa, homogeneidade ideológica, etc.;
- enfim, aqueles próprios da religião, essencialmente teóricos. (PORTELLI, 2006, p. 26).

Estes problemas essencialmente teóricos da religião serão tomados por Gramsci em sua crítica dos fundamentos éticos da religião, mas também aqui numa perspectiva sociológica e ainda reducionista. Esses problemas teóricos, próprios da religião, não o levam a desenvolver nenhuma alvissareira fenomenologia da religião.

Gramsci se interessa pela religião, mas a partir do marxismo. Nunca podemos esquecer que suas bases teóricas fundamentais provêm do marxismo. Mas ele não é um marxista ortodoxo e por aí se explica a desenvoltura e até uma grande independência com que trata o tema religioso, relativizando inúmeras teorias que podemos considerar dogmáticas para toda uma esquerda mais tradicional. Aí está uma grande novidade de Gramsci, aí está o diferencial que torna a sua contribuição aberta e tão interessante para a contemporaneidade.

1 Entre Croce e Marx: genuinidade de um novo pensamento

Acabamos de dizer que Gramsci não é um marxista ortodoxo. Sua crítica às interpretações economicistas e mecanicistas do marxismo encontra sua fonte nas ideias de Benedetto Croce⁵. Sua doutrina da consciência como fonte de ação é inspirada justamente em Croce. Conforme Carpeaux⁶, “exigiu Gramsci um marxismo humanista, *base ética do seu novo Estado. Como discípulo ou ex-discípulo de Croce, Gramsci não podia imaginar a revolução política e social sem a consideração devida aos fatores culturais*” (CARPEAUX, 1997: 4). É justamente por aí que ele coloca a religião, contextualizada na cultura popular, em grande relevância no seu pensamento.

O tema do Estado é constante no diálogo entre Gramsci e Croce. Este distingue uma dimensão “meramente política e amoral” (ou seja, funcional) e uma dimensão ética. Nas palavras de Renato Ortiz⁷,

para Croce, essas duas dimensões coexistem no interior do Estado, unidade inseparável. Força e consenso, autoridade e liberdade (no seu jargão filosófico) são termos correlatos e não podem ser pensados de maneira dicotômica. O estado não se reduz, assim, à mera dominação (de uma classe por outra, diríamos nós), ele possui dentro dele um fundamento moral e nele se inscreve a ética, a ação política. (ORTIZ, 2006: 5)

⁵ **Benedetto Croce** foi escritor, filósofo e político italiano. Os seus livros giram em torno de um largo espectro temático, sobretudo estética e teoria/filosofia da história. É considerado uma das personalidades mais importantes do liberalismo no século XX. Exerceu grande influência sobre a intelligentsia italiana, inclusive sobre pensadores de outras origens não liberais como Gramsci.

⁶ **Otto Maria Carpeaux** é um intelectual de origem austríaca, doutorou-se em filosofia em 1925, além de ter estudado matemática (em Leipzig), sociologia (em Paris), literatura comparada (em Nápoles) e política (em Berlim). Dedicou-se intensamente à literatura e ao jornalismo político. Converteu-se à religião católica e acrescentou Maria ao seu nome. Tornou-se homem de confiança de dois primeiros-ministros em Viena, Engelbert Dollfuss e Kurt Schuschnigg, respectivamente os últimos primeiro-ministros antes da Áustria ser incorporada ao Reich alemão. Diante da escalada nazista, Carpeaux foge com a mulher, em fins de 1939, para o Brasil. O cosmopolita e erudito Carpeaux ruma para São Paulo e em um ano aprende e domina o português. Sua produção literária no Brasil foi imensa e de grande importância para a cultura nacional. Entre 1942 e 1944 Carpeaux foi diretor da Biblioteca da Faculdade Nacional de Filosofia. De 1944 a 1949 foi diretor da Biblioteca da Fundação Getúlio Vargas. Carpeaux foi forte opositor do Golpe Militar, em 1964, redigindo artigos que condenavam a repressão política do regime, participando de debates e eventos políticos. Em 3 de fevereiro de 1978 morreu no Rio de Janeiro.

⁷ **Renato Jose Pinto Ortiz** é sociólogo pela Université de Paris VIII (1972), mestre em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (1972) e doutor em Sociologia/Antropologia pela mesma universidade (1975). Atualmente é professor titular da Universidade Estadual de Campinas. Alguns livros publicados: "Cultura Brasileira e Identidade Nacional"; "A Moderna Tradição Brasileira"; "Mundialização e Cultura"; "O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo"; "Mundialização: saberes e crenças"; "A Diversidade dos Sotaques: o inglês e as ciências sociais".

Ou nas palavras do próprio Croce:

No ato político, na busca de se realizar um determinado fim, tudo é mediado pela política, e dela não está excluída a moralidade e a religiosidade, as idéias, os sentimentos, as instituições morais e religiosas... O homem moral somente realiza a sua moralidade agindo politicamente, aceitando a lógica da política. (CROCE, 1930: 227-228).

Por estas e por outras, muitos já chamaram Gramsci de revisionista, colocando-o ao lado de Trotsky, Luckács, Lefebvre, Ernst Bloch e tantos outros. Mas podemos encontrar nas manifestações de Gramsci tanto os apelos à ortodoxia quanto as atitudes heterodoxas. Como afirmou Carpeaux: “Seriam as “contradições” às quais Pasolini⁸, em *Le ceneridi Gramsci*, prestou homenagem de sua *luce poética*. Estou convencido que essas contradições se revelarão, futuramente, como elos de seu pensamento dialético” (CARPEAUX, 1997: 4). Sem dúvida, a dialética jamais se afastou de qualquer traço do pensamento de Gramsci.

Como bom ortodoxo, Gramsci exige unidade doutrinária do Partido Comunista Italiano o qual ele fundou e dirigiu. E toma como exemplo justamente a unidade doutrinária do catolicismo romano. Sempre admirou, de longe, a Igreja e a sua milenar experiência moral e intelectual. Nunca pertenceu a ela, sempre foi anticlerical, como todos na esquerda italiana, porém nunca foi anti-católico.

Um dos pontos de partida de seu pensamento é a sua interpretação muito original de Maquiavel. Os fascistas celebravam o *Duce* como a reencarnação do Príncipe, mas Gramsci, mesmo reconhecendo como Croce a importância *dos “grandes espíritos individuais na História”*, proclamava que o novo Príncipe não era uma pessoa real, tampouco uma reunião de indivíduos. O novo Príncipe era um *coletivo de idéias, propostas e ações*. “O novo Príncipe era o Partido que representa e organiza um conjunto de relações difusas que o antecedem e o legitimam”. (ORTIZ, 2006: 5)

É muito interessante e inovador o novo conceito de partido que Gramsci desenvolve a partir de Maquiavel. Para ele, partido dos tempos modernos é todo organismo coletivo que organiza suas idéias e propostas e traça uma estratégia de intervenção na sociedade, não somente os partidos políticos tradicionais que

8 **Pier Paolo Pasolini** graduou-se em Literatura pela Universidade de Bologna. Era homossexual assumido e vivia como um artista solitário, mas sempre envolvido em polêmicas. Antes de ficar conhecido como cineasta tinha sido professor, poeta e novelista. Na década de 1940 aderiu ao Partido Comunista Italiano. Da sua imensa obra cinematográfica, destaca-se *Il vangelosecondoMatteo*, a história de Jesus a partir de sua visão marxista, e que foi uma sincera homenagem à sua mãe, católica fervorosa.

conhecemos. De acordo com Ortiz, “o partido teria a capacidade de compreender e organizar coletivamente as vontades individuais. Sua organicidade estaria calcada em valores partilhados por todos e conseguiria, inclusive, orientar a conduta das pessoas.” (ORTIZ, 2006: 3) Então, para Gramsci, a Igreja também é um partido, os sindicatos são, os movimentos sociais, etc. Daí já se vê de imediato que a concepção política de Gramsci é pluripartidária e democrática.⁹

Carpeaux busca em citações pouco conhecidas de Lênin as referências básicas para afirmar que “Gramsci rejeitou ou parece rejeitar a ditadura do proletariado, admitindo apenas a hegemonia do proletariado numa fase de transição” (CARPEAUX, 1997: 5). Ele é considerado o pai do comunismo libertário, da democracia operária e dos conselhos de fábrica.

Ele formula seu pensamento a partir da *práxis* do movimento operário italiano, assim como o fez Marx alhures. Como jornalista em Turim, teve a experiência da reflexão e da formulação, exatamente como o fez Marx por onde andou. Seu referencial de vida foi a sua Itália, mas escreveu para o mundo, na síntese de Carpeaux:

Gramsci como mentor do ‘caminho italiano para o socialismo’ (e acrescentaríamos nós: e também, por extensão, da experiência histórica do euro-comunismo) parece confirmar aquilo que poderíamos chamar de ‘italianismo essencial de Gramsci’. Sua vida e seu pensamento só são compreensíveis como parte de determinada fase da evolução política, social e cultural da Itália, suas idéias continuam as idéias de Croce, embora invertendo-as, italianos são todos os seus pontos de referência, a começar com Maquiavel. O italianismo de Gramsci culmina em sua crítica aos intelectuais italianos, da intelligentsia italiana, pois são fenômenos, estes, diferentes em qualquer uma das nações modernas, dependentes da história, da evolução social, da evolução literária e até da formação da língua. Não seria possível aplicar à intelligentsia francesa ou russa ou espanhola as lições tiradas das experiências históricas, muito diferentes, da intelligentsia italiana. No entanto, justamente através do italianismo fundamental de Gramsci revela-se seu universalismo. (CARPEAUX, 1997: 5).

Segundo o próprio Gramsci, o caráter cosmopolita da intelectualidade italiana tem muito a ver com o universalismo cristão medieval (a que ele tanto se refere) e com o caráter supranacional do humanismo italiano (que ele tanto admira).¹⁰ Na sua obra *Os*

⁹ Gramsci concede privilégios ao Partido Comunista, sem dúvida, pois, como afirma Ortiz, “ele faz parte de uma geração que acreditava que a política, e mais propriamente o partido, tem uma função específica, qual seja, a de encantamento do mundo” (ORTIZ, 2006, p. 3). Ele é leninista, sem dúvida, porém, nunca estalinista.

¹⁰ Nada muito diferente do que foi a colonização da América Latina e por isso seu pensamento é tão essencial para compreender e poder transformar este continente: o catolicismo ritual da Contrarreforma e o humanismo formalista do norte da Europa.

intelectuais e a organização da cultura, na formulação de seu conceito de “*intelectual orgânico*”, Gramsci critica o afastamento dos intelectuais em relação ao povo, a desnacionalização da cultura italiana pelo processo de afrancesamento das suas elites no início do século XX, o analfabetismo que atingia ainda 80% da população trinta anos depois da unificação política. Propõe a formação de um novo tipo de intelectual, técnico e científico, mas engajado e dirigente da classe com que está comprometido politicamente. Aqui Gramsci revela novamente o humanismo de Croce no fundo de seu pensamento marxista. É bom lembrar aqui que Gramsci reconheceu Croce como a maior liderança intelectual liberal da Itália no seu tempo, na cultura e na política.

Alguém pode achar o pensamento de Gramsci contraditório. Na verdade, observamos é que existe um leque enorme de variações das interpretações de seu marxismo. E isso é extremamente positivo para a ação política dos grupos e movimentos. Essas variações partem da evolução dialética do seu pensamento, onde, segundo Carpeaux podemos identificar como já vimos várias camadas: o comunismo-libertário dos conselhos de fábrica (quase o anarquismo, acrescentaríamos!), a ortodoxia do comunismo de Partido a partir de Maquiavel e a política de aliança operário-camponesa bem típica da sua Itália (*A Questão Meridional*: as relações extremamente desiguais entre o Norte e o Sul). Nesta síntese, percebemos mais uma vez a validade universal de Gramsci. Sua Itália Meridional bem poderia ser equivalente ao Nordeste Brasileiro.

Renato Ortiz (2006) afirma com toda razão que o pensamento de Gramsci é datado. É fruto de seu tempo, no qual uma utopia de transformação radical sintetizava uma esperança coletiva Mas é preciso saber exatamente o que quer dizer isso. Datado não quer dizer ultrapassado e daí, anacrônico, como querem entender alguns meios acadêmicos. Deixemos por conta de Renato Ortiz:

A noção de datado possui outra configuração. Ela não se circunscreve ao espaço da superação, de algo envelhecido pelo tempo, cuja validade teria se esgotado. Simplesmente quer dizer que o pensamento se encontra vinculado a um determinado contexto. Nesse sentido todo pensamento sobre a sociedade é datado. Este é o dilema, e diria também o sabor, das ciências sociais – a impossibilidade de se construir categorias universais ... As obras dos nossos antepassados (que não são necessariamente antigas) são matérias de releituras e fecundam a imaginação sociológica do presente. Dedicar-se a elas não é perda de tempo ou anacronismo, mas um exercício de aprimoramento da reflexão. (ORTIZ, 2006: 4).

2 Uma crítica da religião em Gramsci

Da sua juventude até os *Cadernos do Cárcere*, toda a produção intelectual de Gramsci se baseia em duas críticas constantes: a do *materialismo positivista* e a do *idealismo especulativo*. É exatamente a partir disso que podemos compreender a crítica que ele desenvolve sobre a religião focalizando a oposição entre o *materialismo da religião popular* (materialismo não sob o ponto de vista marxista, mas aqui mais próximo da noção de prosperidade, bens materiais e espirituais, desenvolvida na atualidade por algumas igrejas neopentecostais) e a *especulação idealista dos teólogos*.

A origem desta dualidade para Gramsci provém do mito da Criação, tal como a interpretou o Cristianismo:

O público “crê” que o mundo exterior seja objetivamente real, mas precisamente neste ponto surge o problema: qual é a origem desta “crença” e que valor crítico ela tem “objetivamente”? De fato, esta crença é de origem religiosa, mesmo se quem a vivencia é religiosamente indiferente... o homem já encontrou o mundo pronto ... esta crença tornou-se um dado férreo do “senso comum”, vivendo com a mesma solidez, ainda quando o sentimento religioso está apagado e adormecido. (GRAMSCI, 1978: 165-166).

Trata-se de uma concepção metafísica do mundo real muito parecida com o materialismo vulgar divulgado pelos positivistas. Segundo Portelli (1984), Gramsci nos chama a atenção para o fato de que a própria Igreja Romana o reconheceu implicitamente quando se insurge contra o liberalismo idealista de Croce. Religião e materialismo positivista surpreendentemente se encontram na sua comum *apreensão estática do mundo real*.

Mas a concepção religiosa de que o homem é também *espírito* é vista por Gramsci como o contraponto puramente idealista daquela análise metafísico-materialista. Acreditamos que aqui se situa a mais radical impossibilidade de Gramsci se encaminhar para qualquer análise fenomenológica da religião. Deixemos por conta de HuguesPortelli:

Tal concepção repete, em nível idealista, o erro metafísico da apreensão do “mundo exterior”, assim sendo, as relações entre os indivíduos de um lado,

entre indivíduos e natureza de outro, são considerados como relações mecânicas e não como relações orgânicas e dialéticas. Religião, materialismo e idealismo são igualmente metafísicos, rejeitam a dialética e sua expressão concreta, a práxis¹¹. Ora, a história humana é a das relações ativas, orgânicas entre os homens e entre o homem e a natureza. (PORTELLI, 1984: 28).

Disso decorreu o fracasso prático da religião cristã, de construir verdadeiros cristãos, segundo Gramsci (1978). “O cristianismo foi uma tentativa frustrada de elaborar uma norma de vida. Se um cristão fosse empregar em cada ato de sua vida as normas cristãs – *pareceria um monstro*”, conclui Gramsci (GRAMSCI, 1978: 26)

Gramsci não afirma que o cristianismo não pôde forjar autênticos cristãos por falta de uma profunda humanidade; mas, com exceção do período heroico do cristianismo primitivo, os indivíduos e as massas que tentaram formar uma conduta prática à sua religião foram condenados e/ou recuperados pela Igreja. Esta não cessou de impedir a realização de uma verdadeira práxis cristã. Esta é a mais radical crítica de Gramsci ao cristianismo: “os cristãos autênticos não foram mais que homens autênticos, portanto “*monstros*” em relação à tradição cristã” (PORTELLI, 1984: 28). Mas notemos que também aqui, a crítica de Gramsci é em relação à Igreja cristã e de forma nenhuma à fé cristã. As portas continuam abertas para um diálogo.

Individualmente, a *práxis cristã* foi uma vã tentativa de realizar a *Weltanschauung* religiosa. Mas, como profundo estudioso das heresias e rupturas ideológicas, Gramsci coloca este problema de forma diferente quando trata das massas: os grandes movimentos religiosos populares se basearam na afirmação religiosa da unidade da natureza humana, na igualdade sobrenatural, portanto sobre a consequência política do dualismo religioso, sobre o seu caráter de *utopia política*.

Uma interessante e esclarecedora nota de pé de página de HuguesPortelli vale a pena ser destacada:

Esta apreciação positiva do cristianismo autêntico, aquele dos indivíduos, conforme a apologia de Francisco de Assis ou Charles Péguy¹², ou das massas (movimentos populares medievais) não significa, pois, como alguns

¹¹ Para Gramsci filosofia da práxis é a atividade teórico-política e histórico-social dos grupos “subalternos” que procuram desenvolver uma visão de totalidade do mundo e um programa preciso de ação dentro do contexto em que vivem, com os meios que têm à disposição, visando a construir um projeto hegemônico alternativo de sociedade. A filosofia da práxis é umas das categorias trabalhadas por Gramsci para a construção de uma nova mentalidade, de uma nova educação, de uma nova cultura e de um novo homem.

¹² **Charles Péguy** (Orleães, 1873 – 1914), foi um escritor francês. Foi o fundador de Cahiers de laQuinzaine em 1900. Faleceu na Batalha do Marne, na I Grande Guerra.

acreditaram uma hipotética religiosidade de Gramsci, mas a afirmação de um humanista marxista. (PORTELLI, 1984: 29).

Sabemos que Gramsci não foi um homem religioso na sua vida, mas também nunca foi seu propósito se enveredar por uma análise fenomenológica e não reducionista da religião. Este poderia ter sido o caminho para alcançarmos um *Gramsci religioso*. Não é estranho à História percursos assim. Como foi o caso de MerleauPonty¹³.

Então, podemos afirmar que em Gramsci esta é uma questão que permaneceu grande parte em aberto. Sua visão positiva e até revolucionária sobre o cristianismo de Atos nos leva a imaginar pontos de contato não apenas com os propósitos da Reforma Protestante do século XVI por ele sociologicamente investigados, mas também com as novas igrejas do século XX que buscam no cristianismo primitivo sua razão verdadeira de ser.

De qualquer forma, ao final, Gramsci aqui não é nada generoso com o cristianismo: “tanto em nível individual como coletivo, a práxis cristã fracassou sob a pressão dos intelectuais religiosos, para tornar-se apenas o ópio do povo” (PORTELLI, 1984: 30). Mesmo situado no campo de uma sociologia marxista, Gramsci é surpreendentemente inovador.

3 De Feuerbach¹⁴ a Gramsci, passando por Hegel e Marx : a questão da religião como *alienação*

Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*, escandalizou a sociedade de sua época ao escrever que a essência da religião é a essência da alma humana, e que a teologia pode ser reduzida a uma antropologia. Ele afirma que as representações atribuídas a um Ser acima do homem não eram mais do que representações humanas naturais, e que tudo que no imaginário pairava no Céu, poderia ser encontrado sem maiores dificuldades na Terra. Dessa forma, o homem transporia para o sobrenatural os seus nobres ideais de justiça, bondade e virtude que não conseguia realizar na sua vida

¹³ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) foi um grande filósofo existencialista francês que se converteu à fé cristã.

¹⁴ **Ludwig Feuerbach** foi um filósofo materialista que atraiu muita atenção de intelectuais de sua época. Ele publicou, em 1841, *Das Wesendes Christentums – A essência do cristianismo* que teve influência importante sobre Marx, Engels e os Jovens Hegelianos. Nela, Feuerbach criticou duramente Hegel, e afirmou que a religião consiste numa projeção dos desejos humanos e numa forma de alienação. É de Feuerbach a concepção de que em Hegel a lógica dialética está "de cabeça para baixo", porque apresenta o homem como um atributo do pensamento ao invés do pensamento como um atributo do homem. Sem dúvida, o contato de Marx com as idéias feuerbachianas foi determinante para a formulação de sua crítica radical da religião e das "concepções invertidas" de Hegel.

terrena. Deus não seria nada mais que uma criação humana. Feuerbach (1986) critica o sistema de Hegel como uma teologia especulativa e a Idéia absoluta baseada na revelação e encarnação cristãs, ultrapassando assim o racional e se tornando teologia.¹⁵ Coloca em seu lugar a noção de Ser genérico do homem. A teologia, para ele religião institucionalizada, é fonte de dogmas e abstrações metafísicas que perdem a ligação com o real e palpável. Cada religião pretende ser a detentora da verdade, e isso é motivo de fanatismo e intolerância com outras formas de pensamento.

Para Feuerbach (1986), uma essência finita não pode ter a mais remota idéia de uma essência infinita. Também Hegel afirma, em *Introdução à História da Filosofia*, que o homem não pode conceber o que é o Infinito porque só pode empregar para isso categorias finitas. A religião cristã pretende a essência do homem infinita, mas para Feuerbach (1986) o homem só pode ter consciência de tal essência se ela for razão, vontade e pensar. A consciência de si do homem vem pela consciência do objeto. Ele inicia assim sua busca de superação do subjetivo. O que nas antigas religiões era considerado objetivo, hoje é apenas reflexo de ideias que só podem ser sentidas por abstrações, pertencendo, portanto, ao interior do homem. Feuerbach (1986) afirma assim que a teologia se transformou em antropologia há muito tempo.

Sua crítica às religiões pretende ser universal, chegando à conclusão de que o mundo transcendente e a caracterização humana dos personagens divinos são comuns em todas as religiões. Porém, essa generalização é bastante complicada. Muitas culturas não podiam separar o sujeito do objeto, ou seja, o indivíduo nada mais era do que parte integrada do ambiente, e não podia ser entendido fora do seu quadro social. A religião em várias culturas não reconhece em sua idéia de divindade características humanas. Se o homem é apenas uma parte do todo, nesse caso Deus é identificado com a totalidade da Natureza.

Podemos encontrar essa visão no panteísmo e em religiões de outros povos primitivos. A natureza é entendida como um complexo sistema de ambientes que existe independente da percepção humana. A crítica de Feuerbach é válida, mas ela fez respeito mais à religião judaico-cristã. No Velho Testamento está escrito que Deus fez o

¹⁵A idéia de que a natureza dos deuses difere na mesma proporção da natureza da humanidade não é criada por Feuerbach. Ele realmente desenvolve algumas idéias dos pensadores pré-socráticos, como sua afirmação de que o “ser é, o não ser não é”, tomada emprestada de Parmênides e aplicada em um contexto mais profundo. Xenófanos, mestre de Parmênides, ficou conhecido por ser um dos primeiros filósofos a defender a unidade da divindade, a que poderíamos chamar de monoteísmo. Xenófanos também afirmava, como Feuerbach, que a natureza dos deuses variava com a natureza de quem os adorava. Por aí se vê que, mesmo antes do cristianismo, já havia uma crítica à antropomorfização dos deuses.

homem à sua imagem e semelhança, e no Novo Testamento é um homem que se faz Deus. Para Feuerbach (1986) isto é uma inversão da relação sujeito-predicado. O homem cria um sujeito infinito e atribui a ele a criação de si.

A teoria feuerbachiana causou profunda influência na filosofia do século XIX. Os primeiros a se entusiasmarem com ela foram os jovens hegelianos, dentre eles Marx, que trataremos adiante. Na esteira desta noção de humanismo materialista e ateu, quem mais alto bradou *morte de Deus* foi Nietzsche, inicialmente em *A Gaia Ciência*, e posteriormente em sua obra-prima, *Assim Falava Zaratustra*. Nietzsche (2003) faz uma crítica severa à moral cristã, que para ele é ascética e mortificadora da vida – a moral dos escravos. No lugar da metafísica, Nietzsche propõe um apego aos valores da Terra para aquele que cria seus próprios valores – “o *super-homem*” que, então, direcionaria sua vida e sua paixão.¹⁶ Como se vê, filósofos das mais diversas áreas se aproveitaram das brechas abertas pela crítica de Feuerbach à religião e à teologia.

Mas Feuerbach teve influência ativa nos hegelianos de esquerda. Engels escreveria, mais tarde, que todos os neo-hegelianos foram feuerbachianos. Dentre eles estava Marx, que de início adotou alguns conceitos e terminologia de Feuerbach. No primeiro manuscrito de 1844, Marx trata da questão da alienação. Tal expressão fazia parte das obras de Feuerbach, para quem (1986) a religião era uma alienação, pois, colocando sua essência e sua humanidade num Ser fora de si próprio, no mundo invertido da divindade, o homem vira um ser que não se pertence. Esse é o aspecto religioso da alienação que Feuerbach usa. O homem adora os ídolos que projeta. O próprio Marx afirma que, quanto mais se atribui a Deus, menos sobra para o homem.

O termo alienação foi usado também por Hegel, fazendo parte da dialética, pois o homem aparecia em cada etapa da dialética como distinto do que era antes. Althusser (1979) observa que Marx aplicou a teoria da alienação de Feuerbach à política e a economia. Para Althusser, Marx “esposou” a terminologia e a problemática de Feuerbach durante as suas obras de juventude. Por isso, o impacto das obras de 1845, no momento em que rompe com Feuerbach seria muito grande.

¹⁶ Vejamos como fica clara a relação entre o apego de Nietzsche à filosofia terrena e ao materialismo de Feuerbach que prega o mundo sensível: “Em outras eras, blasfemar contra Deus era o maior dos absurdos; porém Deus morreu, e morreram com ele tais blasfêmias. Agora, o que causa mais espanto é blasfemar da Terra, e ter em mira as entranhas do impenetrável e não a razão da Terra” (NIETZSCHE, 2003: 102). E vejamos o que Nietzsche fala em *O Crepúsculo dos Ídolos*: “O homem seria tão somente um equívoco de Deus? Ou então seria Deus apenas um equívoco do homem?” (NIETZSCHE, 2008: 156). Como se vê, o cerne do pensamento nietzscheano encontra procedência em Feuerbach.

Para Marx (1979), a alienação religiosa seria gerada pela alienação econômica.¹⁷ Tal estado é, para Marx, resultado da realização de o trabalho aparecer como a desrealização do trabalhador. O objeto produzido pelo trabalhador aparece como estranho e independente a ele (alienação). As mercadorias existem para suprir necessidades. O sistema capitalista transforma o trabalhador e o trabalho em mercadorias, ao privar o trabalhador dos objetos que produz.

A análise de Gramsci coloca o problema em bases distintas. Como veremos, ele faz sua crítica à religião a partir de sua crítica a Weber e, portanto, não a considera alienação, mas sim uma visão de mundo, uma forma de conhecimento, uma ideologia “positiva” contextualizada historicamente. Assim, ele consegue enxergá-la como força propulsora do movimento histórico, num ambiente de luta pela hegemonia dentro da sociedade de classes. Ela leva o homem a considerar a realidade em termos de um universo simbólico que orienta a experiência humana a partir de um sistema religioso em sua origem. Ela é, pois, uma concepção de mundo que se opõe a outras concepções de mundo, segundo relações de força que se exprimem politicamente no decorrer da história, mas nada nos permite pensá-la como uma essência alienada.

4 Pressupostos para uma sociologia da religião em Gramsci

Podemos buscar em Durkheim e Max Weber os pontos de partida se quisermos construir uma sociologia da religião em Gramsci. Durkheim a considera a partir da idéia de vínculo social. Ortiz (2006) afirma que a religião constitui uma comunidade moral em que seus membros participam de um mesmo ideal. Ela gera solidariedade aproximando os crentes, gerando o que um durkheimiano chamou de “*memória coletiva*”, que organiza as lembranças, ritualiza as crenças, solidifica num mesmo grupo as pessoas que dele tomam parte.

Esta memória coletiva, nos estudos durkheimianos, parte de uma preocupação inicial com a divisão do trabalho nas sociedades (pelo menos nas sociedades primitivas)

¹⁷Para Marx a crítica da religião é fundamental à crítica da exploração, pois crê que as concepções religiosas tendem a desresponsabilizar os homens pelas consequências de seus atos. Marx tornou-se reconhecido como crítico sagaz da religião devido à sentença que profere na sua obra de 1844, intitulada Crítica da filosofia do direito de Hegel: “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo”. Em verdade, Marx se ocupou muito pouco em criticar sistematicamente a crença religiosa. Nesse aspecto ele basicamente seguiu as opiniões de Ludwig Feuerbach, para quem a religião não expressa a vontade de nenhum Deus ou outro ser metafísico: é criada pelos homens como se fosse uma fábula.

para alcançar o universo da religião que passa a ser pensado como memória coletiva, privilegiando a visão antropológica. Esta mesma abordagem se estende também ao entendimento de outro fenômeno moderno, qual seja a nação, que seria um todo integrado no qual os indivíduos partilhariam uma mesma memória coletiva.

Conforme Ortiz (2006), já Max Weber toma outro caminho. A religião para ele se encarna numa instituição – a Igreja – verdadeira empresa que comercializa a salvação das almas. Sua compreensão depende do conhecimento dos meandros de sua doutrina, a organização de seus especialistas e o conflito entre as diferentes visões e interesses distintos no interior do quadro das diferentes crenças religiosas. Por isso, Weber, assim como Gramsci, dá tanta importância às heresias, às rupturas ideológicas e suas relações com o Estado. Durkheim busca o que une as religiões; Weber sublinha o que as separa.

Na interpretação de Ortiz (2006), Gramsci está interessado nas duas dimensões. Para ele, a religião é uma concepção de mundo que interpreta a realidade, permite aos crentes nela atuar segundo uma determinada ética, agregando-os no interior de uma mesma comunidade. Esta visão perpassa os *Cadernos do Cárcere* até ao ponto dele afirmar que o cristianismo é o “*intelectual orgânico*” da Idade Média. Sua doutrina é criada pelos teólogos que se contrapõem às heresias e à religiosidade ameaçadora das camadas populares. Assim como Weber, ele estuda em detalhes o papel desses intelectuais, a sua visão cosmopolita apoiada pelo papado frente à ameaça desagregadora do poder feudal, a sua intolerância diante da ameaça herética à unidade da Igreja.

Mas, como “*orgânico*”, o cristianismo funcionaria também como uma espécie de cimento cultural entre os diversos segmentos de uma sociedade marcada pela hierarquia. A religião assim junta o que se encontra separado, crivado por lutas de interesses e desavenças doutrinárias. Para Ortiz,

a religião é parte de um capítulo mais amplo, a ideologia. Gramsci a considera uma *weltanschauung* com um valor cognitivo, que interpreta o mundo ético, orienta a ação, mas também uma moral capaz de fundar um determinado tipo de solidariedade. (ORTIZ, 2006: 7).

Percebe-se claramente que o pensamento de Gramsci é marcado fortemente pelo historicismo. Assim, como concepção de mundo, a religião em Gramsci afasta-se da ideia de “*alienação*”, muito própria a um marxismo mais ortodoxo, como já vimos, ou de “*falsa consciência*” para ser apreendida como ideologia encarnada na história. Por

isso, para Gramsci, na Idade Média, contrariando a opinião de muitos outros, o cristianismo exerce um papel altamente positivo, é “*orgânico*”, tece um forte vínculo entre os diversos segmentos da sociedade feudal. Já no período de formação da moderna Itália, o catolicismo se torna “*tradicional*”, agora ele perde sua função de solidariedade e passa a lutar reativamente pela sua sobrevivência diante da ameaça das mudanças em curso.

A visão filosófica de Gramsci se afasta do idealismo alemão. Hegel criava os conceitos na sua forma e conteúdo; sua simples afirmação já era o início de uma história que ainda não tinha se realizado. Diferentemente dos jovens hegelianos alemães, Spaventa e De Sanctis, hegelianos italianos do final do século XIX, constroem sua obra no fragor da história já que estão inseridos na luta pela unificação política de sua Itália.

Gramsci vai beber na fonte destes seus contrerrâneos e por isso

ele dificilmente opera com a categoria de “alienação”, menos ainda com a idéia de essência das coisas sociais. A ideologia não pode ser pensada como falsa consciência, já que, sendo constitutiva do animal simbólico homem, é o substrato no qual se funda sua humanidade. (ORTIZ, 2006: 9).

Assim, Gramsci resgata o sentido positivo da categoria *ideologia*, se afastando aqui também do marxismo mais ortodoxo, que a vê como a ideologia como uma idéia, discurso ou ação que mascara um objeto, mostrando apenas sua aparência e escondendo suas demais qualidades. Para Gramsci, ideologia tem um significado positivo no nível do conhecimento, da prática cotidiana e da política. Assim, as ideologias não são apenas “elucubrações arbitrárias”, mas “na medida em que são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade psicológica; elas organizam as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc.” (GRAMSCI, 1981: 16).

Assim, Gramsci afirma que as ideologias são necessárias, ao contrário de arbitrárias e individuais, são coletivas e como tal podem “assumir na prática a granítica e fanática solidez das crenças populares que têm a mesma energia das formas materiais” (GRAMSCI, 1981: 114).¹⁸

¹⁸ Para ele o marxismo é expressão das contradições históricas, sua verdade é provisória, isto é, vincula-se a um determinado tempo. Não faz sentido contrapô-lo a outras filosofias ou ideologias em termos de verdadeiro ou falso, real ou alienado. Ele, como o mais lúcido dos marxistas, desconfia do fanatismo pela ciência e principalmente de qualquer ideologia que quer se passar por uma ciência. Esta não é apenas uma discussão de caráter filosófica, mas tem conseqüências também sociológicas. Certamente estamos pensando a sociedade como um conjunto de forças, submersas na história e marcada por diversos interesses, o que nos afasta de qualquer tipo de visão essencialista.

5 Cultura, Religião e o conceito de Hegemonia¹⁹ em Gramsci

Muitos gramscinianos entenderam no passado a noção de hegemonia tão somente ou quase somente vinculada à esfera política. Mas a abertura do pensamento de Gramsci nos sugere ainda outro caminho. A hegemonia não pode prescindir de determinadas concepções de mundo que o organizam cognitivamente, construindo referências simbólicas para a ação das pessoas e contrapondo-se a outras visões de mundo. Podemos concluir assim que a hegemonia não se restringe à esfera dos partidos ou do Estado, mas imerge também no mundo da cultura.

Em outras palavras, a questão do poder não se resume a um determinado domínio sobre a sociedade – a arte da política – como se a estrutura desta realmente nela tivesse o seu núcleo ou a sua origem. Por isso, Gramsci é eclético, ele se preocupa com diversos outros temas como a literatura, a educação, a religião. Mesmo quando falamos da política, tentando restringi-la ao máximo com as relações de poder na sociedade para compreendê-la com eficácia não conseguimos isolá-la de outros elementos que, na verdade, não lhe são exteriores. O homem não é um especialista, mas perpassa várias dimensões, é um encontro de vários caminhos.

Subjacente à ideia de hegemonia encontramos a presença da diversidade e da heterogeneidade da sociedade humana. Portanto, a ideia de hegemonia em Gramsci não significa apenas linhas de força e relações de poder. Mesmo quando tratamos hoje da cultura de massa supondo uma padronização cultural, não temos como desconsiderar certa homogeneização. Como afirma Ortiz (2006), na perspectiva do mercado, até os meios de comunicação de massa são “democratizadores” porque homogeneizam as desigualdades antes existente! Mas uma tendência dominante não extingue as diversas concepções de mundo que a ela se contrapõem. Como afirma Ortiz, “Gramsci permite ler as ideologias como matrizes de interpretação enraizadas em grupos sociais concretos e que sua diferenciação é uma expressão da própria organização social” (ORTIZ, 2006: 9).

¹⁹ **Hegemonia** em Gramsci é a prática política da classe dominante, no seio das sociedades capitalistas avançadas, visando suscitar o consentimento ativo dos dominados, através da elaboração de uma função ideológica particular que visa a constituição da ficção de um interesse geral. É o exercício não coercitivo do domínio e da dominação de classe, nomeadamente pela hegemonia ideológica. Porque a dominação de classe pode fazer adotar os seus valores e as suas convicções pela restante sociedade através de instâncias de socialização sem ter de recorrer à força ou à repressão.

Por isso existem filosofias, religiões, folclore. Até uma mesma concepção de mundo conhece distintas variações. Gramsci recorre muitas vezes ao exemplo do cristianismo primitivo/medieval e do catolicismo de seu tempo: dentro da mesma religião convivem os teólogos e os simples crentes. Cada um desses segmentos manifesta uma inflexão particular: nos teólogos, mais racional, nos crentes, mais emotiva.

Até o marxismo não foge desta realidade. Para Ortiz (2006), para o marxismo tornar-se hegemônico necessitaria transformar-se em senso comum, porém ao fazê-lo (como se isso fosse possível) permaneceria a clivagem entre o discurso dos especialistas e o do reto da população.

Não podemos desconsiderar a diversidade geográfica e regional, pois uma mesma concepção de mundo se realiza historicamente de maneira muito diversificada. Discutindo a relação entre a unidade religiosa e a multiplicidade de partidos, e vice-versa, Gramsci chega à conclusão de que o homem tende a uma única concepção de mundo, orgânica e sistemática, mas porque a diferenciação cultural é muito profunda, a sociedade assume a forma de uma estranha variação de correntes, apresentando um mosaico religioso ou um colorido político segundo a sua tradição histórica (GRAMSCI, 1981: 212). Portanto, a história e as divisões sociais moldam a idéia de homogeneização, mesmo nas sociedades integradas a partir de padrões específicos, religioso ou político.

Ortiz destaca ainda a noção de “intelectual” em Gramsci. Para este, o intelectual pode ser político ou religioso. É óbvio que Gramsci trabalha mais com o intelectual político, até porque para ele o partido é um intelectual orgânico na busca pela hegemonia da filosofia da práxis.

Mas como intelectual religioso, este é visto como especialista dos universos simbólicos, capaz dentro de uma determinada instituição, a Igreja, de formular uma interpretação coerente do mundo e de orientar a ação. Até Jacques Le Goff²⁰, escrevendo sobre os intelectuais da Idade Média, reconheceu o grande mérito de Gramsci pela sua acurada análise sobre eles. Esta análise nos ajuda a compreender o surgimento das universidades medievais, sob tutela inicial da Igreja. Para escapar do

²⁰ **Jacques Le Goff** (Toulon, *1924) é um dos mais conhecidos historiadores franceses da contemporaneidade, especialista em Idade Média. Autor de dezenas de livros e trabalhos; membro da Escola dos Annales, se especializou na antropologia histórica do ocidente medieval.

controle provinciano feudal, os intelectuais cristãos formularam uma ideologia cosmopolita ao falar em nome de um universal religioso.

Mesmo as publicações de sacristia, em nada acadêmicas ou científicas, na área dos bons costumes, por exemplo, feitas pela Igreja Romana, são lidas e levadas a sério por Gramsci. Encontramos suas anotações sobre elas nos *Cadernos do Cárcere*. Ele as interpreta sobre o ponto de vista filosófico e político. Percebemos com Gramsci, mais uma vez, como a Igreja é capaz de reiterar e difundir uma determinada compreensão do mundo. E aqui também podemos perceber a contemporaneidade do pensamento e do método de Gramsci: temos aí a vasta mídia popular, onde os problemas sociais são relatados e interpretados. É possível com isso analisar também o anti-academicismo de alguns grupos que reagem diante de posturas excludentes de interpretações científicas.

6 Uma concepção marxista inovadora sobre o fenômeno religioso – buscando uma síntese

Podemos admitir que Gramsci parte da crítica a Max Weber na formulação de sua concepção sobre o fenômeno religioso de um ponto de vista sociológico. Ele questiona se o capitalismo poderia ter sido um produto da evolução superestrutural da ética protestante. Na análise de HuguesPortelli,

o processo é mais complexo: saído da estrutura sócio-econômica, como, aliás, toda superestrutura ideológica, o calvinismo, tornando-se norma da conduta prática, reage por sua vez sobre a estrutura sendo a fonte de novas iniciativas. Voltando ao vocabulário gramsciano, a passagem do calvinismo ao espírito capitalista é a passagem da necessidade à liberdade. (PORTELLI, 1984: 94).

Na visão de Tarcísio Marcos Alves²¹, podemos dizer que, desta forma, Gramsci dialetiza o pensamento de Weber. O mérito de Weber não é superar o determinismo econômico marxista, mas é o de mostrar com o exemplo protestante, o mecanismo de passagem de uma concepção de mundo à ação prática. Não é apenas a infraestrutura que age sobre a superestrutura, mas o sentido contrário também ocorre e a sociedade é resultado desta ação de mão dupla.

Gramsci segue as ideias de Engels com relação ao desenvolvimento ideológico e político do cristianismo, mas acrescentando-lhe uma abordagem totalmente nova,

²¹ **Tarcísio Marcos Alves** é professor na Universidade Federal de Pernambuco, do departamento de História.

principalmente no aspecto cultural. Para Gramsci, como já vimos, o cristianismo é uma “*força revolucionária*”, acrescentaríamos, na sua origem. E aqui nos abre uma perspectiva de análise muito interessante: exatamente o apelo de boa parte das igrejas pentecostais e neopentecostais de retorno ao cristianismo de Atos.

Ainda para Gramsci, o cristianismo medieval exerceu uma força hegemônica progressiva na Europa feudal e somente após o Concílio de Trento (1545-1563), ao jesuitizar-se, fortaleceu-se o aparelho de poder eclesiástico em contraposição às heresias e ao caráter popular da religião. Gramsci aqui concorda com Marx: a religião *oficial* se transformou (acrescentaríamos: somente agora) em “*ópio do povo*”, originando a dicotomia entre os “*intelectuais*” (e acrescentaríamos: a hierarquia, a liderança) e as massas camponesas (STACCONE, 1991: 199).

Podemos perceber uma evolução sobre a concepção religiosa em Gramsci. Na juventude, ele a via como um fenômeno alienante, exatamente como os demais marxistas. A partir dos anos 20, passou a concebê-la como uma força ideológica com poder de mobilização sobre as massas oprimidas, em especial dos camponeses, para a luta prática, material. Mas deixemos o próprio Gramsci falar:

A religião é mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca metafísica que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma “*natureza*”, que existe o homem em geral, criado por Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, “*autoconsciência da humanidade*”; mas afirma também que nada disso pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em outro (utópico). Desta maneira, as idéias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentavam entre os homens; entre homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face deles. Ocorreu assim que toda a sublevação radical das multidões, de um modo ou de outro, sob formas e ideologias determinadas, foram colocadas estas reivindicações. (GRAMSCI apud PORTELLI, 1984: 29).

Mas dissemos que Gramsci é historicista e sempre formula seu pensamento a partir do contexto e da sua experiência vital. HuguesPortelli (1984) sintetiza bem todo o processo de alinhamento que a Igreja Católica constrói com o Estado Italiano desde a sua unificação.

Num primeiro momento, o papado promove o apoio dos católicos italianos à união das forças liberais e conservadoras para barrar o caminho dos partidos

extremistas. O Pacto Gentiloni²² marcou este compromisso da Igreja Romana. Mas a derrota da Tríplice Aliança pela Entente na 1ª Grande Guerra (1914-1918) fortaleceu na Itália as tendências liberais e a Igreja, fustigada pelas revoltas camponesas inspiradas pela Revolução Russa, abre caminho para o aparecimento de várias organizações de leigos católicos que vão desembocar na formação do Partido Popular Italiano (PPI).

Com efeito, o PPI agrupa o conjunto das camadas sociais controladas pela Igreja e principalmente na Itália do Noete: ele se apresenta assim essencialmente como um partido rural e não como um puro partido camponês: se a classe camponesa lhe fornece o conjunto de seu eleitorado, seus quadros políticos representam grupos sociais muito variados e até mesmo antagônicos. (PORTELLI, 1984: 115).

Depois de analisar as correntes internas do PPI, Portelli (1984) afirma que, depois da Marcha sobre Roma em 1922, o PPI vai se enfraquecendo até desaparecer em 1926. Para Gramsci, ele esgotara a sua função histórica. Já em 1925, fora expulsa do partido a extrema esquerda, ala liderada por Maglioli. Mas o fator preponderante para a derrocada foi o seu abandono pelo Vaticano e sua hierarquia que criam a Ação Católica²³ de aberto apoio do regime fascista. “Em contrapartida, o Estado fascista, com a salvação financeira do Vaticano, a reforma escolar de 1923 e os Acordos de Latrão (1929), deverá pagar convenientemente este apoio da Igreja” (PORTELLI, 1984: 119).

Foi a partir das reflexões sobre todos esses acontecimentos que Gramsci irá escrever na prisão suas opiniões e teorias sobre a influência ideológica que a Igreja exerce sobre a sociedade ocidental e, em especial, sobre a sociedade italiana. As suas reflexões partem da premissa de que as instituições religiosas representam forças vivas nas estruturas ideológicas da sociedade e não devem, por isso, serem analisadas de forma isolada. Não são estruturas autônomas e abstratas, mas inseridas na história real das sociedades. Por isso a religião faz parte integrante da ideologia de determinado bloco histórico. Assim, Gramsci estuda a religião sempre a relacionando à realidade material e à ideologia:

²² Em 1913, a aliança de Giolitti com os católicos caracteriza-se por uma grande operação eleitoral que foi chamada de “pacto Gentiloni” (do nome do conde Vincenzo Gentiloni, presidente da União Eleitoral Católica); segundo seus termos, os católicos apoiariam os candidatos em acordo público (ou secreto) com base no seu programa dos sete pontos do acordo mínimo.

²³ Para Gramsci, Ação Católica significa as diferentes formas de organização do movimento católico, quase se identificando com um grande partido clerical. Podemos tomar como data de seu início o ano de 1848, quando da consolidação política da burguesia e a perda da possibilidade de se voltar ao passado. A Ação Católica simboliza a nova forma política através da qual a Igreja Romana consegue se representar no interior de uma sociedade civil que se seculariza.

As forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais. (GRAMSCI, 1981: 63).

Para Alves (2009), podemos concluir então que a ideologia é também um produto dos conflitos sociais e das lutas de classe, além de não ser a mesma para todas as classes e grupos sociais. Percebe-se aqui uma clara divergência com o conceito clássico de Marx sobre ideologia. Gramsci acreditava que as classes subalternas não aceitam passivamente as ideias das classes dominantes.

A religião é assim uma ideologia, porém, mais uma vez divergindo de Marx, acha que não existe uma realidade única de religião. Nesta perspectiva ortodoxa, a religião seria um fenômeno a-histórico. Portanto, devemos analisar o fenômeno religioso no seu contexto histórico-social.

O Cristianismo, no decorrer da sua história, passou por um processo de contaminação doutrinária e consequente desagregação. O povo, a partir do século VII, deixou de entender o latim que permaneceu como língua oficial do ritual cristão e, sem controle da hierarquia, assumiu características distintas e afastou-se dos dogmas pregados pelos intelectuais cristãos. Assim, foram surgindo várias formas e seitas dentro do Cristianismo: “há um cristianismo dos camponeses e um dos pequeno-burgueses, um cristianismo das mulheres e um dos intelectuais, também este cariado e desconexo” (STACCONE, 1991: 193).

No decorrer da sua história, a Igreja Romana desenvolveu enorme esforço no sentido de evitar a formação de duas religiões: uma ortodoxa dos seus intelectuais e outra popular do povo humilde. E a força utilizada pelo bloco católico para manter a unidade ideológica foi justamente a política, a coerção, utilizada naqueles momentos de fragilidade do seu aparelho ideológico, como foi no momento da Reforma Protestante. A Contrarreforma e os Jesuítas foram a resposta da Igreja Romana.

Segundo Gramsci, a partir de então a Igreja perde a hegemonia sobre a sociedade civil na Europa: “A Igreja, com a Contrarreforma, desligou-se definitivamente das massas para servir aos poderosos” (STACCONE, 1991: 220). As heresias e outros movimentos populares de contestação marcam a ruptura entre a Igreja e o povo, em especial os camponeses. Discordando de Engels, Gramsci considera que o movimento da Reforma foi um movimento popular, já que ele estuda o fenômeno religioso como uma forma histórica de ideologia, inserida no contexto cultural das

sociedades. No caso da Reforma, foi um movimento iniciado por intelectuais como Lutero e Calvino, mas nitidamente uma revolução camponesa dirigida também por intelectuais como Thomaz Munzer.

Concluindo, a Igreja se torna afora um intelectual tradicional na sociedade contemporânea:

É o que acontece com o catolicismo: ele só se torna “ópio do povo” depois da contrarreforma e, sobretudo, a partir da Revolução Francesa, onde, como suporte ideológico de uma classe vencida – a aristocracia feudal –, tornou-se “inútil” e não exprime mais as necessidades das massas que controla. A partir daí, a ideologia religiosa se torna um freio à iniciativa das massas, à sua emancipação ideológica e política, mantendo-as na passividade. (PORTELLI, 1984: 31).

Conclusões

Podemos inserir as anotações dos *Cadernos do Cárcere* e mesmo outros escritos de Gramsci no âmbito de uma sociologia da religião? Acreditamos que sim. Fazer sociologia das religiões é ver e estudar as religiões (todas da mesma maneira) como fenômenos sociais. A partir de seu contexto histórico (expressando sua forte visão historicista), Gramsci elabora uma sociologia da religião bem a seu modo. Evidentemente que ele não elabora um estudo comparado das religiões. Limita-se, na maior parte das suas considerações sobre ao cristianismo e ao seu catolicismo contemporâneo da Itália.

Mas, sem dúvida, o sociólogo das religiões deve utilizar métodos científicos para discorrer sobre o fenômeno religioso como socialmente produzido, socialmente situado, limitado, orientado e estruturado e com uma influência sobre a sociedade em que se encontra e ao fazer isso deve despir-se de qualquer preconceito anti-religioso se quiser permanecer dentro de uma análise realmente científica. Mas deve também fazer-se capaz – ainda que apenas provisoriamente e por pura metodologia – de por humildemente de lado, em suspenso, suas próprias crenças e preferências religiosas. Gramsci não era religioso, mas também não se debruçou sobre a religião com qualquer preconceito ou com qualquer ideia pré-concebida sobre a religião. Aí está o diferencial de seu pensamento.

Ele não se propõe a compreender o fenômeno religioso e já deixa de saída isto muito claro. Ele pretende tão somente dar uma explicação sociológica ao fenômeno religioso na sua Itália. Trata-se, portanto, de uma produção intelectual sobre a religião

não fenomenológica que deixa as portas abertas para o diálogo com outras visões, inclusive com a fenomenologia da religião.

Se compararmos os escritos de Marx com o pensamento de Gramsci sobre a religião, observaremos diferenças consideráveis. Para o primeiro, a religião é essencialmente o “*ópio do povo*”, traduzindo com isso a categoria da “alienação”. Assim, na visão marxista, a religião é um elemento conservador da ordem social e o socialismo implicaria necessariamente no fim das religiões. Religião como alienação leva o *homo religiosus* a não se reconhecer a si mesmo como homem, mas coloca sua essência humana em uma força que lhe é exterior. Conclui-se imediatamente que a religião coloca o homem sob dominação e qualquer libertação do homem implicaria no fim da religião.

Mas a tradição marxista quando analisa o fenômeno religioso parece vacilar sempre com um elemento de ambiguidade. Já Engels observava a existência de movimentos religiosos revolucionários e chega a comparar o emergente movimento operário com o cristianismo primitivo. E é verdade que quando voltamos à história, a religião ora aparece como elemento de conservação da ordem, ora como elemento de subversão do *status quo*.

A análise de Gramsci coloca o problema em bases distintas. Para ele, religião não é alienação, mas uma forma de conhecimento. Ela leva o homem a considerar a realidade em termos de um universo simbólico que orienta a experiência humana a partir de um sistema religioso em sua origem. Ela é, pois, uma concepção de mundo, uma ideologia, que se opõe a outras concepções de mundo, segundo relações de força que se exprimem politicamente no decorrer da história, mas nada nos permite pensá-la como uma essência alienada ou alienante.

Enfim, Gramsci focaliza a religião dentro da sua categoria de hegemonia onde sua função conservadora ou transformadora só pode ser compreendida quando considerada junto às condições reais que a determinam historicamente.

A fórmula marxista da “*religião como ópio do povo*” só é válida para Gramsci após a contrarreforma, quando ela se transforma em intelectual tradicional e procura por todos os meios manter a sua hegemonia político-social. Esta religião *jesuitizada*, agora inaugurada, tem como contrapartida a Reforma Protestante que para Gramsci é um elemento de transformação e progresso no mundo ocidental.

Em relação ao fim das religiões, Gramsci tem uma posição *sui generis*. Para começar, Gramsci se opõe a toda corrente racionalista que se desenvolve sob diversas

matizes fora ou no interior do pensamento marxista. Daí que ele não aceita o socialismo como uma nova religião mundial nem coloca um caráter científico no marxismo. Neste aspecto, podemos observar a influência de Croce sobre o pensamento de Gramsci quando afirma que prever significa ver bem o presente e o passado em movimento e que seria um absurdo considerar o ato de prever como puramente objetivo. Quando você admite que “só quem deseja fortemente identifica os elementos necessários à realização de sua vontade” (ORTIZ, 1980: 189), conclui-se que todo programa, político ou não, contem uma dose de irracionalidade que joga raízes na vontade humana. Assim Gramsci se aproxima sobremaneira de Croce na relação entre fé e política, o que o faz distanciar do pensamento marxista que estuda os fenômenos sociais, em particular o religioso.

Se a religião não deve ser vista como alienação, o problema do fim das religiões torna-se então um falso problema. O que interessa agora é a relação entre as diferentes filosofias. E para Gramsci fica clara a superioridade das filosofias leigas sobre as religiosas. Neste contexto, nos *Cadernos do Cárcere* fica bastante claro que a *filosofia da práxis*, ou seja, o marxismo é superior ao cristianismo. Mas é preciso levar em conta que esta é apenas um simples julgamento de valor ao marxismo, no sentido que Gramsci analisa o conhecimento social ao mesmo tempo do ponto de vista teórico e político.

Para Gramsci, tratando-se agora de uma sociedade civil secularizada com a perda definitiva do Estado da sua dimensão religiosa, toda filosofia que procure transformar o mundo em sua totalidade deve necessariamente ser laica e exprimir-se através de movimentos explicitamente políticos e não religiosos.

Para Gramsci, fica clara a superioridade histórica da *filosofia da práxis* porque para ele encontra-se desfeito o poder de organicidade das religiões e mesmo porque a ideologia burguesa foi incapaz de organizar a sociedade como um todo. Sem excluir alianças políticas e lutas comuns com grupos religiosos, Gramsci ressalta a hegemonia da *filosofia da práxis* como nova alternativa de civilização e de uma nova cultura.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER. Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

ALVES, Tarcísio Marcos. *Antônio Gramsci, uma concepção marxista inovadora sobre o fenômeno religioso*. Internet, site: <http://www.moreira.pro.br/artigose06.htm>, 2009

CARPEAUX, Otto Maria. *A vida de Gramsci*. 1997. Internet, blog do Instituto Socialismo e Democracia “Jose Campos Barreto”: <http://blog.zequinhabarreto.org.br/2010/02>

CROCE, Benedetto. *Ética e Política*. Bari: Laterza, 1930.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Campinas: Editora Papyrus, 1986.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, 3ª ed.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, vol. I e II.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

HEGEL, Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Editora Rideel, 2005.

LAJOLO, Laurana. *Antônio Gramsci – uma vida*. São Paulo: Editora Brasiliense S/A, 1980.

MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARX, K. & ENGELS, F. *Sobre La religión* (com introdução de Hugo Assmann & Reyes Tem). Salamanca: Sigüeme, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Martim Claret, 2003.

ORTIZ, Renato. Notas sobre Gramsci e as Ciências Sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, nº 62. São Paulo: out/2006.

ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: Ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da Religião – o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991.

INDIVÍDUO DESVIANTE: UMA BREVE ANÁLISE SOCIO-RELIGIOSA

*José do Nascimento Lira Júnior**

Resumo

O objetivo do presente artigo é analisar a relação religião/desvio social. Antes disso é interessante analisar como a religião pensava o indivíduo desviante – em cada contexto histórico – antes do século XVIII, uma vez que a sociologia só conquista autonomia como ciência a partir do séc. XIX, quando também são cunhados termos como desvio social, indivíduo desviante, e outros relacionados. Obviamente, sempre se pensou o comportamento desviante, inclusive pela ótica não religiosa, mas não se pode negar a influência das religiões, principalmente das institucionalizadas, na maneira de se analisar essa relação (homens/sociedades) e de se definir o indivíduo desviante.

Palavras chave: Religião, Sociologia, Desvio Social

Introdução

O desvio, do ponto de vista da religião cristã, por exemplo, origina-se na temática bíblica da queda (Gênesis Cap. 3), quando Adão e Eva desobedecem à ordem divina ao comer o fruto da árvore proibida. A partir de então o desvio (ou pecado no ponto de vista da religião cristã) passa a fazer parte da humanidade. O primeiro homicídio relatado, de que se tem notícia na história foi cometido alguns anos depois da queda quando o primogênito de Adão e Eva espancou e matou o seu irmão Abel (Gênesis 4.8-16). O próprio Caim, segundo a narrativa bíblica, se autopune, se enxerga como desviante quando, ao receber a sentença divina, diz: “Eis que Hoje me lanças da face da terra, e da tua presença hei de esconder-me; serei fugitivo e errante pela terra...” (Gênesis 4.14). Com um sinal posto pelo próprio Deus (Gênesis 4.15) Caim passa a viver como estigmatizado: ele não seria morto, mas carregaria para sempre consigo a lembrança do seu crime. A exclusão social e até a aplicação da pena capital foram sendo adotadas pelas religiões à medida que estas últimas foram se desenvolvendo no decorrer da história.

1 Um breve olhar histórico

* Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie

O padre Bruno Trombeta, em seu livro *A Igreja, os Presos e a Sociedade*, diz que a preocupação com o indivíduo desviante – bem como com as penas aplicadas a ele – já fora observada pela igreja cristã, desde os primeiros séculos, no pensamento dos chamados Padres da Igreja que buscavam combater o desvio através da concretização dos direitos humanos. João Crisóstomo (347-407), por exemplo, protestava contra a desigualdade social, que é um dos fatores muitas vezes utilizados para se “justificar” a delinquência; protesta Crisóstomo: “Como a riqueza tem uma arrogância ridícula, como o luxo suscita o ladrão.” (1989, p. 17).

Padre Bruno cita, ainda, Santo Agostinho (354-430) que traz a sua contribuição a questão da igualdade natural dos homens:

A importância de Santo Agostinho está justamente na influência que teve na evolução do pensamento da humanidade. A sua afirmação da igualdade natural dos homens foi retomada por São Gregório Mágnico e por diversos escritores medievais, especialmente no século IX, que influenciaram a legislação carolíngia (Ibid., p. 17-18).

Essa afirmação agostiniana abre caminho para reflexão do tema pela ótica de apologistas como o citado papa Gregório Mágnico (540-604), Tomás de Aquino (1224–1274), entre outros (HALL, 2000, p.120).

A discussão vai se evoluindo até que o conceito de desvio humano nos países predominantemente cristãos, até o século XIX, precisava passar pelo crivo da religião antes de ser denominado como tal. O indivíduo desviante, portanto, era o sujeito que contrariava os princípios religiosos da época. Um exemplo disso, encontrado na história, está no século XV, quando, em meio à crise política e clima de guerra entre a Inglaterra e a França, autoridades Inglesas pressionam autoridades eclesiásticas cristãs a condenar a francesa Joana D’Arc à fogueira. D. Estevão Bettencourt, em seu artigo “Santa Joana D’Arc”, diz que o plano contra Joana D’Arc “...haveria de ser executado mediante pretextos religiosos que, para os homens da época, eram os mais persuasivos” (BETTENCOURT, 2008). Para aniquilar uma jovem de 19 anos, que era considerada como uma “pedra no sapato” do exército inglês, sem deixar transparecer um crime, foi necessário contar com o argumento de que, segundo os dogmas da igreja cristã, ela era uma herege, uma anormal, que precisava ser banida do convívio social com a pena capital.

Outro exemplo é demonstrado no clássico *A Letra Escarlate* (do séc. XIX – 1850), de Nathaniel Hawthorne, um romance histórico que acontece nos Estados Unidos do século XVII, portanto, que nos remonta ao pensamento e a cultura puritana da época. A obra fala da história de amor, vivida por um pastor puritano e sua paroquiana, que resulta numa gravidez fora do casamento. Sem ter achado o corpo do marido, que supostamente havia morrido num naufrágio, e sem saber quem era o pai da criança – pois a paroquiana não queria arriscar a vida e a carreira do homem que amava e que, por sua vez, era um líder religioso admirado pela comunidade – a sociedade puritana da Nova Inglaterra não vê outra alternativa a não ser julgar Hester Prynne em praça pública e condená-la a carregar a letra A, de cor avermelhada, estampada no peito, pelo o resto da sua vida, como a marca do seu crime: adultério. A partir de então ambos passam a experimentar o gosto amargo do estigma de pecadores – ela publicamente e ele no anonimato.

A autonomia da sociologia como ciência permitiu, dentre outras coisas, uma análise mais detalhada sobre o indivíduo desviante e o seu contexto. O crime por sua vez, passa a ser denominado como um fato social: “O crime é portanto necessário; ele está ligado às condições fundamentais de toda vida social e, por isso mesmo, é útil; pois as condições de que é solidário são elas mesmas indispensáveis à evolução normal da moral e do direito” (DURKHEIM, op.cit., p. 71). A sociologia, portanto, começa a se tornar um instrumento indispensável na reflexão do crime bem como do indivíduo que o pratica. A religião por sua vez parece reconhecer a importância dessa análise sociológica ao mesmo tempo em que parece não abrir mão do status de principal ferramenta na contribuição dessa reflexão:

Diante deste quadro, no qual a sociedade parece acreditar somente numa lei mecanicista sobre a possibilidade de recuperação do homem preso, a religião apresenta um caminho: é no homem preso, dentro dele, que nos encontramos e poderemos cultivar os valores reais que levam à mudança e transformação da pessoa humana [...] A Igreja é a consciência da verdade que leva a libertação (TROMBETA, op. cit., p. 51).

Seja pela ótica religiosa, seja pela sociológica, é interessante observar que quem determina o desvio, e, conseqüentemente, o indivíduo desviante, é a coletividade. Quem estigmatiza é a coletividade. Vemos esse exemplo claro no funcionamento de uma organização formal que, mesmo regida por normas previamente definidas, pode requerer dos atores atitudes informais – podendo vir a contrariar algumas regras que não

comprometam o objetivo coletivo – em determinado ponto da execução da tarefa. É o caso das forças armadas numa operação militar: por mais perfeito que seja o planejamento estratégico, podem ocorrer situações no campo de batalha que exijam da tropa atitudes informais que não seriam toleradas em uma situação de paz – como ficar dias com o uniforme fora do padrão devido o desconforto, a poeira, o sangue e o suor da batalha. Uma postura que seria fora de padrão (*anormal*) no quartel seria perfeitamente tolerável pela tropa (*normal*) no campo de batalha.

Nessa tentativa de proporcionar e estabelecer maneiras de se alcançar o bem comum, as sociedades passam a definir o que seria ou não um desvio de conduta. Isso pode soar meio funesto, mas o crime só é crime se a coletividade o enxergar como tal. O Código Penal Brasileiro, no Art. 1º, diz que “Não há crime sem lei anterior que o defina” (2007, p. 564)– e quem aprova as leis que definem o crime é a sociedade, que, num contexto democrático, é representada pelo poder legislativo. Há casos em que um grupo, formado por pessoas movidas por um sentimento de vingança, forma o seu próprio conceito de justiça para aplicar uma pena aleatória àquele (s) indivíduo (s) considerado (s) culpado (s) sem chance de defesa. É o caso de uma massa furiosa que deseja “fazer justiça com as próprias mãos”. Para aqueles que compõem essa massa o linchamento de um criminoso pode não ser um crime, mas um conceito de punição baseado num senso comum de justiça. O linchamento, na sua ilegalidade, é um claro exemplo de que o conceito de crime é formado a partir do senso coletivo. Será, então, tido por desviante, aos olhos da sociedade, qualquer indivíduo (ou minoria) que promova, direta ou indiretamente, o crime.

2 Um breve olhar Foucaultiano

Quando se fala de crime fala-se da violação da lei e do conceito de moral de uma determinada sociedade. Logo, o indivíduo desviante traz consigo o estigma de criminoso, por ser este, muitas vezes, um indivíduo anômalo. Não se trata de uma discussão que começou ontem. Michael Foucault, por exemplo, contribuiu de maneira significativa para uma melhor compreensão do assunto. Fazendo uma análise do domínio da anomalia no século XIX ele diz que o problema dela (da anomalia) está inserido dentro de um contexto humano composto por três elementos, a saber: o *monstro humano*, o *indivíduo a ser corrigido* e o *onanista*, os três são analisados como parte da genealogia da anomalia.

O *monstro humano* é o anormal observado por Foucault no contexto da lei, pois o mesmo constitui a violação das leis da sociedade e da natureza. Ele é quem contradiz a lei sendo a infração no seu ponto culminante. Enquanto o contexto de referência do *monstro humano* era mais amplo (a natureza e a sociedade) o contexto do *indivíduo a ser corrigido* é mais restrito à família podendo se estender à rua, ao bairro, à escola, à igreja, à polícia, etc. O *monstro humano* é raro enquanto o *indivíduo a ser corrigido* é mais frequente; é, paradoxalmente, normal na sua anormalidade. O *masturbador* por sua vez tem o seu contexto de referência ainda mais restrito: não está mais relacionado à sociedade, como no caso do *monstro humano*, nem à família, como é o caso do *indivíduo a ser corrigido*, mas ao quarto, à cama, ao corpo. Este último aparece como característica do indivíduo quase universal, pois que, paradoxalmente, é um segredo sabido (por ser uma prática universal), mas não revelado porquanto não se costuma assumi-lo verbalmente (FOUCAULT, 2001, p. 69-94).

Percebe-se, então, através da teratologia de Foucault, que existe no século XIX um discurso meio que progressivo da anomalia que é apresentado por tipos de anormais diferenciados: o *masturbador* é o anormal mais normal, o *indivíduo a ser corrigido* é anormal menos normal e o *monstro humano* é o indivíduo mais anormal. Nestes dois últimos tipos de indivíduos anormais é que a natureza criminológica parece estar mais latente.

3 Um breve olhar Goffmiano

É interessante notar como o estudo do desvio tem essa característica de um processo que está diretamente ligado a outras áreas de análise, como a patológica, a criminológica e a jurídica, sem perder a sua peculiaridade sociológica. Erving Goffman, em sua obra *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, também analisa o desvio nesta relação, porém enxergando o desviante como alguém que é vítima da não aceitação de um grupo social que não consegue conviver com o diferente por isso o torna um sujeito estigmatizado. Ele inicia a sua análise falando sobre a origem do termo *estigma*:

Os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo *stigma* para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e visavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos [...] atualmente, o termo é amplamente usado de maneira um tanto semelhante ao sentido literal original, porém é mais aplicado à própria desgraça do que à sua evidência corporal (1988, p.11).

Goffman desenvolve a sua análise não apenas do ponto de vista etimológico, mas, também, do ponto de vista do próprio estigmatizado que, pela sua maneira de atuar quando em contato com o outro, pode estar incluso na condição de *desacreditado*, quando assume “que a sua característica distintiva já é conhecida”, ou a de *desacreditável*, quando assume que a sua característica distintiva “não é nem conhecida pelos presentes e nem imediatamente perceptível por eles” (Ibid., p.14). Para ser mais claro quanto a essas características distintivas do estigmatizado ele menciona três tipos de estigmas, a saber:

Em primeiro lugar, há as abominações do corpo – as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família (GOFFMAN, op. cit., p.14).

Tais indivíduos enfrentam uma constante batalha na tentativa de fortalecer, ou até mesmo construir sua *identidade social*. Nesta batalha o estigmatizado emprega uma série de estratégias e esforços para lidar com a rejeição do outro. No caso dos estigmatizados pelas *abominações do corpo*, por exemplo:

Os indivíduos fisicamente incapacitados, ao precisarem receber demonstrações de simpatia e curiosidade por parte de estranhos, podem, algumas vezes, proteger a sua privacidade empregando outros recursos que não o tato. Assim, uma menina que só tinha uma perna, vítima de frequentes interrogatórios de como havia perdido a perna, desenvolveu um jogo [...] no qual a brincadeira era responder a um interrogatório com uma explicação dramaticamente grotesca. Uma outra moça na mesma situação, conta uma estratégia semelhante: “As perguntas relativas a como havia perdido minha perna costumavam me aborrecer, então inventei uma resposta-padrão que impedia que as pessoas continuassem a perguntar: pedi dinheiro a uma companhia de empréstimos e eles ficaram com minha perna como garantia”. Respostas breves que põem fim a um encontro indesejado também são citadas: “Minha pobre menina! Vejo que perdeu a sua perna!”. E esta é a oportunidade para o *touché*: “Que falta de cuidado a minha!” (Ibid., p. 147).

Nos dois últimos capítulos Goffman faz uma análise dos *Desvios e Comportamentos Desviantes*. Percebe-se que ele prefere referir-se ao estigmatizado como *desviante normal* ao invés de simples e genericamente *desviante*, porquanto faz parte da mesma realidade social que os *normais*:

A idéia de estigmatização aproxima-se da noção de “desvio social”. A classificação de grupos desviantes pode também ser considerada como expressão particular de um processo de estigmatização: ter-se-ia, de um lado, grupos rotulados – ou estigmatizados – como “desviantes” e, de outro, grupos admitidos como “normais”. O conceito de desvio social, da mesma forma que o de estigma, implica necessariamente um quadro relacional, uma vez que qualquer daquelas categorias não pode ser pensada isoladamente, mas apenas dentro de um sistema de oposições sociais: neste caso, “desviantes” e “normais” emergem como tipos que se afirmam contrastivamente, constituindo assim, essencialmente, uma manifestação de categorização social (VELHO, 1974, p. 30).

Trata-se, portanto, de um raciocínio que se assemelha ao de Durkheim, já citado, no sentido de que o desvio é normal porque é geral. No raciocínio goffmiano:

A manipulação do estigma é uma característica geral da sociedade, um processo que ocorre sempre que há normas de identidade [...] Pode-se, portanto, suspeitar de que o papel dos normais e o papel dos estigmatizados são parte do mesmo complexo, recortes do mesmo tecido-padrão [...] Pode-se considerar estabelecido, em primeiro lugar, que as pessoas que têm estigmas diferentes estão numa situação apreciavelmente bastante semelhante e respondem a ela de uma forma também bastante semelhante [...] E, em segundo lugar, pode-se dar por estabelecido que o estigmatizado e o normal têm a mesma caracterização mental e que esta é, necessariamente, a caracterização-padrão de nossa sociedade [...] Se, então, a pessoa estigmatizada deve ser chamada de desviante, seria melhor que ela fosse denominada desviante normal, pelo menos até o ponto em que a sua situação é analisada dentro do quadro de referência aqui apresentado (GOFFMAN, op.cit., p. 141-142).

Goffman, portanto, lida com a complexidade do assunto sugerindo vários tipos de desviantes, entre eles os que compõem o grupo que ele chama de *desviante social* e que deveriam constituir o cerne da investigação do chamado *comportamento desviante*. Fazem parte desse grupo as prostitutas, os viciados em drogas, os delinquentes, os criminosos, etc.: “São essas as pessoas consideradas engajadas numa espécie de negação coletiva da ordem social [...] elas representam defeitos nos esquemas motivacionais da sociedade” (Ibid., p.154-155). Em seu artigo *Os Estigmas: a deterioração da identidade social*, Zélia Maria de Melo, professora da Universidade

Católica de Pernambuco, fala da importância das instituições na contribuição das transformações sociais que envolvem diretamente o estigmatizado:

A sociedade limita e delimita a capacidade de ação de um sujeito estigmatizado, marca-o como desacreditado e determina os efeitos maléficos que pode representar. Quanto mais visível for a marca, menos possibilidade tem o sujeito de reverter, nas suas inter-relações, a imagem formada anteriormente pelo padrão social [...] Quando os lugares e os papéis não são definidos nas relações sociais, as histórias se mesclam e as funções são invertidas. Instaura-se a violência que, vivida na sua história particular, perpassa as fronteiras e vai perpetuar-se na história do sujeito, constituindo uma herança maldita de componentes destrutivos. A ausência de vínculos inscreve a desordem, a ausência da autonomia e da referência do ser individual no contexto do grupo social. A história pessoal pode ser uma mera repetição da relação com o grupo. Buscam-se componentes marcados pela impossibilidade de estabelecer vínculos com o grupo de referência; instaura-se o registro da violência nas relações, estrutura-se o ciclo da repetição dos componentes destrutivos, que atravessa os espaços, as fronteiras do individual para o coletivo e, em decorrência, contribui para os desvios dos sujeitos envolvidos na trama. Cabe às instituições abrir espaço para a reflexão, propor novas direções e contribuir para as transformações sociais (p.3-4).

Conclusão

Diante desta e de outras análises do desvio ficam, então, evidentes: 1) A complexidade do tema (é claramente perceptível que o indivíduo desviante é muito mais complexo do que uma simples definição de termos poderia tentar explicar); 2) O esforço da ciência (um esforço que consiste não apenas em definir termos, estudar e reconhecer a anormalidade como um fenômeno sociológico, mas, também, de tentar entender cada vez melhor a atuação do indivíduo desviante no seu contexto social e na sua relação com o outro) 3) O esforço da religião (que, por sua vez, consiste não apenas num interesse proselitista, mas em auxiliar esse indivíduo desviante, visando ao seu bem e ao bem da sociedade no qual ele está inserido). Trata-se de uma análise sem conclusão prevista.

REFERÊNCIAS

A Bíblia. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri –SP: Sociedade Bíblica do Brasil,1999.

BETTENCOURT, Estevão. Editora Cléofas internet site, Disponível em:<http://www.cleofas.com.br/ver_conteudo.aspx?m=doc&cat=88&scat=122&id=2156> Acesso em: 07 de Jun. 2012.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HALL, Christopher A. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*. Viçosa: Ultimato, 2000.

HAWTHORNE, Nathaniel. *A Letra Escarlate*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

LAKATOS, Eva Maria. *Sociologia Geral*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1978.

TROMBETTA, Bruno. *A Igreja, os Presos e a Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1989.

VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: Uma crítica da patologia social*. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

A RELIGIÃO COMO VIA POSSÍVEL PARA A SUPERAÇÃO DA SITUAÇÃO DE RUA: DESALIAENAÇÃO E INTEGRAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS MARGINAIS.

*Werbert Cirilo Gonçalves**

Resumo

Discutir a Religião no contexto da população que vive nas ruas é algo tão complexo quanto caracterizar este grupo marcadamente heterogêneo por definição. Apesar de algumas práticas assistencialistas que desconstruem estratégias políticas de auxílio ao cidadão e que recriam a dependência ao invés da autonomia do sujeito, outras tantas ações religiosas têm favorecido enormemente a superação da condição de miséria social e oferecido *algo mais*, quando ampara – na crise biográfica do indivíduo – a miséria de sentido humano e espiritual de muitos. Além disso, devemos dizer que as ações religiosas são grandes contribuintes para a promoção social, visto ser reconhecido que os esforços da política social em prol da superação da condição de rua estão aquém da necessidade ideal. Assim, em meio à crise anômica, a Religião tem oferecido uma identidade ao sujeito quando inserido no grupo dos fiéis e quando atentamente se observa a organização dos movimentos da população de rua alavancados por institutos religiosos, se descobre que a Religião não se porta como alienação da criatura oprimida, mas como um lugar privilegiado onde é possível o protagonismo de um grupo que deseja autonomia e participação na história.

Palavras-chave: Situação de Rua. Religião. Anomia. Alienação. Integração. Superação.

Abstract

Discussing religion in the context of the population which lives on the streets is so complex as to characterize this group markedly heterogeneous by definition. Despite some assistance practices that deconstruct the political strategies of aid for citizens and recreate the dependency rather than autonomy of the subject, many other religious actions have benefited greatly overcoming the condition of social misery and offered *something more*, when shelters - the biographical crisis of the individual - the misery of human and spiritual meaning to a lot of people. Moreover, we say that the religious actions are major contributors to social promotion, as it is recognized that the efforts of social policy for sake of overcoming the condition of the street are unideal. Thus, in the midst of crisis anomic, religion has provided an identity to the subject when inserted in the group of the faithful and when carefully observing the organization of movements of the homeless people leveraged by religious institutions, finds out that religion is not alienation of the oppressed creature, but as a privileged place where there is a role for a group that wants autonomy and participation in history.

Keywords: Street of situation. Religion. Anomie. Alienation. Integration. Overcoming

* Graduado em Filosofia e Teologia pela PUC-Minas. Especialista e Mestrando em Ciências da Religião pela mesma Universidade. Atua profissionalmente como técnico de Nível Superior no Serviço Especializado em Abordagem Social no CREAS – Centro de Referência da Assistência Social – em Belo Horizonte.

Introdução

Discutir a Religião no contexto do povo de rua é algo tão complexo quanto caracterizar esta parcela da população marcadamente heterogênea por definição. Dificilmente se reflete a propósito deste grupo tão próximo e distante de nós, a não ser nos grupos religiosos, humanistas ou setores da política muito particulares que militam em benefício desta população, ou ainda quando se pensa a higienização da cidade com atitudes repressivas e violentas numa absurda resposta à sociedade que pretende expurgar ou se desfazer a qualquer custo deste problema social tão incômodo.

A política social¹ têm se preocupado com as situações dos miseráveis, bem como, com as pessoas que fazem do espaço urbano sua moradia e local de sustento. Ao mesmo tempo, é sabido que sozinha essa política de assistência não corresponde às demandas expostas precisando de companheiros para enfrentar a empreitada que se propõe. Deste modo, ações populares variadas e grupos diversos têm se apresentado como parceiros na difícil tarefa de dignificar e recuperar a cidadania do povo da rua.

Apesar de algumas práticas assistencialistas que desconstroem estratégias políticas de auxílio ao cidadão e que recriam a dependência ao invés da autonomia do sujeito, outras tantas ações religiosas têm favorecido enormemente a superação da condição de vulnerabilidade social e oferecido *algo mais*, quando ampara – na crise biográfica do indivíduo – a miséria de sentido humano e espiritual de muitos. Aqui, devemos dizer que as ações religiosas são grandes contribuintes para a promoção social, visto ser reconhecido que os esforços da *política social* em prol da superação da condição de rua estão aquém da necessidade ideal.

Em meio à crise anômica² que aflige a sociedade, a Religião tem oferecido uma identidade ao sujeito quando inserido no grupo dos fiéis. E quando atentamente se observa a organização dos movimentos da população de rua alavancados por institutos religiosos, se descobre que a Religião não se porta como alienação da criatura oprimida,

¹ A Política Nacional de Assistência Social reconheceu a atenção à população em situação de rua no domínio do Sistema Único de Assistência Social (SUAS): “No caso da proteção social especial, à população em situação de rua serão priorizados os serviços que possibilitem a organização de um novo projeto de vida, visando criar condições para adquirirem referências na sociedade brasileira, enquanto sujeitos de direitos” (MDS, 2004, p.37).

² Anomia é um estado de falta de objetivos, perda de valores e crise de identidade, provocado pelas intensas transformações ocorrentes no mundo social moderno. Anomia (a-nomos: ausência de leis) se refere assim a um estado de desorganização social e/ou pessoal gerado pela ausência ou aparente perda de normas. Émile Durkheim também trata o assunto no seu livro O Suicídio.

mas como um lugar privilegiado onde é possível o protagonismo de um grupo que deseja autonomia e participação na história.

Pois bem, a intenção deste trabalho é assegurar que a Religião oferece uma identidade ao sujeito marginalizado ao mesmo tempo em que se apresenta como um caminho possível de superação das condições de miséria do cidadão em situação de rua. Para isso, usaremos como referencial teórico duas funções da Religião apresentadas por Peter Berger, a saber: a *integração das experiências anômicas* e o seu papel de *desalienação*.

Ao introduzirmos o assunto, é bom assinalar que está é uma pesquisa em Ciências da Religião e não em Teologia. Também se torna necessário dizer sobre a terminologia utilizada neste trabalho para dizer sobre o grupo estudado. Assim, conforme a Política Nacional para a População em Situação de Rua³, nós acreditamos que a expressão mais correta a ser empregada ao indivíduo que mora na rua é: *Pessoa em Situação de Rua*.

1 Conceituação e contextualização

Para iniciar o nosso estudo vale apresentar quem é a população de rua, como se distingue e como a Religião está presente no contexto deste grupo. Portanto, no **2º Senso sobre a População de Rua** há uma definição que limita o conceito e caracteriza o sujeito pertencente a este grupo social:

Grupo populacional heterogêneo constituído por pessoas que possuem em comum a garantia da sobrevivência, por meio de atividades produtivas desenvolvidas nas ruas, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a não referência de moradia regular⁴.

Esta conceituação tem um valor muito significativo, uma vez que o termo usado: *pessoa*, é de capital importância para o nosso entendimento e compreensão sobre o fenômeno, tanto porque é comumente usado pelas ciências humanas para se pronunciar

³A Política Nacional da População em Situação de Rua, que objetiva a garantia do acesso da população de rua às políticas públicas, foi estabelecida em dezembro de 2009 com a assinatura do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva no decreto presidencial nº. 7053 num encontro com a população de rua.

⁴ 2º Censo da População de Rua e pesquisa qualitativa de Belo Horizonte – 2006. Vale dizer, que os termos empregados a este grupo da sociedade, são diversos. Os documentos, ao longo dos tempos, apresentaram variações terminológicas. Não é possível então aqui reconstruir uma história do conceito de Pessoa em situação de Rua, todavia, é significativo reconhecer a importância da expressão e seu alcance no contexto das ciências humanas.

a respeito do indivíduo, ao mesmo tempo que evoca todo o edifício de sentido filosófico e teológico que o termo profundamente alcança: pessoa é a definição mais significativa sobre o ser humano.

Entende-se por pessoa o que o ser humano é essencialmente e existencialmente, também se refere à dignidade e o valor intrínseco a todos. Discutir o alcance do termo não é nossa proposta para este trabalho, mas é importante recolher dos predicados do conceito de *pessoa* a categoria *cidadão* que se refere ao sujeito enquanto pertencente a um estado e possuidor de direitos e deveres. Daí se conclui que o termo *pessoa* certifica que todos nós somos iguais simplesmente por sermos humanos; sendo assim, independe nossa personalidade, situação ou classe social, raça, cor ou cultura.

A população de rua é heterogênea⁵ composta por: sozinhos, grupos e famílias. Além de adolescentes, jovens e adultos, não é acanhado o número de crianças e idosos que se caracterizam também como mendicantes, migrantes, trabalhadores informais e formais, dependentes químicos, portadores de deficiência mental e física, travestis, garotas de programas, etc.

Entre agosto de 2007 e março de 2008, por meio de uma parceria do MDS com a UNESCO, foi realizada a Pesquisa Nacional sobre População em Situação de Rua. Esta pesquisa, que incluiu a contagem e caracterização da população adulta em situação de rua, foi realizada nos municípios com mais de 300.000 habitantes e em todas as capitais, com exceção de Belo Horizonte, São Paulo e Recife, que haviam realizado pesquisas semelhantes em anos recentes, e Porto Alegre, que naquele momento, conduzia a pesquisa de iniciativa municipal. A pesquisa nacional contabilizou, neste período, um contingente de 31.922 adultos em situação de rua nos 71 municípios pesquisados. Nesse sentido, ao somar o valor do contingente da pesquisa nacional com os números das pesquisas realizadas em Recife, São Paulo, Belo Horizonte e Porto Alegre estima-se que o total de pessoas adultas em situação de rua identificadas representa, aproximadamente, 50.000. Embora expressivo, esse contingente não deve ser tomado como o total de pessoas em situação de rua no país: primeiro, porque a pesquisa nacional não englobou as crianças e adolescentes que também vivem nesta situação; e, principalmente, porque se deve considerar que as pesquisas foram realizadas em um conjunto de municípios brasileiros e não em sua totalidade, num período específico. (BRASIL, MDS, 2012).

O fenômeno da população de rua tem como indicadores a falta de moradia, desemprego, sofrimento mental, transtorno mental, rupturas familiares, violências físicas e psicológicas, abuso de álcool e outras drogas, miséria e abandono.

A População de Rua é composta, predominantemente, por homens. De acordo com a Pesquisa Nacional (2008), 82% de pessoas que vivem nas ruas são do sexo

⁵ Revista Pensar BH. Direitos Humanos: Realidade e desafios. 2011. p.18.

masculino. Em Belo Horizonte, segundo o Censo (2006), essa diferença é ainda maior, sendo, então, a população masculina em situação de rua na Cidade de 85,6%. Segundo dados da Pesquisa Nacional (2008), 39,1% das Pessoas em situação de rua se autodeclararam pardas, 27,9% pretas e 29,5 brancas. Os dados relativos a Belo Horizonte sobre cor/raça dessa parcela da população são bastantes distintos: os que se autodeclararam pardos somam 59,9%, os pretos chegam a 24,1%, enquanto apenas 15,2% se autodeclararam brancos. Comparando os brasileiros domiciliados com os que vivem em situação de rua, percebemos que existe um elemento racial marcante, decorrente de um processo histórico que atrelou a pobreza aos negros e pardos e, conseqüentemente, à exclusão social. Ao contrário da noção do senso comum bastante difundida de que as pessoas em situação de rua não trabalham, os dados da Pesquisa Nacional (2008) e do Censo de BH (2006) mostram que é menor o número de pessoas que não trabalham e vivem apenas de ‘pedir’. Elas são apenas 15,7% e 14,0%, respectivamente. As atividades geradoras de renda são ligadas a área de catação de material reciclável (27,5% e 44,0%), flanelinha (14,1% e 13,4%), construção civil (6,3% e 5,0%), limpeza/serviços gerais (4,2% e 4,1%) e carregador/estivador (3,1% e 3,9%). (VASCONCELOS et al, 2011).

A Religião nas ruas é plural de fato. Isto significa que frente ao mapeamento da população de rua nos deparamos com uma diversidade de expressões religiosas sendo as principais: cristianismo, espiritismo e algumas religiões afro-brasileiras. Também encontramos entre o público aqueles que se declaram sem Religião, mas o número é pequeno. Estes dados não estão tão presentes nos censos, mas, nos deparamos com eles nos relatórios dos movimentos sociais, instrumentais de abordagens sociais e nos testemunhos dos grupos religiosos.

Enfim, vale dizer que as políticas sociais, bem como, as instituições religiosas que pastoralmente estão envolvidas com este grupo tentam a sua superação de situação de rua. Todo esforço propende a ajudar o cidadão a recuperar a sua autonomia e reconhecer a sua dignidade pessoal.

2 O papel integrador e desalienador da religião

Para Peter Berger a Religião é “*projeção humana, baseada em infra-estruturas específicas da história da humanidade*” (BERGER, 1985, p.186). Considera ainda que ela é um sistema de símbolos fundamentais dos seres humanos; “*um edifício de representação simbólica*”, ordenado pelo humano que sobrepõe a realidade da vida cotidiana e garante uma *nomização* peculiar. Assim entendida, para os seus partícipes, a Religião funciona como uma organização da realidade, sendo um escudo protetor contra a terrível *anomia*. Por conseguinte, o ser humano religioso concebe o universo inteiro humanamente significativo através da Religião.

De todo o pensamento de Peter Berger sobre a Religião, tomaremos apenas duas funções positivas que acreditamos que ela nos oferece quando vivenciada com autenticidade: *integração das experiências anômicas* e *desalienação*.

1. A Religião desempenha a função de *integração das experiências marginais ou anômicas* facultando um significado para as crises biográficas. Sendo assim, ela situa os fenômenos humanos num quadro cósmico de referência; funciona como um *dossel sagrado* protetor do *nomos*, tolerando explicações suficientes não só teoreticamente, mas, além disso, na sustentação interior para enfrentar a crise em presença do sofrimento e da morte. (TEIXEIRA, 2003, p.231).

2. Desempenhando a função de *desalienação*, a Religião atua de uma forma relativa sobre as formações precárias da história humana, assimiladas como *sub espécie aeternitatis*. Entusiasmada por uma “*qualidade relativizadora, desmascaradora, desencantadora das pretensões do poder humano*” (TEIXEIRA, 2003, p.232), a Religião questiona o mundo empírico e a situação específica do homem locado neste.

3 Religião, uma via possível para a superação da situação de rua.

A rua é um espaço aberto e plural. Da mesma forma, a Religião nela se encontra diversa e heterogênea. Nos diversos encontros com a população de rua descobrimos que esta, de maneira geral, não é *a-religiosa*. Em suas diversas faces é observada uma realidade de pluralismo religioso. Muitos receberam uma herança religiosa familiar,

outros abandonaram sua tradição em busca de outra que se prestasse mais próxima e mais significativa: seja através das missões de grupos religiosos na rua, seja através da busca do próprio indivíduo por uma comunidade de fé.

A mobilidade religiosa neste espaço é frequente. Enquanto alguns se aproximam de uma espiritualidade que corresponda às angústias do seu mundo, outros se dão conta da necessidade de uma *re-afiliação* no seu grupo religioso quando redescobrem a sua essência e identidade⁶. Não é raro casos de conversão dos *sem religião* que por escolha pessoal se inserem em um grupo religioso, principalmente porque encontram na Religião uma possibilidade de significar a sua biografia ou mesmo veem nela uma via possível para sua emancipação.

A Religião, para a pessoa da rua, se oferece como reorganização global da vida que toca a afetividade e a emoção, permite a descoberta de uma identidade perdida na crise de sentidos, joga o sujeito no centro de um mundo onde não há marginalidade ou que por alguns instantes se apaga e possibilita a superação das condições de misérias.

Também a religiosidade está presente na vida marginal. É curioso vermos pessoas em situação de rua carregando símbolos religiosos em seus corpos ou em seus carrinhos de recicláveis. Encontramos crucifixo, escapulários, terços muitas vezes faltando contas, bíblias sagradas sendo carregadas nos sacos ou embornal. Sem contar os diversos gestos tais como o sinal da cruz ou o erguer as mãos para a oração. E ainda, entre uma conversa ou outra, diversos são aqueles que aproveitam para nos brindar com sabedorias bíblicas ou com elementos da doutrina espírita. Vale dizer que muitos do povo da rua são pessoas analfabetas que sabem textos sagrados de cor.

Com um pouco mais de atenção nos deparamos com uma teologia da rua, em que o sagrado se manifesta voltado para o oprimido e lhe prometendo, escatologicamente, um lugar bonito oferecido igualmente para todos.

Diverso do mundo com seus "*preconceitos e desigualdades*", a Igreja⁷ passa a ser o espaço dos iguais, pois é neste ambiente sagrado que um Deus justo se preocupa e também vela por eles. Ele permite aos excluídos adentrar em sua casa e se reconhecerem como filhos e irmãos. Mesmo em situações preconceituosas, por exemplo, quando a pessoa em situação de rua é retirada do templo, ela reconhece a

⁶ Usamos a caracterização de Danièle Hervieu-Léger, pois assinala bem a situação religiosa na rua: figuras do convertido.

⁷ Enquanto para alguns a rua é ruim espaço profano, para outros ela é casa, espaço comum do grupo e das relações humanas. O templo é ambiente religioso, espaço sagrado. A casa de oração torna-se, como nos disse Mircea Eliade (O Sagrado e o Profano): o espaço do sagrado que se opõe ao profano.

maldade da atitude no membro da igreja e não no ser divino e sagrado que é concebido como compassivo e misericordioso.

A Religião assim se apresenta à pessoa em situação de rua como lugar de identidade e possibilidade de superação da sua condição. Mas, que tipo de identidade a Religião pode oferecer?

Enquanto sujeito inserido num grupo definido e manifesto na sociedade, a Religião tende a dar um referencial ao cidadão em meio à perda de identidade tão característico da sociedade capitalista.

Neste sentido, localizamos nos testemunhos de diversos cristãos que inseridos na comunidade religiosa deixam de ser “o mendigo”, “o sujo”, “o drogado”, e neste ambiente acontece uma transfiguração de sua forma marginal abandonada nos instantes em que se inserem no corpo do povo eleito e escolhido (*Igreja, casa de oração, etc*). Não é raro encontrarmos pessoas de classes sociais diferentes se confraternizando no meio religioso, mesmo podendo haver, nesta ocasião, um gesto fraterno motivado simplesmente pela obrigação religiosa muito mais do que o ato de amor dos fiéis participantes de uma celebração ou culto.

Na Religião se dá o processo de pertença ao grupo religioso. A pessoa em situação de rua não está mais sozinha. A comunidade de fé é a sua referência de identidade e, no espaço da reunião religiosa, se celebra os sonhos e conquistas, se pede a força para o trabalho e proteção dos perigos da violência urbana, se re-significa as mazelas da vida e vê a esperança que se descortina para além das malocas e da humilhação.

Este processo de identidade e pertença pode ser reconhecido como um processo alienante, tal como postulou Peter Berger⁸ ao perceber que, ganhando um *status ontológico de validade suprema*, a Religião prejudica a compreensão da relação dialética entre o indivíduo e seu mundo; sendo este ocultado e perdido para a consciência. Todavia, restringir a Religião ao conceito de alienação torna-se um reducionismo míope, como Berger também percebeu.

⁸ Além da função nomizadora, a Religião exerce a função de legitimação quando na realidade transcendente funda as precárias construções da realidade construída humanamente. Assim, ela se torna alienação quando mantém a realidade do mundo construído e as instituições humanas ganham um status ontológico de validade suprema. “Em razão desta operação, o indivíduo esquece que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele” (TEIXEIRA, 2003, p.232).

Portanto, há na Religião da Rua um papel animador, dealienador e de transformação social. O espaço religioso torna-se também ambiente propício para a organização rumo à autonomia e emancipação do sujeito.

Outro nome que podemos dar ao processo desalienador é protagonismo. Esse protagonismo tão idealizado por todo o povo da rua quanto por aqueles que militam em favor da superação da situação de marginalidade⁹ deste público, deve ser entendido como o direito inalienável de tornar o cidadão sujeito de sua história pessoal e partícipe ativo da história coletiva, ou seja, história da humanidade. Deste modo, a Religião tem contribuído muito para que esse processo de autonomia e superação seja efetivado e deixe o lugar distante e inalcançável (utopia) e se torne realidade. Com isso, a Religião torna-se uma via possível para a transformação do próprio sujeito e para a transformação social da humanidade.

É reconhecido, no Brasil, o grande esforço e luta do povo em situação de rua pelos seus direitos e autonomia. A Religião totalmente entregue e ativa nesta construção da igualdade social tem se portado como animadora de movimentos que intentam a emancipação do próprio sujeito em situação; como é o caso das ações da Pastoral do Povo da Rua.

A Pastoral do Povo da Rua¹⁰ surgiu com a intenção de superar as práticas assistencialistas no final da década de 1970. As Oblatas da Fraternidade de São Bento reconheceram o protagonismo deste povo e, a partir da escuta da realidade, apoiaram suas organizações que surgiram nas cidades de São Paulo e Belo Horizonte¹¹. Em junho de 2001 irrompeu o grito desta população em Brasília que, marchando na cidade, assumiu sua cidadania e passou a reivindicar direitos e igualdade.

Desde seu início, a Pastoral (2010) então buscou apoiar os moradores de rua na luta por dignidade, direitos e políticas públicas possibilitando que esta população construísse alternativas em defesa da vida e que todos fossem sujeitos da sua organização e libertação. Sua metodologia propõe a: 1) Escutar “com o ouvido do coração” potencializando os sinais de vida, promovendo o protagonismo individual e incentivando as organizações coletivas nas suas diferentes modalidades; 2) Estimular o

⁹ Entende-se marginalidade como aquilo que está à margem da sociedade.

¹⁰ Aqui é importante destacar que não é nossa intenção reconstruir o histórico da Pastoral de Rua e suas diversas conquistas de garantia de direitos da população em situação de rua.

¹¹ O Grito dos Excluídos, que simbolizou a luta da população em situação de rua, foi promovido pela Pastoral Social com as demais Igrejas do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, movimentos sociais, entidades e organizações da sociedade civil. No dia 07 de setembro de 1995, mobilizou indivíduos, organizações e movimentos sociais com o objetivo de dar visibilidade aos direitos e necessidades da população que tinha as ruas como seu espaço de moradia e sobrevivência (MDS, 2011, p.15).

exercício da cidadania para que os direitos individuais, sociais, políticos e econômicos sejam garantidos, pautando a promoção e a elaboração de políticas públicas que restituam o que historicamente perderam como consequência do sistema e contexto socioeconômico vigente; 3) Dar visibilidade aos conflitos e tensões sofridos no anonimato das cidades, estabelecendo parcerias que divulguem os impactos negativos suportados.

Também sabemos da colaboração de diferentes grupos religioso no processo organizativo do Movimento Nacional de População de Rua (2011) que é formado por pessoas que estão ou estiveram em situação de rua e que lutam pela conquista dos seus direitos.

Organizado desde os meados da década de 1960 e de forma mais intensa no final dos anos de 1990 até o início do século XXI, temos inúmeras mobilizações frente à ausência de políticas públicas em favor de condições básicas de vida para essa população.

Tendo como exemplo a trajetória e a organização do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis, pessoas em situação de rua de vários locais do Brasil, lideranças dessa luta, participaram do 4º Festival Lixo e Cidadania, realizado em setembro de 2005. Durante o Festival foi lançado o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), como expressão dessa participação organizada das pessoas em situação de rua em várias cidades brasileiras. (MDS, 2011, p.16).

O espaço da rua é itinerante. Enquanto muitos saem outros tantos chegam. No Brasil não é possível encontrarmos nitidamente um dado quantitativo do fenômeno de superação da situação de rua. Todavia, para análise, podemos adotar alguns números de Belo Horizonte, cidade referência em política de assistência. Em 2010, por meio de várias ações executadas pelo Serviço Especializado em Abordagem Social¹² Desta cidade mineira, 147 pessoas deixaram de viver nas ruas e foram reinseridas em projetos sociais, família de origem ou domiciliados.

Muitas dessas pessoas que saíram da rua alcançaram a superação de sua situação vulnerável por meio de várias ações integradas, articuladas e intersetoriais desenvolvidas pelos serviços assistenciais que compõem o SUAS – Sistema único da

¹² Serviço do Centro de Referência Especializado da Assistência Social que assegura trabalho social de abordagem e busca ativa objetivando buscar resolução de necessidades imediatas e promover a inserção na rede de serviços sócio-assistenciais e das demais políticas públicas na perspectiva da garantia dos direitos.

Assistência Social¹³. Estas saídas podem ser provisórias ou definitivas como: Abrigo institucional, Casa-Lar, Repúblicas, Moradia definitiva, Programa Bolsa Moradia (o pagamento do aluguel pela Prefeitura de Belo Horizonte), Retorno ao convívio familiar ou à cidade de origem, Instituições de Longa permanência para Idosos, Centro de Passagem para crianças e adolescentes, Residência Inclusiva e outras.

Algumas dessas instituições são convênios com grupos religiosos: sejam eles Católicos (ex: Abrigos da Sociedade São Vicente de Paulo), Evangélicos (ex: Casa de Recuperação), Espíritas (ex: Albergues e Casa-Lar), etc.

Por fim, é significativo saber que a Religião sempre foi lugar para ações de assistência ao pobre, chamadas também de obras de caridade. Hoje, com a consciência da necessidade de garantir os direitos de todo cidadão se pode correr o risco de confundir *caridade* com *assistencialismo*, que se refere às práticas de doação de alimentos e remédios sem base teórica que mal educam, estagnam o indivíduo em sua condição e não levam à transformação social. Deste modo, lembramos que a palavra latina *Caritas*, traduzida como amor, deve ser entendida também como o sentimento que move o ser humano a lutar pelo bem comum sem distinção e a cobrar do Estado o cumprimento de políticas em prol de todos os cidadãos.

E mesmo diante da presença de várias acusações aos grupos religiosos de práticas pastorais assistencialistas e de discursos piedosos que induzem alienações do tipo em que se prega e se aceita a condição social de vulnerabilidade como vontade divina, haveremos de reconhecer que muitos desses grupos realizam uma tarefa capaz de conquistas expressivas para a afirmação do sujeito. Vale notar ainda: as ações significativas das chamadas *Casas de Recuperação* de grupos evangélicos, espíritas e católicos para usuários de drogas ou considerar positivamente os discursos proféticos que incomodam e provocam a transformação social tais como os da teologia da libertação.

¹³ Maiores informações podem ser encontradas na Tipificação Nacional dos Serviços socioassistenciais (MDS - Resolução nº109, de 11 de novembro de 2009) organizados em níveis de complexidade do SUAS: 1) Proteção Social Básica e 2) Proteção Social Especial de Média e Alta complexidade – que congregam um conjunto de ações, cuidados, atenções, benefícios e auxílios ofertados à população que vive em situação de vulnerabilidade social, decorrente de pobreza, privação ou fragilização de vínculos afetivos, abandono, maus tratos físicos ou psíquicos, medidas sócio-educativas, situação de rua, situação de trabalho infantil, abuso sexual, uso de substâncias psicoativas, etc. (BELO HORIZONTE. 2007. p.86).

Conclusão

As categorias de análise de Peter Berger (integração das experiências anômicas e desalienação) nos possibilitaram justificar e autenticar a nossa pesquisa. Aos poucos, descobrimos na religião uma estrutura emancipadora do próprio indivíduo transfigurado em sujeito de sua história pessoal. Para além da redução da Religião como projeção ou alienação marxista, também de alguma forma proposta por Berger, concluímos com este último sociólogo: que ela possibilita a transformação social que se efetiva quando a população de rua é ouvida com sua própria voz; é o que propõe os movimentos sociais em prol da superação da condição de transgressão dos direitos do cidadão.

Em poucas palavras, ousamos afirmar que a Religião é uma via possível para a conquista da autonomia de indivíduos anômicos e desfigurados nos sistemas humanos. Esta autonomia quando autenticamente efetivada transfigura e oferece identidade, leva à participação no todo social, bem como, à superação da situação de miséria do *povo da rua*.

A Religião quando propõem a organização deste povo torna-se de alguma forma possibilidade para que ele seja capaz de denunciar as causas das injustiças e violências que sofre, conquistar representação nos diversos setores da política e lutar por um mundo justo.

Finalizando, é oportuno ponderar que: este não é um trabalho de Teologia senão de Ciências da Religião e que temas diversos foram abordados em conjunto sem distinção, tais como: religião e religiosidade, pluralismo e pluralidade, ações pastorais favoráveis e desfavoráveis, emancipação e autonomia, etc. Como visto, tudo está reunido neste trabalho e é reconhecido que o assunto pede um estudo mais dedicado e uma apresentação extensiva diante da complexidade do tema e sua demanda. Todavia, este trabalho vale como guisa de introdução para que, em tempo futuro, seja concretizado um estudo mais minudenciado.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p.186.

BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. Secretaria Municipal Adjunta de Assistência Social. *Dicionário de termos técnicos da Assistência Social*. Belo Horizonte: ASCOM, 2007. 132 p.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome. *2º Censo da População de Rua e pesquisa qualitativa de Belo Horizonte* – Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. 2006.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome. *Orientações Técnicas: Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua – Centro Pop SUAS e População em Situação de Rua*. vl 3. Brasília, Gráfica e Editora Brasil LTDA, 2011.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome. *Política Nacional de Assistência Social – PNAS/ 2004*. Brasília. p. 37. Impresso em maio de 2009 com a NOB/SUAS – Norma Operacional Básica. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/publicacoes-para-impressao-em-grafica/politica-nacional-de-assistencia-social-2013-pnas-2004-e-norma-operacional-basica-de-servico-social-2013-nob-suas>. Acessado em: dez de 2011.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome. *Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais*. Texto da Resolução Nº 109, de 11 de novembro de 2009. Publicada no Diário Oficial da União em 25 de novembro de 2009. Reimpresso em maio de 2010. 45 p.

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento*. Petrópolis: Editora Vozes. 2008. 238 p.

MINAS GERAIS. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. *Cartilha dos Direitos do Morador de Rua: um guia na luta pela dignidade e cidadania*. Belo Horizonte: MPEMG. 78.p.

MOVIMENTO NACIONAL DA POPULAÇÃO DE RUA. Disponível em: http://www.falarua.org/index.php?option=com_content&view=article&id=62&Itemid=80. Acessado em: 29 jun 2011.

PASTORAL DO POVO DA RUA. *Metodologia*. Belo Horizonte: Fumarc, [2010]. 1 Folder.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. in: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Editora Vozes. 4. Ed. 2003. p. 218-248.

VASCONCELLOS, Maurício Botrel de et al. Direitos humanos: realidade e desafios. *Revista Pensar BH: Política Social*. Belo Horizonte, v.1, n. 29, p.18, jul. 2011. Revista da Prefeitura de Belo Horizonte.

GT 18: DIVERSIDADE AFRO-RELIGIOSA E CONTEMPORANEIDADE: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS

Coordenadoras

Profa. Dra. Rosalira dos Santos Oliveira – FUNDAJ, PE

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP, PE

Ementa

Nos últimos anos, o estudo das religiões afro-brasileiras tem ganhado força, principalmente entre jovens pesquisadores. Grande parte desse recente interesse pelo tema se deve às mudanças que essas religiões têm sofrido, bem como às mudanças sociais, políticas e culturais pelas quais vem passando a sociedade brasileira, apontando para conquistas dos chamados “afrodescendentes”. Somem-se a isso, as transformações internas que inserem as religiões afro-brasileiras nas tendências atuais do mercado religioso. O cuidado com a (re)criação de uma estética própria, da espetacularização de símbolos e ritos; da criação/resgate de rituais apresentados como antigos, montado para o grande público, estão presentes e fazem parte da nova face que o mundo afro-brasileiro vem assumindo no acirrado mercado religioso. As religiões afro-brasileiras, portanto, estão em evidência. Deixaram de ser religiões étnicas e locais para se universalizarem. Seguem tendências do mercado religioso mundial, influenciadas por fatores culturais, sociais e políticos e passam a se inserir em questões da ordem do dia. Questões de gênero, saúde, educação, além de se constituírem em um elemento central nas reivindicações políticas dos movimentos sociais negros objetivando obter uma legitimidade política (com destaque para o candomblé), afirmando-se como “religiões negras” ou “a religião do povo negro”, ressaltando, assim, a sua centralidade na constituição da identidade afrodescendente no Brasil. Esta nova realidade constitui o objeto de debate deste GT.

SEGREDOS TRANSVERSAIS: RECONVERSÃO CULTURAL DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E AFRO-BRASILEIRAS

Alfredo Sotero Alves Rodrigues*

Resumo

As práticas religiosas dos escravos e afrodescendentes foram, são consideradas inconvenientes, “demoníacas”, pela cultura religiosa hegemônica. As religiões de matriz africana e afro-brasileiras foram impelidas a se tornarem religiões *fechadas* ou que *fecharam-se*. Esse refúgio forçado levou os afroreligiosos a limitar ou impedir a propagação de informações das suas práticas religiosas do espaço sagrado – o terreiro, com o exterior. A partir dessas premissas, este artigo objetiva analisar as estratégias de reconversão cultural utilizadas pelas religiões de matriz africana e afro-brasileiras, no processo de hibridação com a cultura religiosa hegemônica. O texto busca, especialmente, perceber as reconversões culturais ocasionadas e influenciadas por fatores históricos, bem como essas doutrinas procediam para preservar suas práticas consuetudinárias e estar inseridas no contexto da mundialização das culturas religiosas.

Palavras-chave: reconversão cultural; hibridação; comunidades de terreiro; religiões de matriz africana; religiões afro-brasileiras.

Introdução

As práticas religiosas dos escravos e afrodescendentes foram, são consideradas inconvenientes, “demoníacas”, pela cultura religiosa hegemônica. As religiões de matriz africana e afro-brasileiras foram impelidas a se tornarem religiões *fechadas*. Esse refúgio forçado levou os afroreligiosos a limitar ou impedir a propagação de informações das suas práticas religiosas, do espaço sagrado – o terreiro, com o exterior.

Historicamente, a reclusão se procedeu por motivos político-religiosos. Holisticamente, podem ser caracterizadas em três grandes *diásporas religiosas* das pertencas confissões. A primeira, iniquidade ou cisão. Assim, os escravos que cultuassem seus deuses e orixás africanos, eram castigados, quando não condenados à morte. A estratégia foi obscurantizar seus cultos nas senzalas e, posteriormente, disfarçá-los em arquétipos de santos católicos.

No Brasil Império, foi outorgada, em 1824, a primeira constituição em *terras brasileiras*. A Lei ratificou e estabeleceu a religião católica como sendo a religião oficial do regime. No mesmo período, e após a abolição da escravatura, os afrodescendentes tinham permissão para professarem suas convicções religiosas desde

* Mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local (Posmex) pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Professor da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: alfredosotero1@gmail.com.

que fossem em espaços fechados. Nos textos das três primeiras constituições da República, 1891, 1934 e 1937, todos os brasileiros tiveram direitos e garantias individuais às confissões religiosas. Mesmo assim, os fiéis das religiões de matriz africana e afro-brasileiras foram perseguidos e reprimidos em situações pontuais: na Era Vargas e no Estado Novo.

A terceira, se dá a partir da década de 1960 e, na contemporaneidade, observam-se novas representações negativas de ordem político-religiosas aos cultos dos deuses e ícones sagrados da Mãe África e dos que aqui, foram ressystematizados.

Com esses fatores, condicionados e condicionantes, as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, seus sacerdotes, sacerdotisas e demais adeptos, criaram estratégias para fazerem valer seus direitos, reconvertendo seus códigos nos códigos da cultura massiva hegemônica, para serem respeitados. Só assim poderiam estar inseridos no processo da mundialização das culturas religiosas.

A reconversão cultural compreende as ações realizadas por atores de contextos hegemônico e popular, de forma espontânea ou intencional. É um processo dinâmico e “contínuo de re-articulação e re-contextualização” (HALL, 1996, p. 393 apud ESCOSTEGUY 2001, p. 126), em reconverter seus códigos culturais nos símbolos da outra cultura. De acordo com Néstor García Canclini, são “las maneras diversas em que los miembros de cada etnia, clase y nación se aproprian de los repertorios de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales” (CANCLINI, 1997).

A partir das assertivas, este artigo objetiva analisar as estratégias de reconversão cultural utilizadas pelas religiões de matriz africana e afro-brasileiras, no processo de hibridação com a cultura religiosa hegemônica. O texto busca, especialmente, perceber as reconversões culturais ocasionadas e influenciadas por fatores históricos, bem como essas doutrinas procediam para preservar suas práticas consuetudinárias e estar inseridas no contexto da mundialização das culturas religiosas.

1 O processo de investigação

O estudo possui embasamento teórico-metodológico nas reconversões culturais¹. A reconversão cultural é um dos sentidos da hibridação. Para García Canclini, a hibridação configura-se como a interconexão de culturas e pode acontecer de forma não

¹ Vê também a respeito: (RODRIGUES; TAUKE SANTOS, 2012, 2011a, 2011b).

planejada ou intencional. Assim, os atores sociais transfiguram seus patrimônios material ou imaterial, para (re)inserir-los em novas condições de produções simbólica ou mercadológica. Não se trata de “uma simples mescla de estruturas ou práticas sociais discretas, puras, que existem de forma separada [mas], ao combinar-se, geram novas estruturas e novas práticas”, econômicas, sociais, culturais (CANCLINI, 1996, p. 3). Ainda de acordo com o autor,

el concepto de hibridación es útil en algunas investigaciones para abarcar conjuntamente contactos interculturales que suelen llevar nombres diferentes: las fusiones raciales o étnicas denominadas ‘mestizaje’, el ‘sincretismo’ de creencias, y también otras mezclas modernas entre lo artesanal y lo industrial, lo culto y lo popular, lo escrito y visual em los mensajes mediáticos (CANCLINI, 2000, p. 12, grifos do autor).

A partir da sua identificação e utilização do seu conceito em contextos econômico-socioculturais,

as vezes, os grupos subalternos recorrem a técnicas ou procedimentos políticos tradicionais, incorporam de modo híbrido ou atípico o moderno, como estratégias de sobrevivência frente a políticas econômicas e culturais que os prejudicam. Porém, as fórmulas mistas surgem também de protestos e negociações (CANCLINI, 1996, p. 3).

Para Peter Burke, essas mudanças são “uma reação comum a um encontro com outra cultura, ou com itens de outra cultura” (BURKE, 2003, p. 91). Nessa contextualização, a hibridação se dá de maneira processual nas culturas hegemônicas ou de contextos populares. Para que se processem tais interconexões culturais, a hibridação é construída em vários sentidos. Um deles é a reconversão cultural.

De acordo com Canclini, a reconversão cultural é o processo sócio-econômico de

um mundo tão fluidamente interconectado, [em que] as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes), se reestruturam em meio a conjuntos interéticos, transclassistas e transnacionais. As diversas maneiras em que os membros de cada grupo se apropriam dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos transnacionais geram novas formas de segmentação (CANCLINI, 2002, p. XXIII-XXIV).

O sujeito, os grupos socioculturais e econômicos reconvertem seus códigos culturais de forma espontânea ou intencional. Segundo Peter Burke, o fenômeno da reconversão cultural pode acontecer “quer voluntária quer forçada” (BURKE, 2003, p.

37). Assim, “reconverter os códigos da sua cultura em outra, com a intenção de se inserir no mercado de trabalho, participar de uma ordem social ou simplesmente ser reconhecido, representa, em muitos casos, uma experiência penosa e difícil” (TAUK SANTOS, 2008, p. 6).

Esses obstáculos e desconfortos caracterizam as reconfigurações culturais espontâneas das quais estão, “num dos pólos da hierarquia global emergente [sendo] aqueles que constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria vontade, escolhendo-as no leque de ofertas extraordinariamente amplo, de abrangência planetária”.

Por outro lado, os sujeitos se submetem intencionalmente e, “no outro pólo [estão] aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, [...] direito de manifestar as suas preferências e que no final se vêem oprimidos por identidade aplicadas e impostas *por outros* - identidades de que eles próprios se ressentem” mas são condicionados a aceitarem para estar inseridos no processo hegemônico (BAUMAN, 2005, p. 44, grifo do autor).

A pesquisa foi embasa em referências de autores clássicos, entrecortadas com as de pesquisadores contemporâneos: Alvarez (2006), Bastide (1971), Bauman (2005), Berkenbrock (1997), Brasil (1986), Burke (2003), Campos (2011, 2001), Campos; Bezerra (2009), Canclini (2002, 2000, 1997, 1996), Carneiro (19--), Fernandes (1937), Meneses (2005), Prandi (2005), Ramos (1988), Ribeiro (1952), entre outros.

A importância da pesquisa se deu em sistematizar a partir do aporte teórico utilizado às religiões de matriz africana e afro-brasileiras e as estratégias para sobreviverem alhures às contingências históricas. Especialmente, busca-se sistematizar os fatos *sorrteiramente* camuflados às classes hegemônicas.

2 (Auto) imposições às religiões de matriz africana e afro-brasileiras

As culturas religiosas de matriz africana e afro-brasileiras são religiões *fechadas* ou que *fecharam-se*. São várias situações e conflitos históricos das quais foram e são impelidas a conviver. Para fins de análise, foram identificados e categorizados elementos propulsores para a sublevação dos afrodescendentes às investidas repressoras às suas religiões. Genericamente, o motivo da reclusão se dá em dois grandes fatores: o *endógeno-tradição* e o *exógeno-imposição*.

No primeiro, são determinados segredos aos procedimentos do ritual para os iniciados nas religiões dos afrodescendentes. A prática tem origem, ainda, nas senzalas, em que “os cultos [...] eram secretos e seus iniciadores não estavam interessados que o público tomasse conhecimento de sua existência” (BERKENBROCK, 1997.p. 127). O autor também afirma que,

somente alguns tipos de cultos permitiam, porém, a presença de brancos, e, mesmo assim, somente como espectadores. Estes cultos que se abriram à presença de brancos foram mais influenciados por elementos sincréticos que os outros que permaneceram secretos e se espalhavam tão-somente entre os pretos (BERKENBROCK, 1997, p. 129).

O sigilo dos adeptos é necessário para que não seja transposta “a circulação de informações comprometedoras dos indivíduos e dos detalhes das liturgias. Nem todos os iniciados têm acesso às cerimônias, ou mesmo chegam a tomar parte de muitas delas, em toda a sua trajetória no terreiro” (LODY, 1987, p. 37).

Nessa categorização, existe uma resolução especial, singular: a autodeterminação em que os seus sacerdotes e sacerdotisas não obedecem ou devem obedecer a nenhuma autoridade no plano terrestre. De acordo com Edison Carneiro,

os candomblés são comunidades fechadas, no sentido de que não obedecem a qualquer governo comum, nem regras comuns. A autoridade espiritual e moral emana direta e exclusivamente do pai ou da mãe, que só reconhece, acima da sua própria autoridade, a dos orixás (CARNEIRO, (19--), p. 137).

O fator *exógeno-imposição* possui registros em três grandes momentos da História do Brasil. O primeiro, caracteriza-se com o início das “descargas” de homens e mulheres, a partir da segunda metade do século XVI. Fossem os povos, as várias etnias, sociedades ou comunidades africanas aqui escravizados, para aliviar seus sofrimentos, buscavam acalantar-se com seus rituais religiosos. Esses, sempre repudiados e proibidos.

Durante os períodos colonial e imperial, desenvolveram estratégias travestindo suas imagens religiosas – símbolos recriados dos deuses e orixás africanos. De acordo com Roger Bastide, “os escravos eram obrigados a esconder seus deuses sob máscaras brancas, adquiriram o hábito de festejar seus orixás no dia do santo católico correspondente. Isto, aliás, aconteceu mais em Recife que na Bahia” (BASTIDE, 1971, p. 278).

O segundo fator está relacionado com a pós-escravatura, acentuado na primeira metade do século XX. A quase totalidade negra, pobre, analfabeta, sobrevivia em ambientes precários, localizados em territórios longínquos das zonas rurais ou afastados dos centros urbanos. Os espaços sagrados - os terreiros do “povo-de-santo”, tinham as mesmas peculiaridades. Até esse período o catolicismo era a religião oficial.

A primeira Constituição do Brasil, de 25 de março de 1824, cujo lema “Em Nome da Santíssima Trindade”, determinava em seu capítulo 6º que, “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (BRASIL, 1986, p. 18). Sob essas determinações, eram banidas ou perseguidas quaisquer outras opções litúrgicas.

Além disso, seus adeptos eram adjetivados de “macumbeiros”, “catimbozeiros”, “xangozeiros”, “feiticeiros”, “possuídos”, “hereges”, “endemoniados”, “endiabrados”, “marginais”, “não civilizados”, “ignorantes”, “negros”, “nêgos”, entre outras variações. Nesse sentido, “afastados de outras casas, no meio de sítios ou cercados, em arrabaldes de grande densidade de população pobre, eram apontados os Xangôs no Recife como centro de bruxaria [...] a imaginação dos moradores mais próximos fazia séde de práticas demoníacas” (FERNANDES, 1937, p. 7).

O período mais crítico se deu no de Getúlio Vargas e Estado Novo, com apreensões das imagens ou utensílios domésticos que julgavam suspeitos, perseguições, batidas e prisões dos adeptos e simpatizantes do povo de santo, especialmente no Nordeste, nos estados de Alagoas, Bahia e Pernambuco. O Diário da Tarde, do Recife, denuncia que

a seção de Costumes e Repressão a Jogos iniciou ha algum tempo, como é sabido, intenso serviço de repressão aos macumbeiros que infestam alguns pontos afastados da cidade. As primeiras diligencias policiais foram coroadas de êxito o mais completo e o ‘Brasil Novo’, durante dias consecutivos acolheu e abrigou uma estranha fauna humana composta de fanaticos exploradores encontrados pelos investigadores a render seu culto ao misterioso Ogum (DIARIO DA TARDE, 12-04-1934 apud FERNANDES, 1937, p. 13, grifo do autor).

De acordo com pesquisas históricas de estudiosos sobre tais ações à época, os fiéis das religiões afro-brasileiras de Alagoas, são os primeiros a sofrer tais repressões, sendo que “na cidade de Maceió, as perseguições engajadas em 1912 foram de tal ordem, que despertaram no negro uma atitude de vigilância, que se refletia sobre a

própria estrutura religiosa do culto”. Com as investidas dos atores da Secção de Costumes e Repressão a Jogos, “surge uma nova forma litúrgica, o xangô-rezado-baixo, onde a dança e a música desaparecem, celebrando-se as cerimônias unicamente através de orações sussurradas” (ORTIZ, 1991, p. 196).

Na Bahia, Arthur Ramos em *O Negro Brasileiro*, afirma que “os terreiros são escondidos [devida] a perseguição policial. Dahi a extrema dificuldade em se penetrar nesses centros da liturgia fetichista, ao lado das razões psychologicas da incompreensão da mentalidade primitiva pelo branco civilizado” (RAMOS, 1988, p. 42)².

Por meio de pesquisa nos jornais soteropolitanos, o autor registra que o Diario da Bahia de 10 de janeiro de 1929, a “vigilancia policial, apesar de pouco efficiente, tem surprehendido em flagrante mais de uma dessas estranhas associações, funcionando, tarde da noite, em antros neuseabundos e de aspecto horripilante (RAMOS, 1988, p. 107). Ou, no periódico de 19 de abril de 1932,

um candomblé é varejado – Entre os objectos apprehendidos uma camisa de rendas e duas gaitas - De quando em quando, a policia inicia a campanha contra os candomblés, prendendo quantos ‘paes e mães de santos’ encontre na sua frente, e apprehendendo toda sorte de bugigangas, que são mandadas para o museu do Instituto Historico (A TARDE apud RAMOS, 1988, p. 108, grifos do autor).

Sobre tais perseguições e constrangimentos, Mãe Ditinha recorda à época:

hoje todo mundo é do candomblé, já tem doutor, tem isso; mas naquele tempo, só tinha arraia miúda; então, todo mundo se calava, sofria e calava porque não podia se defender. Hoje todo terreiro tem um personagem de mais alta posição e que já defende, não é isso? Mas naquele tempo, [...] era carregador, era doceiro, era engraxate, baiana do acarajé. Porque os grandes não tinham coragem de dizer ‘eu sou’, quando chegava essas horas, eles se encolhiam e aí passavam uma vergonha (ALVAREZ, 2006, p. 138, grifo do autor).

No Recife, os fatos acerca da repressão policial aos terreiros afro-brasileiros se repetem em relação às demais regiões brasileiras: “os ‘centros espiritas’ funcionam livremente, desde que se munam de uma autorização policial (DIARIO DA TARDE, 12 de Abril de 1934 apud FERNANDES, 1937, p. 14, grifo do autor).

² O ano de 1988 refere-se à segunda edição em homenagem aos 100 anos de abolição da escravatura, editada pela Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana do clássico *O Negro Brasileiro: ethnographia religiosa e phychanalyse*. A ortografia é uma reprodução da edição de 1934, publicada pela Civilização Brasileira S.A.

A esse respeito, a antropóloga e historiadora Zuleica Dantas Pereira Campos realizou pesquisa mais detalhada e reflexiva acerca de tais perseguições. Com análise do discurso das notícias do matutino a Folha da Manhã, a repressão do governo de Agamenon Magalhães, argumentava que “o combate ao ‘catimbó’ tinha uma justificativa legal. Sendo assim, as instâncias do poder se eximem do que é praticado, mas acabam incorporando a crença”.

O referido diário de propriedade do então Governador, “veiculava a doutrina proposta através do processo de ‘catequização’ da sociedade. Os [afroreligiosos] deveriam ser desconstruídos, marginalizados e, finalmente, silenciados. Uma estratégia encontrada foi dar visibilidade às ações praticadas pela Polícia”.

Ainda de acordo as pesquisas da autora, no período de 1938 a 1945, foram veiculadas inúmeras reportagens com os objetivos “de doutrinar, educar, alertar a sociedade para o mal dessas práticas, apresentadas como perniciosas e criminosas”. Uma verdadeira “estratégia de guerra, de combate, aponta para a construção de um clima social em que a Polícia se apresenta com grande eficiência”. Assim, uma “guerra estabelecida do ‘bem contra o mal’”, (CAMPOS, 2001, p. 229, grifos da autora), visto que “as manchetes do jornal são reveladoras da construção dessa representação”:

‘A polícia no 2º districto combate o baixo espiritismo’, ‘Combatendo o Catimbó’, ‘Guerra aos catimbozeiros’, ‘Combate a magia negra: mais um culto devassado pela polícia’, ‘Combatendo os feitiços’, ‘A Delegacia de Vigilância Combate a baixa magia’, ‘Combatendo os exploradores da credence popular’ (FOLHA DA MANHÃ apud CAMPOS, 2001, p. 229-230, grifos da autora).

O Babalorixá Arthur Rozendo Pereira Filho reconhece a notoriedade da filha-de-santo Maria das Dores da Silva e a consagra Yalorixá. Em 1930, Maria de Oyá, “inaugura seu terreiro - Seita Africana Santa Bárbara, na Rua da Manguabeira, nº 137, Campo Grande”, Recife. Com as arbitrariedades impositivas e o combate às comunidades afroreligiosas, a mãe-de-santo “faleceu [depressiva] em 10 de maio de 1939. A causa direta de sua morte foi a dura perseguição policial ao seu terreiro. Invadiram, prenderam filhos e filhas, humilharam e destruíram seu peji” (MENESES, 2005, p. 33).

Segundo Campos (2011, p. 16), “na ocasião da batida em seu terreiro, conseguiram esconder a espada de Iansã e a pedra de Exu”. Portanto, com esse fato, somado aos demais, podem-se determinar procedentes os motivos, dos quais, as

religiões de matriz africana e afro-brasileiras tornaram religiões *fechadas* ou que *se fecharam*.

3 Panorama de reconversão cultural das religiões de matriz (afro) brasileiras

Tendo como referência em que etnias, povos, sociedades, classes, comunidades não são puras, transmutadas pelo processo da hibridação e um dos seus fatores, a reconversão cultural, é afirmativo que “a reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, [...] num jogo que o povo-de-santo imagina [...] como pleno de mistérios perdidos e segredos guardados” (PRANDI, 2005, p. 168).

Os clássicos pesquisadores que escreveram sobre as religiões afro-brasileiras, mesmo de maneira não tão reflexivas, já apontavam tais hibridações e reconversões culturais nas doutrinas e nos afroreligiosos, como mesclas, mudanças por influências, sincretismo, entre outras. Referência se dá, também, com as apropriações “de uma mescla curiosa, onde varias formas mythicas entraram em contato, umas se fundindo a outras formas, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira *symbiose* ou *syncretismo* religioso” (RAMOS, 1988, p. 105, grifos do autor).

Portanto, as religiões afro-brasileiras,

células africanas inseridas no tecido vivo da sociedade brasileira, não são células esclerosadas, moribundas, mas células vivas. [...] A vida é a faculdade de se adaptar ao meio exterior ou de mudá-lo, de encontrar uma aos problemas que se propõem ou que apresentam circunstâncias sempre mutáveis (BASTIDE, 1971, p. 307).

As reconversões intencional e, especialmente, a espontânea, em que os africanos e afrodescendentes foram impelidos a realizá-las em suas religiões e atos religiosos, são percebidas e diversificadas no componente *exógeno-imposição*. Historicamente, a transversalidade de artimanhas e estratégias quando não inovadoras, foram criativas, recorrentes. Nos períodos colonial e imperial, “o culto secreto aos Orixás não oferecia segurança suficiente. O problema [inicialmente] foi resolvido pela utilização de estátuas de santos católicos” (BERKENBROCK, 1997, p. 137).

Gonçalves Fernandes em o *Xangôs do Nordeste*, além de afirmar a não existência do “negro-fetichista puro”, aponta o processo de reconversão dos orixás versus santos católicos, em que

as diversas modificações sofridas através do tempo, iniciando-se com a transferência na adoração dos ‘encantados da Costa’ em imagens de santos católicos, maneira de conciliar a imposição do senhor com os sentimentos de veneração do escravo africano aos seus deuses, trouxeram o enlaçamento com a religião do branco (FERNANDES, 1937, p. 10, grifo do autor).

Os atores sociais aqui transportados e os afrodescendentes teceram novas teias culturais e desenvolveram práticas alternativas, criativas. De certo modo, para sobreviver, continuarem fiéis aos seus deuses e orixás e manter viva suas culturas religiosas, pois “o tempo da escravidão não conseguiu erradicar estas tradições, mas elas também não haviam sobrevivido sem incorporar influências religiosas outras, sobretudo advindas do catolicismo” (BERKENBROCK, 1997, p. 131).

A condição de iniquidade, em todos os seus sentidos, aos fiéis das religiões de origem africana, leva os seus adeptos a desenvolverem estratégias socioculturais para driblar as investidas policiais. Além de alguns terreiros serem identificados como “centro espírita”, outros tantos se disfarçavam em maracatus.

Segundo Gonçalves Fernandes, a “pressão da polícia resultou camouflarem de sociedade carnavalesca e centro espírita os terreiros afro-pernambucanos. Maracatu e Centro Espírita aparecem de tal maneira que fez desconfiar” (FERNANDES, 1937, p. 10). A partir de pesquisas em jornais locais realizadas pelo autor, percebe-se a criatividade dos pais ou mães de santo:

a secção de polícia de costumes vem movendo ultimamente severa repressão aos nucleos de macumba e feitiçaria africana que ainda existem esparsos pelos suburbios. [...] Sob o protesto de que se tratava de casas de maracatú os macumbeiros vinham alí exercendo grande atividade, reunindo grande numero de adeptos. O primeiro nucleo de catimbó visado pela policia foi o ‘maracatú Estrela Baiana’, situado á rua da S. Mangueira, em Afogados (DIARIO DA TARDE, 1-9-1933 apud FERNANDES, 1937, p. 11, grifo do autor).

Documentos históricos apontam ter existido uma “instituição dos Reis do Gongo”, em que realizava eleições e coroações de reis e rainhas negros até metade do século XIX, quando o organismo desapareceu. Restou, apenas, o “auto dos Congos”. Em decadência, a teatralização foi eliminada, resultando apenas em “o cortejo que derivou para o Macaratu”, de nação, referência às variadas etnias africanas. No início do século XX, os festejos aconteciam “aos domingos, dias festivos e no carnaval, ocasião em que se transmudaram em associações carnavalescas” (GUERRA-PEIXE, 1980).

O maracatu (nação) tem referência direta com as religiões de origem africana. Nesse sentido, seus séquitos quando das perseguições da polícia, disfarçavam suas práticas em cortejos carnavalescos. Assim, “o maracatu foi criado pra poder esconder a questão religiosa [sendo um dos meios em] que os escravos encontrara, pra poder bater o seu tambor e cultivar os seus orixás foi criando alguma coisa que os brancos, ao ver, não iam discriminar, iam achar engraçado e iam entrar na onda” (ALVAREZ, 2006, p. 166).

Com as fortes perseguições ao povo-de-santo no estado de Alagoas em meados dos anos de 1920, surgiu a oportunidade e

o momento ideal para driblar as perseguições aos cultos africanos operando em Maceió, migrar para o Recife e fundar a Nação Xambá. Esta estratégia deve-se ao Babalorixá Arthur Rozendo Pereira Filho, [...], que instala na Rua da Regeneração, nº 1045 – Água Fria – a Seita Africana São João, cujos Axés foram adquiridos em Dakar – Senegal (MENESES, 2005, p. 32).

Para serem aceitos no ambiente nuclear das classes hegemônicas religiosas, a estratégia mais significativa para os afroreligiosos, se deu com o interesse de pesquisadores, intelectuais “brancos” em estudar suas culturas religiosas. A partir desses intermeios, a trajetória das reivindicações dos negros do Brasil se deu por meio de conferências, convenções e congressos em vários períodos do século XX, com intenção, inclusive, de chamar a atenção de organizações internacionais (RODRIGUES, 2010). Percebendo tais oportunidades, o Babalorixá Arthur Rozendo Pereira Filho,

hábil articulador, no início dos anos 30 alia-se aos Babalorixás Oscar Almeida, da Seita Africana Santa Bárbara (Nagô) e a Manuel Anselmo Reis Hipólito, o líder da também Seita Africana Santa Bárbara (Gêge) e sensibiliza o médico Ulisses Pernambucano (1892 – 1943), diretor do Serviço de Higiene Mental e primo de Gilberto Freyre, a intervir junto às instâncias de controle e repressão para aliviar as duras ações sofridas pelos cultos. Desses contatos nasce um grande respeito pelos líderes religiosos e, em 1934, acontece o 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife, do qual Gilberto Freyre é o organizador (MENESES, 2005, p. 33).

De acordo com a notícia de 23 de julho de 1935, “os *xangôs*, por outro lado, são pontos de atração para os estudiosos do afro-brasileiro, nos seus característicos científicos, através do seu culto religioso, suas dansas e sua musica (DIARIO DE PERNAMBUCO apud FERNANDES, 1937, p. 14, grifo do autor).

Para continuarem praticando suas liturgias, o povo-de-santo busca novas maneiras em disfarçar ou até no que fosse possível, não ser importunado. No auge do

autoritarismo impositivo do Estado Novo e a repressão desmedida do Governo de Agamenon Magalhães em Pernambuco, os fiéis de matriz africana e afro-brasileiras, se utilizavam de instrumento de comunicação massivo para disfarçar as tais perseguições, “em virtude da situação irregular da casa [...], um rádio foi ligado no ponto máximo, durante as cerimônias, enquanto um dos fiéis se mantinha discretamente de vigia - uma situação reminescente dos artifícios usados durante o período de proibição do culto” (RIBEIRO, 1952, p. 46).

Em meio aos constrangimentos das perseguições e algumas prisões, os fiéis das referidas doutrinas, são interpelados por curiosos brancos, em busca de informações e conhecimentos acerca das ações consideradas ou ditas proibidas, transgressoras e, ao mesmo tempo, fascinantes. Aos poucos o povo-de-santo procura acertar “seus relógios”. “Ultrapassada a primeira metade do século XX, a possibilidade de escolher o candomblé como religião deixou de ser prerrogativa do negro, abrindo-se a religião afro-brasileira para todos os brasileiros de todas as origens étnicas e raciais (PRANDI, 2005, p. 169).

Segundo o antropólogo Raul Lody,

contemporaneamente, o candomblé foi descoberto pela classe média e por turistas, autoridades, políticos e artistas em busca de prestígio, revelando o terreiro como algo fascinante e ‘diferente’, além de fonte não só de apoio moral e religioso mas, principalmente estético (LODY, 1987, p. 35, grifo do autor).

A partir dos anos de 1960, mesmo com o Regime Militar, inicia-se a “abertura” para tais religiões – não que o preconceito e a discriminação, socialmente, tenham sido amenizados. Na década de 1980, é institucionalizado o Movimento Negro Unificado (MNU) que processa direitos dos afrodescendentes. A liberdade religiosa³ torna-se lei na Constituição de 1988. Apesar de tais direitos conquistados, na contemporaneidade observam-se novos ataques, discriminação e perseguições de grupos civis, políticos e adeptos de outras religiões

No final da década dos anos de 1990 e neste início do século XXI, apesar das religiões oriundas do povo negro, contar com adeptos e simpatizantes da classe média, novo ricos e autoridades, o povo-de-santo constitui pequena parcela, da totalidade dos fiéis com baixos níveis econômico e social. Sem condições econômicas nem aparato tecnológico de comunicação massiva, a exemplo das audiências do rádio e da televisão

³ Ver a respeito: (RODRIGUES, 2011).

– utilizados pelas religiões hegemônicas, os afroreligiosos aderiram a duas maneiras de inserção doutrinárias: uma globalizada e a outra tradicional, reconvertendo seus códigos de religiões fechadas.

A primeira interseção ou estratégia se dá com o acesso ao sexto continente – a rede mundial de computadores. Viável economicamente, líderes religiosos buscam ter visibilidade *glocalizada*, construindo *hot-sites*, *blogs*, munindo-se de *e-mail* ou fazendo uso das mídias sociais virtuais: *Orkut*, *Youtube*, *Twitter*, *Facebook*.

Os portais virtuais, originalmente utilizados para exibição e pesquisas de conteúdos, são rastreadores para embates e (auto)promoções dessas religiões, denominadas por Ricardo Oliveira de Freitas de “terreiros virtuais, terreiros *online* ou *webterreiros*”, em busca dos fiéis diaspóricos e de novos adeptos, através da “*webdiáspora*” (FREITAS, 2010, p. 74).

De acordo com a pesquisadora Zuleica Campos, “os devotos das religiões afro-brasileiras negociam suas diferenças, tentam expandir sua influência religiosa através de outras vias, construindo novos processos de comunicação”. Com pesquisas no ciberespaço, a partir do Google, Youtube e Orkut, as denominações: “cultos afro-brasileiros”, “candomblé” e “umbanda”, aparecem em mais de 1.060.00 *sites*, cerca de 1.950 vídeos e 1.425 comunidades, respectivamente (CAMPOS, 2009, p. 131).

A inserção tradicional se dá através de um cortejo religioso – a Caminhada dos Terreiros. Típica das religiões hegemônicas - as procissões do catolicismo e, contemporaneamente, das “marchas” (neo)pentecostais, várias comunidades espirituais afroreligiosas, saem pelas ruas de grandes centros urbanos no Brasil. Pioneiras em tais eventos, as comunidades de terreiros soteropolitanas, realizaram sua primeira investida em 2005.

No Recife, sua primeira versão aconteceu em 2008, de forma tímida. Em 2011, o povo do axé realizou a 5ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, tutelada pela recém fundada Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (ACTP). O evento tem como objetivos principais: dar visibilidade aos povos e comunidades afro-brasileiros, fortalecer a luta pelos direitos de igualdade étnica e a inserção do ensino de História da África nas escolas, com o cumprimento da Lei nº 10.639/93.

Considerações finais

Reflexões sobre o estado da arte criativa aos procedimentos de sobrevivência realizados pelos negros e negras das religiões de matriz africana e afro-brasileiras, são fatos comprovados com pesquisa em autores contemporâneos e, especialmente, os clássicos. Percebem-se, então, as estratégias de reconversão cultural no processo de hibridação dos afroreligiosos com a cultura hegemônica.

Nesse sentido, as referidas religiões procuraram adequar-se, transpassar e transplantar o tempo em que foram subsumidos e terem suas religiões *fechadas*. Estrategicamente, reverterem seus códigos culturais de forma intencional e espontânea para estarem inseridos na mundialização da cultura religiosa, no sentido de eliminar os registros de invisibilidade que se procedeu no processo histórico de tais doutrinas.

O analfabetismo, a limitação de recursos materiais ou financeiros não são sinônimos de fraqueza, de incompetência; tais condições podem ser apenas limitadoras para determinadas culturas. Apesar das desigualdades ou condições de contingências, os fiéis das religiões de origem áfricas, quando não originais foram criativos.

Assim, a partir da utilização dos artifícios em disfarçarem seus orixás em santos católicos, nas senzalas à utilização dos recursos do ciberespaço ou mesmo um retorno ao tradicional: a apropriação e realização de cortejos solenes – estratégias das culturas religiosas hegemônicas -, nas caminhadas dos terreiros pelas ruas e avenidas das urbes. Isso é a denominada espetacularização das sociedades para estarem inseridas no mercado globalizado das instituições religiosas.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Gabriel Omar. *Tradições negras, políticas brancas: previdência social e populações afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Previdência Social, 2006.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. V. 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BAUMAN, Zygmund, *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BRASIL. *Constituições do Brasil: de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946 e 1967 e suas alterações*. V. 1. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1986.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Religiões afrodescendentes no Recife: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições na história. *Anais do XXVI simpósio nacional da ANPUH - Associação Nacional de História*. Marieta de Moraes Ferreira (orga.). V. 1. São Paulo: ANPUH-SP, 2011, p. 1-23. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=24381>. Acesso em: 27 mar. 2012.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta*. 2001. 308 f. (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife – PE, 2001.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira; BEZERRA, Karina Oliveira. Os afronautas: entre a tradução e a tradição. In: *Revista Symposium*, Recife - PE, ano 13, n. 1, p. 129-145, jan./jun., 2009.

CANCLINI, Néstor García. As culturas híbridas em tempos de globalização: introdução à edição de 2001. In: *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CANCLINI, Néstor García. El malestar en los estudios culturales. *Fractal*. Año 2, n. 6, v. II, Julio-Septiembre 1997, p. 45-60. Disponível em: <<http://www.fractal.com.mx/F6cancli.html>> ou <<http://arquivoculturamauff.blogspot.com/2009/05/nelstor-garcia-canclini-el-malestar-en.html>>. Acesso em: 21 ago. 2009.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales*. Seminário Fronteiras Culturales; Identidade y Comunicación em America Latina. Universidad de Stirling, outubro de 1996.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro, (19--).

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro fetichista do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1937.

GUERRA-PEIXE, Cesar. *Maracatus do Recife*. São Paulo: Irmaos Vitale; Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Religiões afro-derivadas na web: cyberterreiros e afrodiáspora global. In: *Reciis – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*. V. 4, nº 3, p. 70-80, set. 2010. Disponível em: <<http://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/1383/1/386-1862-2-PB.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

MENESES, Lia. *As yalorixás do Recife*. Recife: Funcultura, 2005.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 2. ed. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 1988.

RIBEIRO, René. *Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Gráfica Editora do Recife S/A, 1952.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. Comunidades de terreiro e movimentos sócio-políticos no Brasil. *Anais eletrônicos [recurso eletrônico] [do] XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador: UFBA, 2011, p. 1-17. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307024711_ARQUIVO_COMUNIDADESDETERREIRO-FinalConlab.pdf>.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. *Ser(tão)Negro! Reconversão Cultural e Desenvolvimento Local na Comunidade Negra Rural Quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE*. 2010. 185 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife-PE, 2010.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves; TAUKE SANTOS, Maria Salett. Diáspora quilombola em territórios rurais In: *Revista de Humanidades*, Fortaleza - CE, v. 27, nº 1, p. 209-224, jan./jun., 2012. Disponível em: <http://www.unifor.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3654&Itemid=782>.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves; TAUKE SANTOS, Maria Salett. Comunicação e reconversão cultural em comunidades quilombolas In: *Comunicação & Sociedade*, São Bernardo - SP, v. 32, nº 55, p. 105-129, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/CSO/issue/view/191>>.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves; TAUKE SANTOS, Maria Salett. (Re)configurações socioculturais em ambientes (pós)modernos In: *Revista Symposium*, Recife - PE, ano 15, nº 1, p. 85-105, jan./jun., 2011.

TAUKE SANTOS, Maria Salett. Receptores imaginados: os sentidos do popular. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Recepção, usos e consumo midiáticos” do XVII Encontro da Compós, na UNIP, São Paulo, junho de 2008. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/pagina.php?menu=25&mmenu=6&gm=int>i=arqul&ordem=3&grupo1=9D&grupo2=&encontro=&tag=&ano=&mes=&pchave=&git=14&pg=5>>.

DA REAFRICANIZAÇÃO À SINCRETIZAÇÃO: UMA CASA COM MÚLTIPLAS VERTENTES AFRO-RELIGIOSAS

*Lucielma Lobato Silva**

Resumo

A lei 10.639/2003 ao tornar obrigatório, via o ensino formal, tem contribuído para o reconhecimento da importância dos negros e seus descendentes, o que provocou uma espécie de “retorno à etnia africana”, no plano religioso, para muitos sacerdotes/sacerdotisas e adeptos/adeptas, se expressa no esforço de se processar exclusivamente no Candomblé Ketu, rito Nagô. Sendo assim, o objetivo deste trabalho é analisar o Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã, no município de Abaetetuba-PA, que apesar de se autodefinir como “afro” é um espaço religioso que pratica simultaneamente o Candomblé Ketu, a tradição Mina Nagô, além de elementos da Umbanda, o que leva o artigo a constatar junto à pesquisa de campo (MALINOWSK, 1984) e bibliográfica (TRIVIÑOS, 1996), que a “africanização” do culto não implica, necessariamente, num retorno às “origens africanas”, mas pode sim, existir a partir de novas fusões e arranjos de velhas matrizes religiosas.

Palavras-chave: Lei 10.639/2003. Religiões de Matriz Africana e Religiões afro no Pará. Africanização Religiosa.

Introdução

Existe uma História do povo negro sem o Brasil. Mas não existe uma História do Brasil sem o povo negro (Januário Garcia).

O Brasil Colônia, Império e República tiveram, historicamente, no aspecto legal, uma postura ativa e permissiva diante da discriminação e do racismo que atinge a população afrodescendente brasileira até hoje em todas as áreas de vida ligada a este personagem (MUNANGA, 2004). Schwartz (1993) observava que o negro no Brasil Colônia, no Brasil Império, e no início da República era registrado como exemplo de fracasso.

o país passava de objeto para sujeito das explicações, ao mesmo tempo em que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os Negros, escravos, africanos se tornaram “classes perigosas” e viraram “objetos de ciência” pela ciência se definia a diferença e a inferioridade. (SCHWARTZ, 1993, p. 33).

Nessa mesma linha de análise Skidmore (1974) menciona a desqualificação e a própria desvalorização que a população negra carregou e carrega desde o Brasil

* Mestranda em Ciências da Religião – UEPA. Instituição Financiadora: CNPq

Colônia, estendendo-se do surgimento da República brasileira aos dias atuais, na qualidade de sujeito ausente a qualquer processo de modernização, afirmando:

Os negros brasileiros não cabiam na modernização republicana. Inspirada pelas teorias raciais "científicas" europeia e norte-americana, a elite branca dominante via a população negra como uma desgraça ao caráter nacional brasileiro. (SKIDMORE, 1974, p. 29).

Essa foi a razão ideológica que transformou o negro e seus descendentes em atores sempre subservientes à classe branca dominante, a qual o expurgou de todas as esferas que compõem a sociedade brasileira, como a educação, o trabalho, o lazer, e a própria religião afro-brasileira, que até os dias de hoje é carregada de preconceitos e simbolismos negativos, vista pela sociedade como religião subalterna ou “coisa de preto”¹.

Nos dias atuais, o governo federal brasileiro, a partir da promulgação da Lei 10.639/2003 propôs transformações sociais, reconhecendo as disparidades entre brancos e negros em nossa sociedade² e a necessidade de se intervir de forma positiva, assumindo o compromisso de eliminar as desigualdades raciais, dando importantes passos rumo à afirmação dos direitos humanos básicos e fundamentais para a população negra ou para seus descendentes (BRASIL, 2004; BRASIL, 2009).

Sendo assim, a proposta da referida Lei é valorizar a cultura negra e de seus descendentes em todos os planos da sociedade, a fim de proporcionar vida digna a estes sujeitos que muito contribuíram para a formação da sociedade brasileira e que, infelizmente, não foram devidamente reconhecidos. Esse propósito se torna concreto a partir do conhecimento da história, da cultura, ou das vivências do povo negro e de seus descendentes neste país.

¹ Essas afirmações de desqualificação e desvalorização do negro e de suas tradições tornam-se largamente presentes a partir do século XIX. No Brasil iniciou pela medicina por meio de Nina Rodrigues e Oswaldo Cruz, na literatura por Machado de Assis, e tantos outros que beberam as teorias racistas européias, estas baseadas em Darwin e Spencer que afirmavam a existência de raças superiores e inferiores, e nesse sentido ao negro cabia a segunda opção.

² Esse reconhecimento da disparidade existente entre brancos e negros foi importante para se realizar as políticas de ação afirmativas e reparatórias, como as cotas para negros nas universidades públicas e tombamentos de patrimônios públicos, como de diversas casas de santo que recebem financiamentos econômicos. Já, na década de 30, foi escrita a belíssima obra de Gilberto Freyre a “Casa Grande e Senzala” que descreveu a harmonia entre as raças nos engenhos brasileiros, que mais tarde se distorceu, nas mãos de alguns autores que afirmavam que Gilberto Freyre mencionara a existência de uma “democracia racial”, porém Freyre em nenhum momento de sua obra afirmou a existência de uma democracia racial e sim a harmonia racial dentro dos engenhos. A democracia das raças nunca existiu no Brasil, mas esta falsa interpretação foi muito perniciosa, pois propiciou a formulação de um racismo flagrante e ao mesmo tempo velado (COELHO, 2009).

Dessa maneira, é por meio da obrigatoriedade do conhecimento da cultura e das tradições afro-brasileiras fruto da Lei 10.639/2003 que é possível atingir o reconhecimento e a valorização destes personagens que, por muito tempo, passaram despercebidos e diminuídos pela historiografia e pela própria constituição da sociedade brasileira.

1 A lei 10.639/2003: a porta do conhecimento e do reconhecimento do negro

A obrigatoriedade da inclusão do curso de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica trata-se de decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores. Com esta medida, reconhece-se que, além de se garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a história e a cultura negra de seu povo, buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e a seus direitos (COELHO, 2009).

A relevância do estudo de temas decorrentes da história e cultura afro-brasileira e africana não se restringe à população negra, ao contrário, dizem respeito a todos os brasileiros, uma vez que devem educar-se enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capazes de construir uma nação democrática (BRASIL, 2004).

Brasil (2004) menciona que a consciência política e histórica da diversidade tem por princípio conduzir à igualdade básica da pessoa humana como sujeito de direitos, compreendendo que a sociedade é formada por pessoas pertencentes a grupos étnico-raciais distintos, os quais possuem cultura e história próprias, igualmente valiosas e que em conjunto constroem, na nação brasileira, sua história. A consciência política deve conduzir, com isso, ao conhecimento e à valorização da história dos povos africanos e da cultura afro-brasileira na construção histórica e cultural brasileira. Conduz também à superação da indiferença, injustiça e desqualificação com que os negros, os povos indígenas e também as classes populares às quais os negros, no geral, pertencem, são comumente tratados.

É possível, assim, eliminar conceitos, ideias, comportamentos veiculados pela ideologia do branqueamento, pelo mito da democracia racial, que tanto mal fazem a negros e brancos, e assim buscar, entre professores não familiarizados com a análise das relações étnico-raciais e sociais, com o estudo de história e cultura afro-brasileira e africana, as informações e subsídios que lhes permitam formular concepções não

baseadas em preconceitos e construir ações respeitadas, a abertura ao diálogo, vias fundamentais para o entendimento entre os diferentes, com a finalidade de negociações, tendo em vista objetivos comuns visando a uma sociedade justa.

É importante destacar que não se trata de mudar o foco etnocêntrico marcadamente de raiz europeia e substituí-lo por um africano, o princípio deve orientar para o desencadeamento do processo de afirmação de identidades, de historicidade negada ou distorcida, rompendo-se com as imagens negativas forjadas por diferentes meios de comunicação contra os negros, e os esclarecimentos a respeito de equívocos quanto a uma identidade humana universal, combatendo a privação, a violação de direitos e a ampliação do acesso a informações sobre a diversidade da nação brasileira e sobre a recriação das identidades, provocada por relações étnico-raciais (BRASIL, 2009).

A Constituição Federal de 1988, em seu Art. 3º, inciso IV, garante a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação; o inciso 42 do Artigo 5º que trata da prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível; o § 1º do Art. 215 que trata da proteção das manifestações culturais. O decreto 1.904/1996, relativo ao Programa Nacional de Direitos Humanos, assegura a presença histórica das lutas dos negros na constituição do país (BRASIL, 2009); ainda vale salientar que o racismo a brasileira como menciona Wilma Baía Coelho (2009), se constitui de forma velada, escondida ou camuflada, tornando-o ainda mais pernicioso.

2 Conhecendo a cultura religiosa de origem negra no Brasil

Atualmente, as religiões afro-brasileiras são múltiplas e diferenciadas, pois de início elas se organizaram no Brasil seguindo grupos étnicos de diferentes procedências. Esses, por sua vez, devido a uma série de situações sociais, foram se amalgamando entre si e com outras tradições religiosas³.

Como consequência, o quadro das chamadas religiões afro-brasileiras é bastante complexo, pois elas, com maior ou menor intensidade, extrapolaram a categoria das religiões étnicas e se tornaram universais. Ao mesmo tempo, recriaram-se em solo brasileiro gerando cultos mistos, como o Xangô (PE) e o Toré (AL), que hoje convivem

³ Como as tradições do Catolicismo e da Pajelança indígena.

com os cultos mais tradicionais, tais como o Candomblé na Bahia, o Tambor de Mina no Maranhão e no Pará, o Batuque no Rio Grande do Sul, a Macumba e a Umbanda no Rio de Janeiro.

A **Umbanda**, atualmente reconhecida como uma religião nacional formou-se nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, a partir do desenvolvimento de certas tradições afro-religiosas, sob influência do espiritismo Kardecista vindo da Europa, entre outras influências. As fontes afro-brasileiras da Umbanda foram, sobretudo, práticas bantas nas quais o termo já aparecia por meio dos bantos. A umbanda preservou um sistema aberto à incorporação, de influências locais, como o culto aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos católicos e a outras entidades de origem popular brasileira (SILVA, 2007; BROWN, 1987).

De acordo com Prandi (1990), a Umbanda se consolidou a partir da presença das entidades ligadas ao transe mediúnico, voltando-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fiéis e clientes, aproximando-se de outro ideal Kardecista: o de comunicação com os mortos, a fim de estender ao mundo dos espíritos a doutrinação evangélica caridosa; e receber dos espíritos de luz a orientação para o desenvolvimento de virtudes na terra, como as curas do corpo e da alma, a evolução espiritual dos vivos e dos mortos. Para o mesmo autor: “A umbanda é considerada a mais genuína religião brasileira de origem africana”. (PRANDI, 1990, p. 32).

É interessante constatar, a partir da pesquisadora Patrícia Birman (1983), que esta religião, ainda que brasileira, também está centrada na experiência religiosa do transe com possessão e obedecendo a mesma fórmula, “vários espíritos em uma única cabeça”, que caracteriza todas as modalidades do culto afro.

Quanto à religião **Mina Nagô** do Pará, é difícil precisar o início histórico exato dessa religião em terras paraenses, mesmo considerando-se as fontes históricas e as reconstruções etnológicas, conforme analisa Vergolino (2000). Todavia, para Seth e Ruth Leacock (1972), essa tradição na época chamada de batuque, teria sido introduzida em Belém durante o apogeu do ciclo da borracha por uma maranhense chamada de Mãe Doca⁴.

O Estado do Pará possui uma tradição afro-religiosa denominada de Mina-Nagô, resultado da interação das matrizes culturais religiosas do jeje, do nagô e dessas com a

⁴Observa-se que hoje essa mesma versão é assumida pelos “mineiros” paraenses, os quais conseguem inclusive precisar as datas (18 de março) em que Mãe Doca teria tocado o primeiro tambor em Belém.

pajelança⁵. Seth e Ruth Leacock (1972) observavam que a tradição afro-paraense ainda que cultuasse orixás não se confundia com o Candomblé, como também não era uma versão "diluída" e nem uma cópia imperfeita daquele culto e sim um sistema religioso coerente e independente.

Ela foi registrada primeiramente como Babassuê pela Missão Folclórica de 1988 de Mário de Andrade (ALVARENGA, 1938); em seguida foi denominada de Batuque pelos estudiosos Seth e Ruth Leacock (1972), e por Vergolino e Silva (1976); e finalmente como Mina Nagô por Yoshiaki Furuija (1986) e Vergolino (1987; 1988).

Compõe o panteão do culto dos **orixás nagô**, a exemplo de Exu, Ogum, Oxossi, Obaluaiê, Oxum, Iansã, Iemanjá, Xangô, Oxalá; cultua-se também **voduns jêje** que podem corresponder aos orixás nagôs, tais como Èlebara (Exu), Doçu (Ogum), Azacá (Oxóssi), Acossi Sapatá (Obaluaiê ou Omolu ou Xapanã), Badé (Xangô), Euá (Oxum), Vó Missã (Nanã), Iansã (Barbasueira) que é a mais conhecida e popularmente festejada no dia 04 de dezembro (VERGOLINO, 2003: 22).

Tanto os “orixás” quanto os “voduns” representam as forças da natureza⁶. São eles, entidades máximas no que tange a hierarquia do panteão, mas além deles, fazem parte também do panteão os “nobres gentis nagôs” ou “senhores de toalha” geralmente nomes ligados à nobreza política europeia, principalmente de países cristãos. Esses personagens, de alguma forma possuem relação com o processo de expansão marítima e com a colonização do Brasil, são personagens hierarquicamente importantes, muitas vezes referidos como “os brancos” e que tematizam, cada um ao seu modo, valores como o cristianismo, lusitanismo, hierarquia, nobreza⁷ (CAMPELO E LUCA, 2007: 15-16).

Uma segunda linha de encantados denominada de Caboclos é composta por espíritos de índios. Na Mina Nagô paraense, do mesmo modo que na Mina Maranhense, os caboclos têm nacionalidade, pois além de brasileiros⁸ podem ser turcos, franceses, africanos ou paraguaios. Alguns casos também absorveram a imagem de “exu e de

⁵ Reginaldo Prandi; Patrícia R. Souza, “Encantaria de Mina em São Paulo”. In: Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

⁶ Água, vento, sol, plantas, mantenedores do equilíbrio das relações do homem com o universo sagrado.

⁷ Entre esses se destacam o Rei Sebastião, D. José, D. Manuel, D. Luís, D. João, Marquês de Pombal; pessoas reais que cruzaram os limites da vida e passaram à condição de divindade. Além da realeza existem algumas famílias que são cultuadas no panteão da Mina são como a família Real ou de Davice; família de Dambirá ou de Acossi Sakpatá, que cuida das doenças; família de Quevioçô (VERGOLINO, 2003: 22).

⁸ Seres não inteiramente humanos como os botos (no Tambor de Mina são conhecidos como “Linha do Pará”), curupira e surrupiras, mães d’água.

pomba-gira” advindas da Umbanda. Um corpo de entidades que representam o povo da rua, formados por prostitutas, ladrões, ciganas, malandros que são devidamente representados (CAMPELO E LUCA, 2007).

A tradição religiosa Mina Nagô não pode ser compreendida, pura e simplesmente, como sobrevivência religiosa africana. Embora todos eles procurem preservar tradições africanas recebidas de seus fundadores, incorporam, em grau variado, muitos elementos de outras tradições culturais e, na tentativa de adaptação a novas exigências, reelaboram o seu sistema original.

No tocante ao **Candomblé**, possui ramificações de Angola, Ketu, entre outros. A palavra candomblé deriva do tronco linguístico banto, mas atualmente agrega três nações como Iorubá, Daomeano e Banto. Essencialmente brasileira essa manifestação religiosa não tem documento certo de quando surgiu no Brasil, porém o primeiro registro de sua presença foi rabiscado pela Inquisição em 1680.

Silva (2007), menciona que à organização dos terreiros de candomblé, são genericamente, conhecidos como “terreiros”, “roças” ou “casas de santo”. Esses espaços são vistos como lócus de axé, força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. O candomblé, segundo este mesmo autor, segue modelos de ritos chamados de “nação” em uma alusão ao grupo étnico nos reinos africanos que deram origem a esta religião no Brasil. Os sudaneses foram o grupo dominante no Brasil do século XIX, época em que as condições urbanas e sociais se fundaram sob perseguições aos cultos. Devido a esta e a outras condições, a estrutura do candomblé resultou em dois modelos de cultos o Jeje-nagô (jeje-fon e jeje-marin) e os nagôs (Keto, ijexá, etc)⁹. Os candomblés de rito keto cultuam e prevalecem os cultos aos orixás (iorubas).

Há um panteão básico, porém, a sequência do “xirê”¹⁰ varia de grupo para grupo. O elo comum pode ser percebido nos paramentos rituais dos “Orixás” ou “inkisses” ou dos “caboclos”, que permite ao observador ou a um visitante a identificação de características do Candomblé. O elo diferenciador pode ser percebido no processo iniciático e na presença de uma entidade particular: a “Bombogira”, uma espécie de “exu” feminino¹¹ (LUCA; CAMPELO, 2007).

⁹ Os candomblés nagôs, em especial os Ketus, se intitulam como sendo uma “nação pura”, levantando a idéia polemica de “superioridade nagô”, devido se considerarem os mais fiéis às origens africanas. Vale salientar que este é um dos objetos da descrição etnográfica deste artigo.

¹⁰ Doutrinas ou músicas sagradas em sequência.

¹¹ No Candomblé exu é considerado o primeiro orixá do panteão ketu e ao mesmo tempo um princípio individualizador, sendo, pois, tratado como um deus e não como um espírito tal como na Mina e na Umbanda.

O segmento “ketu” enfatiza um conjunto de tradições oriundas dos povos iorubás, que acabou por predominar sobre as demais tradições (“angola”, “congo”, “jeje” e “ijexa”). Estas tradições mantêm a ênfase no panteão básico de 16 Orixás, alguns com outros nomes ou “qualidades” além do nome principal; na música ritual cantada em iorubá arcaico, no toque dos atabaques com baquetas (chamadas de aguidavi); na expressão corporal e processos específicos na liturgia de iniciação (a raspagem total dos cabelos, as marcas tribais chamadas de “curas” e o processo de confecção dos “assentamentos” dos “Orixás”). As danças também procuram manter uma especificidade no que diz respeito à expressão corporal e os atabaques são tocados com as mãos. Mas, de um modo geral, houve grande assimilação das tradições ketu, tendo adotado os Orixás, com suas particularidades, símbolos e roupas (SILVA, 2007).

3 Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã: um espaço de convergência dessas tradições religiosas

O Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã foi fundado em 1990, primeiramente com o nome de Seara de Umbanda Toiá Jarina, tornando-se Centro em 2004¹². Este espaço sagrado funciona nas dependências do Centro Escolar “Caminheiro do Bem”, que é uma instituição escolar de propriedade do gestor e sacerdote Daniel Sena Lopes. A estrutura física do mesmo se constitui em alvenaria, com lajotas na cor branca, forrado e gradado. O centro apresenta de tambores, assentamentos religiosos, canzoá de caboclos, mesa de jogo, cruzeiro das almas e uma seleta reserva de ervas usadas nos rituais. De acordo com Carvalho (2009), o calendário da casa se divide segundo o Quadro 01 abaixo:

¹² Segundo o sacerdote a denominação de Centro se refere a um local onde se manifesta diferentes entidades das três vertentes religiosas: Umbanda, Mina Nagô e Candomblé de Ketu.

Quadro 01: Representa o calendário litúrgico do terreiro

Janeiro	Junho	Outubro	Dezembro
Festa litúrgica com obrigações a todas as entidades cultuadas na casa. - Exu (Trancarua) - Pomba-gira. - Oshalufã. - Yemonja.	Festa litúrgica com obrigações aos orixás, guardiões da casa. -Ogum -Yansã Celebração da trezena de Santo Antônio de Lisboa de 1 a 13 de junho.	Festa Litúrgica com obrigações aos Caboclos - Chefe da Casa. -Toya Jarina -Rompe Mato	Festa litúrgica com obrigações aos orixás das águas. - Oxum. -Yemonjá
Obs.: A única festa que ainda não é realizada no centro é a festa dedicada aos Erês ou às crianças, mas segundo Daniel tem previsão para iniciar em Agosto ou Maio.			

Fonte: BARROS, Eder carvalho.

Quadro adaptado das informações fornecidas do calendário do terreiro em 05/06/2009.

Nesse sentido, o centro é liderado por um sacerdote de fenótipo branco com sólida formação profissional¹³, procedente de família evangélica. A partir dos 12 anos de idade precisou de um tratamento mediúnico na Umbanda, momento no qual teve consciência de sua missão religiosa e permaneceu por mais de uma década. Depois de alguns anos sentiu outra necessidade, agora, de assumir sua “missão espiritual”, o que lhe levou a buscar ajuda no segmento Mina do Pará, exigência esta de suas entidades-chefe: a cabocla Jarina e o caboclo Rompe Mato para que houvesse um desenvolvimento de incorporação (transe) com ritual de tambor. Mais adiante surge uma nova cobrança, neste momento, por parte de seus orixás de cabeça que o impulsionaram para o início do “culto aos orixás” através da feitura no Candomblé Ketu, tendo como orixás Oshalufã e Yemonjá.

Atualmente, sua formação religiosa pode assim ser resumida¹⁴: iniciado primeiramente no culto aos orixás no Candomblé Ketu, em seguida foi desenvolvido na religião Mina Nagô, tradição afro-paraense, para o recebimento de caboclos. Essa

¹³ Que compreende uma Licenciatura e Bacharelado em Geografia (1997) e três Pós-graduações Lato Sensu, a saber: Especialização em Metodologia do Ensino (UFPA/1998); Especialização em Gestão Escolar (CESUPA/2005); Especialização em Gestão Empresarial (UNIVERSIDADE CORPORATIVA/2009).

¹⁴ Informação concedida pelo sacerdote Daniel Sena Lopes, na mesa-redonda apresentada na XV Semana Acadêmica do CCSE/UEPA, no seminário sobre estudos afro-brasileiros.

trajetória religiosa o elevou a categoria de sacerdote, assim, tornando-se mais tarde vice-presidente do conselho religioso da FEUCABEP¹⁵.

Essa trajetória dentro dos três segmentos afro-brasileiros compõe a sua formação sacerdotal. Interessante observar que segundo o sacerdote, sua formação acadêmica lhe possibilitou perceber a necessidade de manter a prática do culto a cada um destes segmentos dentro de um mesmo espaço físico afro-religioso.

A presença destes segmentos afro-religiosos pode ser constatada dentro do Centro através dos elementos cultuados e dos atendimentos oferecidos aos frequentadores do mesmo. A seguir expressam-se alguns desses elementos.

3.1 A Umbanda no centro: origem, espaço e ritos

O sacerdote realizou seu batismo e cruzamento na referida religião com a sua saudosa mãe de santo umbandista Julieta dos Santos Carvalho, popularmente conhecida e respeitada no município de Abaetetuba como “mãe Giloca”, e frequentou sua casa por mais de uma década. Essa iniciação foi um compromisso assumido dentro da religião na condição de médium praticante, cumpridor dos preceitos e rituais mediúnicos, a qual lhe proporcionou por meio da Federação Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros no Estado do Pará (FEUCABEP) e da Associação das Religiões Afro da Região das Ilhas (ARARI), no ano de 1990, seu primeiro alvará de funcionamento. Isso lhe oportunizou fundar a Seara de Umbanda Toya Jarina e, conseqüentemente, a ganhar sua liberação, que o deixava apto a exercer suas atividades religiosas na umbanda.

A partir da constituição do seu espaço sagrado, pode-se observar os elementos cultuados no Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã, que justificam a presença do culto umbandístico na casa como o Cruzeiro das Almas, o Ponto dos Pretos Velhos e a realização de sessão de passes mediúnicos com clientes e filhos da casa, assim como a incorporação de entidades idosas “os pretos velhos”.

Para o sacerdote Daniel Sena Lopes, em seu centro:

¹⁵ Federação Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros de Belém do Pará.

O que vai determinar a invocação de um dos três segmentos afro-religiosos cultuados na casa será a condição identificada no consulente cliente. Pessoa esta que chega ao centro em busca de esclarecimento ou ajuda espiritual na solução de um problema na maioria de ordem espiritual ou que a situação espiritual está interferindo na vida material como relacionamento amoroso, problema de emprego, problema conjugal e tantos outros. O segmento umbanda vai se caracterizar a partir da realização do passe mediúnico e do aconselhamento do sacerdote com o cliente¹⁶.

Os elementos umbandísticos também podem ser vistos por meio da própria arquitetura do centro, onde na parte alta fica localizada uma capela, reforçando a presença do sincretismo nos cultos afro-religiosos, e em especial neste espaço sagrado. Essa capela presente no terreiro é o local onde estão as principais imagens católicas sincretizadas com as entidades da religião afro, como pode ser visto na Imagem 01 abaixo. O ponto dedicado às almas (Cruzeiro das Almas) simboliza para a casa o encontro com os ancestrais observado na Imagem 02.

Sendo assim, a umbanda é a religião dos caboclos, pretos velhos e de tantas outras entidades que vem de aruanda¹⁷ para realizar caridade (PRANDI, 1990).

IMAGEM 01: CAPELA DO SEGMENTO UMBANDA.



Fonte: Arquivo particular do sacerdote afro Daniel Sena Lopes.

¹⁶ Entrevista com o Sacerdote Daniel Sena Lopes, no dia 13 de janeiro de 2011.

¹⁷ Terra de caboclo.

IMAGEM 02: CRUZEIRO DAS ALMAS: OUTRO ELEMENTO DO SEGMENTO UMBANDA



Fonte: Arquivo particular do sacerdote afro Daniel Sena Lopes.

Dessa forma, os locais sacralizados simbolizando o segmento da umbanda no Centro se justificam pela presença das entidades umbandísticas que vêm para contribuir com os visitantes, consulentes e filhos de santo da casa, segundo um dos filhos de santo se realiza pelo:

Uso de fusões de ervas com essências, defumações, passes, aconselhamentos, também está presente o uso de maracás, penachos, cachimbos, cuités, café e água de peji.¹⁸

3.2 A Mina do Pará: Iniciação e Culto aos Caboclos

A tradição afro-paraense denominada de Mina Nagô é uma composição “híbrida” de identidades “múltiplas por dentro”, pois cultua orixás, voduns, encantados, caboclos e exus se aproximando de outras religiões afro como o Candomblé e o Tambor de Mina, por outro lado é uma religião afro original legitimada nas terras paraenses (VERGOLINO, 2002, p. 48).

De 1990 até 1997, o termo Seara era apropriado e utilizado, porém quando o sacerdote resolve se iniciar também na Mina Nagô a primeira nomenclatura se expande e toma uma dimensão maior sendo, portanto, denominado de Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã objetivando expressar maior conhecimento religioso adquirido, o que proporcionou o ingresso de mais pessoas a serem iniciadas no terreiro. E

¹⁸ Entrevista com Léo de Oxóssi, no dia 13 de janeiro de 2011.

igualmente simbolizando um local que se manifesta mais de um segmento afro-religioso.

Nesse âmbito, o sacerdote religioso Daniel Sena Lopes (Imagem 03) passou por um processo de iniciação por um período de sete anos iniciado em 2004 e concluído em 2010 com a transmissão de cargo de pleno sacerdote no Mina do Pará, o que foi concedido pela yalorixá Maria Emília Miranda da Cruz, de quem recebeu o conhecimento necessário para o desenvolvimento de suas entidades e de seus filhos.

IMAGEM 03: SACERDOTE DANIEL PARAMENTADO COM A MINA DO PARÁ.



Fonte: Arquivo particular do sacerdote afro Daniel Sena Lopes – Em setembro de 2009

Essa iniciação nesta nova religião foi motivada, segundo Daniel Sena Lopes, pela:

Necessidade de garantir a continuidade de tratamentos espirituais de pessoas procedentes do Mina Nagô do Pará que desejaram dar continuidade no seu desenvolvimento mediúnico em nosso centro. Atribuímos a esse impulso uma das exigências por parte da entidade chefe da minha croa – cabeça – a cabocla Toia Jarina e do caboclo Rompe Mato que precisavam ser firmadas para garantir a sua presença na casa. Esses caboclos possuem uma grande popularidade dentro do Mina Nagô do Pará¹⁹.

Desde então, a casa passou a ter filhos de santo que vêm cumprindo o ritual iniciático correspondente ao segmento Mina Nagô com a finalidade firmar as entidades no médium, assim como atender a um maior contingente de pessoas, tanto filhos de santo quanto clientes, o que exige muito mais preparo.

¹⁹ Entrevista com Sacerdote Daniel Sena Lopes, no dia 13 de janeiro de 2011.

Os elementos sacralizados relativos ao culto da Mina do Pará estão representados fisicamente e se mostram principalmente no salão de ritual, como os tambores consagrados, que têm a função de “*suplicar a presença das entidades e quanto mais intensas as batidas maior a energia e sincronia com as entidades*”²⁰ no “indá da casa” que também é um elemento de Mina e que tem a função de armazenar o axé; além dele temos o “canzoá de caboclos”²¹ das doutrinas cantadas durante o ritual público e a presença de rosários com suas simbologias (cores).

As entidades que marcam presença dentro da Mina Nagô do Pará popularmente conhecidas como as três turcas encantadas - Dona Jarina, Dona Mariana, Dona Herondina fazem o diferencial, entre outras entidades pertencentes aos agrupamentos familiares do tradicional “Tambor de Mina do Pará”.

No Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã, as entidades Toya Jarina e Rompe Mato, são os dois caboclos de linhagem da Mina do Pará que chefiam a casa, como que pode ser visto na Imagem 04. Essas entidades são de fundamental importância para o centro. Além disso, seus assentamentos são colocados no quarto sagrado - o Peji²² - que neste terreiro funciona como espaço sagrado – Canzoá = casa de caboclos.

04: CANZOÁ DOS CABOCLOS MINA DO PARÁ.



Fonte: Arquivo particular do sacerdote afro Daniel Sena Lopes – Em setembro de 2009.

²⁰ Idem.

²¹ Casa dos caboclos.

²² Deriva da linguagem Iorubá e significa quarto e altar sagrado destinados aos caboclos.

3.3 O Candomblé Ketu: Iniciação e culto aos Orixás

O processo iniciático do sacerdote Daniel Sena Lopes no candomblé de ketu fecha um ciclo de conhecimentos afro-religiosos, possibilitando-lhe o título máximo sacerdotal dentro das religiões de matriz africana – o de babalorixá. Ciclo este que permite ao sacerdote transitar plenamente dentro dos três segmentos afro-religiosos.

O sacerdote foi iniciado em Fortaleza – Ceará no Ilé Oya Obirin Gbadagã, pelo babalorixá Brenio Oliveira da Costa – Brenio Ti Oyá (Oyá Delejan), no segmento – candomblé Ketu. Recebendo o nome religioso africano – Orunko Babá Aladaió²³, que pode ser visualizado na Imagem 05. Essa feitura de santo no candomblé é justificada assim pelo sacerdote:

O processo de iniciação nos três segmentos, em especial no candomblé, para mim, é importante por atribuir titularidade que garante ao sacerdote um conhecimento adquirido²⁴.

IMAGEM 05: PARAMENTO DA CERIMÔNIA PÚBLICA DA FEITURA NA NAÇÃO KETU.



Fonte: Arquivo particular do sacerdote afro Daniel Sena Lopes – Em 13/07/2008.

²³ Tendo como significado – o pai que cobre seu filho de honra e alegria.

²⁴ Entrevista com Sacerdote Daniel Sena Lopes, no dia 13 de janeiro de 2011.

Quanto à presença do culto aos orixás que afirma a presença do candomblé de Ketu podemos constatar no centro através de assentamentos dos orixás iorubá como, Ogun, Yansã, Yemonjá (Imagem)²⁵, Oshalufã e outros, porém este último é “dono da casa” e, portanto, chefe de cabeça do sacerdote e seu assentamento, local de realização de oferendas.

IMAGEM 06: ASSENTAMENTO DOS ORIXÁS NO CENTRO DE MANIFESTAÇÕES MEDIÚNICAS OSHALUFÃ



Fonte: Arquivo particular do sacerdote afro Daniel Sena Lopes – Em 13/07/2008.

A consulta aos orixás é realizada através do jogo de búzios, pela produção de “ebós”, de limpeza corporal e abertura de caminhos, tudo isso é realizado pelo desenvolvimento mediúnico concedido pelos orixás iorubás que ratificam a existência do Candomblé.

Considerações finais

A atual efervescência da política cultural de “reafricanização” surgida nos rastros da Lei nº10639 de 09 de janeiro de 2003, com seu propósito de recuperação de um patrimônio histórico e agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento

²⁵ Esta imagem, segundo o sacerdote Daniel Sena Lopes, se refere ao assentamento de Ogun, Yansã, e Obaluaê que estão protegidos pela mãe que cria: Yemonjá.

público, torna-se importante ao fazer com que a etnia e a cultura negra tenham espaço especial na ideologia brasileira que desde os primórdios tem visto o negro e tudo o que foi construído por ele como um fator de atraso.

Mas tudo indica que ainda não existe um consenso em se tratando de entendimento do que seja “reafricanização”²⁶. Discussões sobre cotas, preconceito racial, racismo às avessas, intolerância, foram questões que evidenciaram ser esse ainda um campo polêmico.

No plano religioso, as posturas mais recorrentes estabeleceram uma relação muito próxima da “reafricanização” e “dissincretização”; em outros momentos em “reafricanização” e “candombleização”; um debate acirrado que nos instigou a escolher o “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” como objeto de análise. Isso por que a casa já era familiar para nós²⁷, pois seus princípios norteadores e estruturantes não passam por essas dicotomias excludentes. Ao contrário, ao funcionar como já foi descrito, incluindo os princípios rituais e doutrinários de três vertentes religiosas africanas o Centro era e é um exemplo do Candomblé Ketu sendo, ao mesmo tempo, Umbanda e Mina-Nagô, o que lhe confere uma identidade “múltipla por dentro” (FERNANDES, 1988).

Assim, vejamos: o “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” segue uma tradição do Candomblé Ketu, mas não se trata de uma “roça” – isto é, um terreiro localizado e edificado em um território do tipo sítio ou roça; ele existe como um “Centro” que não se confunde e se reduz a um “Centro Espírita”, porque na prática também funciona como um “Terreiro” de tradição Mina Nagô. E a despeito das raízes do “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” estarem fincadas no Candomblé Ketu, filhos (as) da casa não “cortam língua” e nem se auto-referenciam por suas “dijinas”, isto é, pelo nome conhecido do/no santo.

Considerando que suas raízes também se encontram na Mina Nagô e na Umbanda, duas vertentes afro-religiosas muito influenciadas pelo catolicismo, não se pode apontar no “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” a prática de um sincretismo afro-católico do tipo mistura ou fusão (FERRETTI, 1995), e tal como foi descrito por Vergolino-Henry (1987) ao analisar a vivência da Semana Santa nos

²⁶ Como observamos pelas diferentes posições acadêmicas ideológicas docentes e discentes ao longo dos vários módulos do Curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais que concluímos no momento.

²⁷ Lucielma Lobato Silva já havia realizado diversas entrevistas para fins de conhecer a religião afro-paraense Mina Nagô, religião que foi objeto de pesquisa de sua monografia de conclusão de curso de graduação, enquanto que Leonardo Maciel Margalho faz parte da organização interna da mesma.

terreiros de Belém. Mas, considerando que esse tempo litúrgico cristão católico repercute de alguma forma no Centro em questão, do mesmo modo que Vergolino-Henry (1987), diríamos que a relação entre as tradições africanas e cristãs-católicas no Centro também não se reduzem a uma simples máscara, herança de um passado histórico.

Todavia, se no plano doutrinário ritualístico o “Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã” se estruturou e funciona nas fronteiras de três vertentes de religião de matriz africana, no plano político a ideologia de sua liderança é, sem dúvida, africana enquanto se trata do debate sobre a intolerância religiosa e da defesa das “religiões negras”²⁸.

Nesse sentido, o que poderíamos entender pela “reafricanização” ou a tentativa de “reafricanizar” a religião no atual contexto pós a Lei 10.639/03?

Pensamos que uma resposta pode nos ser dada pelo antropólogo Reginaldo Prandi no seu artigo “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização” (2006) quando coloca:

Mas africanizar não significa nem ser negro nem desejar sê-lo muito menos viver como os africanos. Lembremo-nos da grande parcela de seguidores do candomblé formada por adeptos brancos. Africanizar significa também a intelectualização, o acesso de uma literatura sagrada contendo os poemas oculares de Ifá, a reorganização do culto conforme os modelos ou com os elementos trazidos da África contemporânea; implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade como a do baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado. Cada um a partir da África e fora do circuito dominante do candomblé baiano reconstrói seu terreiro selecionando os aspectos que lhe pareçam mais convenientes ou interessantes. Nesse sentido africanizar também é bricolagem, também é invenção de tradições. Não é à volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência (PRANDI, 2006: 106-107).

Em outras palavras, não é necessário ser “puro” para ser politicamente coerente²⁹.

²⁸ Como exemplo, ver o registro de sua participação em debates como a XIV Feira Pan-Amazônica do livro em 28/08/2010, bem como a XV semana acadêmica do CCSE/UEPA, no seminário sobre estudos afro-brasileiros.

²⁹ Agradecemos profundamente à Professora Anaíza Vergolino que vem acompanhando nossa orientação desde o curso de graduação, os caminhos da percepção analítica contidas, sobretudo nessas considerações finais.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Oneyda. *Babassuê: registro de folclore brasileiro*. São Paulo: Biblioteca Municipal, 1950.
- BARROS, Eder Carvalho. *História, Memória e Religião Afro: Um ensaio ento-histórico do Centro de Manifestações Mediúnicas Oshalufã em Abaetetuba-PA no período de 1990 a 2009*. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense Coleção Primeiros Passos nº09, 1983.
- BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Outubro, 2004.
- BRASIL, Ministério da Educação/SECAD. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e africana*. Junho, 2009.
- BROWN, Diana. *Uma história da umbanda no Rio*. In: Umbanda & política. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.
- CAMPELO, Marilu. *Candomblé no Pará ainda é original*. Revista Beira Rio, nº 16. Universidade Federal do Pará, 2009. Disponível em www.ufpa.br/beiradorio. Acesso em 04/03/2009.
- COELHO, Wilma de Nazaré Baía. *A Cor Ausente: um estudo sobre a presença do negro na formação de professores – Pará 1970-1989*. 2ª ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 200
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- FERNANDES, Rubem César. “Aparecida rainha, senhora e mãe sarava”. In. *Brasil e EUA, religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.
- LEACOCK, Seth e Ruth. *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York, the American Museum of Natural History, 1972.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade Nacional versus Identidade Negra. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. *Modernidade com feitiçaria: Candomblé e umbanda no Brasil do Século XX*. Tempo Social; Rev. Social. USP, S. Paulo, VOLUME 1(1), 1990.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: *Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Org. Carlos e Jeferson Bacelar. 2ª Edição. Bahia: Editora Pallas, 2006.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *A criação da umbanda*. História Viva, Grandes Religiões, Cultos Afro, p. 34 - 39, 01 ago. 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Terreiros de candomblé*. História Viva, Grandes Religiões, Cultos Afros, São Paulo, p. 28 - 33, 01 ago. 2007.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VERGOLINO E SILVA. Anaíza. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, 14(3), 1987.

VERGOLINO E SILVA. Anaíza. *O tambor das flores: Uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiro no Pará*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UNICAMP, 1976.

_____. Os cultos Afro no Pará. In: Coleção *Contando a história do Pará: Diálogos entre história e antropologia*, vol. III. Belém: E. Motion, 2002.

VERGOLINO E SILVA. Anaíza. A música e o Pará. “*Ponto de santo*”. Encarte. Secretaria de Cultura do Estado do Pará. Vol. 8. Belém, 2004.

VERGOLINO E SILVA. Anaíza; FIGUEIREDO, Napoleão. *A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VERGOLINO E SILVA. Anaíza; BRASIL, Mário Lima. *A música de cultos afro-brasileiro na Amazônia*. A música e o Pará. Vol. 7. Belém: SECULT, 2002.

AFRONAUTAS EM PERNAMBUCO: MODERNIZAÇÃO E MUDANÇAS

*Zuleica Dantas Pereira Campos**

Resumo

O objetivo desse trabalho é fazer uma reflexão dos usos do mundo virtual pelas religiões afro-pernambucanas no sentido de modernizar e ampliar suas redes de relações com os fiéis. Denominamos de afronautas essa população de fiéis que fazem uso desse mundo virtual para divulgar e discutir a religião. Como instrumental metodológico para construção deste texto foi utilizada a netnografia, uma vez que parte do objeto de pesquisa localiza-se no mundo virtual ou no “não-lugar” (sites elaborados para a divulgação dos terreiros). As técnicas utilizadas foram a observação participante, entrevistas semiestruturadas, e o uso do diário de campo.

Palavras chave: religiões afro-brasileiras; cultura; internet; modernização

Introdução

Investigar o processo de modernização ocorrido nas religiões afro-pernambucanas constitui-se o desafio deste texto, uma vez que as religiões afro-brasileiras são conhecidas pelo apego às tradições. A originalidade dos cultos, das vestimentas, dos rituais no sentido de preservarem e perpetuarem através da tradição oral, passada de gerações mais velhas às mais novas, os ensinamentos trazidos para o Brasil pelos seus ancestrais africanos foram estudados por muitos pesquisadores.

Esse apego à tradição, tanto presente na fala dos antropólogos, como na dos praticantes das religiões afro-brasileiras, faz-nos pensar de que forma a religião, que é fenômeno dinâmico na sociedade, conseguiu preservar traços marcantes das culturas e crenças africanas trazidas pelos negros a partir do século XVI. Ao mesmo tempo, modernizar suas práticas e crenças, uma vez que precisa adaptar-se aos novos tempos e, portanto, a novas expectativas e anseios dos praticantes.

Para Stuart Hall, as transformações nas relações de forças sociais ao longo da história se revelam nas lutas em torno da cultura, tradições e formas de vida das classes populares. Para o autor, tradicionalismo deve ser entendido como luta e resistência, apropriação e expropriação. Nesse sentido, a luta cultural assume formas de incorporação, distorção, negociação, recuperação. Ela surge mais intensamente naquele ponto em que tradições distintas se encontram e se cruzam. Procuram destacar uma

* Pós-doutorado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco. E-mail Zuleica@unicap.br

forma cultural de sua inserção em uma tradição, conferindo-lhe uma nova ressonância ou validade. Sendo assim, afirma que: “As tradições não se fixam para sempre; certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe”. (HALL, 2003, p. 260).

A religião dos afrodescendentes surge no Brasil de um processo sincrético, proveniente de um confronto de valores lusos e afro-brasileiros e não como uma fusão de elementos diferenciados. É uma criação, uma construção do novo (SIQUEIRA, 2009).

Dessa forma, preferi trabalhar com o conceito de hibridação de Nestor García Canclini, uma vez que envolve um universo cultural mais amplo, incluindo o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (CANCLINI, 1998). Para Sergio Ferretti: “Embora não se restrinja ao campo da religião, abrangendo também toda a cultura, tem sido mais debatido no âmbito da religião.” (FERRETTI, 2007, p. 1).

Canclini (1996) admite que o termo hibridação não tem sentido por si só, e sim juntamente com uma constelação de conceitos como modernidade, modernização, modernismo, diferença, desigualdade, heterogeneidade multitemporal, reconversão, entre outros. A hibridação acontece de forma não planejada, ou é o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de trocas econômicas ou comunicacionais. Com frequência, surge na intenção de reconverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. O termo reconversão (tomado de empréstimo da economia) permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares.

Rodrigues (2010), ao analisar o conceito de reconversão utilizado por Canclini, deixa-o mais claro para o propósito desta autora aqui nesta análise, quando esclarece que reconversão cultural é uma sistematização de hibridização. A estruturação da reconversão cultural é ratificada pela reconversão cultural como resultado de encontros múltiplos,

A partir dos contextos relacionados, as reconversões culturais são fenômenos intrínsecos no processo dos ambientes pós-modernos, ou seja, para o acesso ao consumo globalizante, os indivíduos, os grupos, as sociedades necessitam de contatos, de parcerias, de estarem interconectados para sobreviverem. (RODRIGUES, 2010, p. 39).

A dispersão de pessoas pelo mundo, de acordo com Woodward:

[...] produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras. (2009, p. 22).

Ainda para a autora, o termo diáspora, utilizado por Paul Gilroy é um dos conceitos capazes de compreender algumas dessas identidades que não têm pátria, nem são provenientes de uma única fonte (GILROY apud WOODWARD, 2009).

Para Hall, nós precisamos entender a construção das identidades, dentro e não fora do discurso, “produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”. (HALL, 2009, p. 109).

Dessa forma, essas religiões, para se fazerem presentes, juntamente com a modernização dos rituais, eventos, vestimentas, aspecto físico dos terreiros, começam também a perceber a importância do aprendizado dos fundamentos¹ religiosos dos ancestrais africanos, pela escrita e pela imagem. O uso da internet também se faz presente na vida dos integrantes dos terreiros. E é acerca desses novos usos que fazem parte dos processos de modernização dos Xangôs em Pernambuco, agora também chamados de Candomblé, que se desenvolve aqui neste texto.

Como instrumental metodológico para construção deste texto foi utilizada a netnografia, uma vez que parte do objeto de pesquisa localiza-se no mundo virtual ou no “não-lugar” (*sites* elaborados para a divulgação dos terreiros). As técnicas utilizadas foram a observação participante, entrevistas semiestruturadas, e o uso do diário de campo.

A netnografia ou etnografia virtual consiste na transposição da etnografia para o estudo de práticas de comunicação mediadas por computador. Concordo quando Amaral; Natal; Viana (2008) afirmam ser um leque que amplia epistemologicamente os estudos da comunicação na cibercultura². Para as autoras, na netnografia, as dinâmicas comunicacionais, tanto entre os objetos observados, como na relação pesquisador-objeto podem diferir, principalmente em relação à noção de tempo-espaço.

¹Religião, terreiro, ou qualquer coisa apoiada em força divina, com base sólida e tradicional (CACCIATORE, 1988, p. 129).

²Espaço criado pela rede comunicacional formada por meios eletrônico-computacionais da qual a internet é parte, tenciona as noções de espaço, tempo e lugar (GUTIERREZ, 2009).

Para tanto farei uma reflexão dos usos do mundo virtual por dois terreiros considerados de referência dentro do ponto de vista da tradição no Recife. O Ilê Obá Ogunté, comumente conhecido como Sítio do Pai Adão, e o Terreiro de Santa Bárbara do Portão do Gelo ou, simplesmente Terreiro de Xambá.

1 O Ilê Obá Ogunté

As transformações na forma de repensar o Ilê Obá Ogunté já eram notadas nos finais da década de 1980 e início dos anos de 1990 com a participação de integrantes do Movimento Negro nos terreiros. A princípio, sua inserção era tímida. Resumia-se a participação nas reuniões do INTECAB (Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira) cujo representante em Pernambuco era Manoel Papai, sacerdote do terreiro. Em seguida, foram solicitadas ao babalorixá, aulas acerca da religião, da música, do modo de ser do devoto afro-brasileiro (Diário de Campo, 1988-1994).

É importante destacar que se utiliza o conceito de modernização no sentido socio-antropológico, o qual engloba um conjunto de transformações que se processam numa determinada sociedade, cultura ou comunidade e que reflete nas suas estruturas econômicas, sociais, política e religiosas. Gostaria de acrescentar que entendo esse processo como algo dinâmico e constante na sociedade dos homens³.

Nesses últimos vinte anos, muitos se integraram à comunidade afrorreligiosa, realizando seus rituais de iniciação pelas mãos do sacerdote do terreiro mais antigo em funcionamento no Recife, o Ilê Obá Ogunté. Outros acontecimentos se foram somando, como, por exemplo, o Manifesto Antissincretismo propagado em alto e bom som pela ialorixá de um dos terreiros mais respeitados da Bahia. O *Ilê* Axé Opô *Afonjá*, dirigido por mãe Stella.

O Manifesto antissincretismo foi apresentado ao final da II Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, realizado em 1983, em Salvador, Bahia. Duas versões foram divulgadas. A Primeira, mais sucinta, foi a que mais repercutiu. Segundo Consorte:

³ O motivo de destacar a modernização do Ilê Obá Ogunté num determinado período histórico (dos anos de 1988 a 2010) está no fato de ter acompanhado, por esses anos, as suas mudanças e ressignificações.

Ao assumir-se como religião, implicando a imediata recusa da denominação de seita, costumeiramente atribuída ao candomblé e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava na relação com o catolicismo e as demais religiões tradicionalmente reconhecidas como tais. A qualificação de seita, quando aplicada ao candomblé, muito embora costumasse se reportar ao seu caráter de culto iniciático, praticado em segredo, que sempre o caracterizou, também apontava no sentido de prática que não gozava de liberdade para se expressar. (CONSORTE, 2006, p. 72).

Dentro deste contexto, era preciso modernizar-se, mas como essas transformações aconteceram nessas décadas?

Então minha luta era para descobrir porque os terreiros de Candomblé só olhavam para dentro. Porque não havia uma luz, uma saída, alguma coisa que mostrasse a sociedade para fora. Para que tivesse essa visão de mundo de sociedade para fora e permitisse a sociedade entrar dentro do Sítio ou dentro dos terreiros. (MANOEL PAPAÍ, 2010).

Comenta em entrevista o pai de santo Manoel Papai. E é dessa forma que o espaço físico foi reformado, Há leis contra a desigualdade social, os programas governamentais de reparação às populações afrodescendentes, as instituições de fomento, de tombamento da cultura material e não material foram acionadas nas instâncias municipal, estadual e federal para captação de recursos.

Nessa reforma que nós vamos fazer agora, a gente tem R\$150.000,00 pra aumentar o salão porque o salão ta pequeno. Nessa reforma a gente vai fazer três quartos de santo, pra separar orixalá, separar tal e tal que vai dá uma puxadinha pra lá, pra aumentar o salão (Manoel Papai, 2010).

Todas essas novidades exigiram uma maior preocupação com o bem estar e a melhoria de vida da comunidade do terreiro. Assim, concessões foram feitas, como a de colocar barracas para vender cerveja, refrigerantes e iguarias para obtenção de renda em dias de toque. Colocação de pedra portuguesa na frente da construção principal; todo o terreiro foi recentemente pintado; nas paredes, vê-se a valorização da arte afro-brasileira. Uma bela Iemanjá foi pintada no terraço de entrada do terreiro em tamanho natural.

Mudanças também aconteceram nos axós (roupas utilizadas nos rituais).

Tem gente fazendo estamparias nos terreiros, fazendo estamparia nas roupas de terreiros. Você chega lá, o Iaô⁴ ta com a roupa estampada com os símbolos dos orixás feitos por eles. Além de ter dinheiro, é a valorização da arte afro. Porque eles estão lá trabalhando. (MANOEL PAPAÍ, 2010).

No período da segunda fase de pesquisa, não se teve a oportunidade de assistir a nenhum ritual público. Mas, na ocasião em que visitei o terreiro para fotografá-lo, vi, no corredor que liga o pequeno salão dedicado a Orixalá e o salão principal, várias fotografias de filhos e filhas de santo com indumentárias modernizadas. A mudança nos horários dos toques, as festas públicas dedicadas a um orixá específico, ocorreram pela violência que assola a cidade.

Todas as festas agora são à tarde. Já há dois anos por causa da situação. Num é? Um toque noturno, ele hoje requer que você bote polícia. Pra tomar conta, a violência ta muito grande. Algumas pessoas tinham sido assaltadas na saída do toque. Mas aí hoje...Hoje a gente toca à tarde e aí a gente acaba de ...quando dá duas...a gente começa às 04:00h. Quando dá 08:30h, 09:00h, a gente encerra, porque dá pro pessoal comer até 10:00h. (MANOEL PAPAÍ, 2010).

Como informa Canclini (1998), a expansão urbana, a violência, a insegurança pública são causas que intensificaram a hibridação. Viver em uma grande cidade não implica dissipar-se no anonimato. Pode levar, também, à procura por encontros confiáveis, formas seletivas de sociabilidade, maior intimidade doméstica (CANCLINI, 1998, p. 285-86).

No que se refere à atenção com as atividades culturais do terreiro, essas aumentaram. Hoje, além do tombamento pela FUNDARPE nos anos de 1980, o terreiro é Ponto de Cultura.

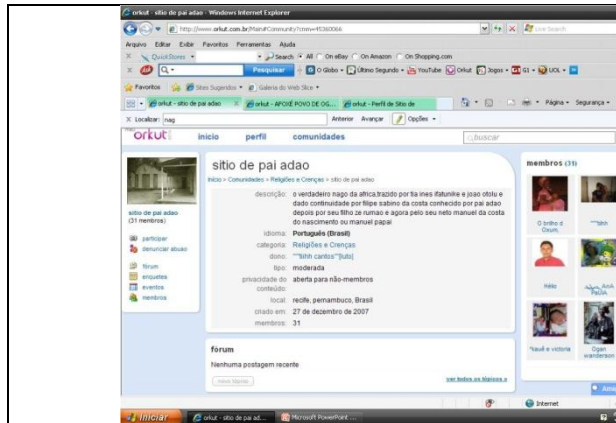
Novas perspectivas de dinamização e modernização também surgem na área do turismo. O terreiro é um dos pontos turísticos a ser visitado, apontados pela Prefeitura da Cidade do Recife.

Além da participação em eventos nacionais e locais, o Ilê Obá Ogunté, representado pelo seu Babalorixá, também participa de eventos internacionais. Em 2008, Manoel Papai participou de um festival no Caribe, representando o terreiro.

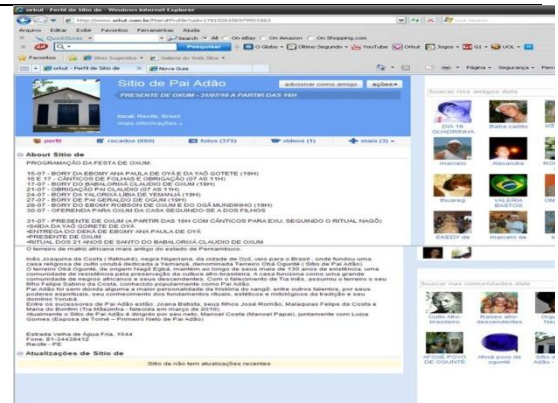
Como também não poderia deixar de acontecer, o terreiro ingressa no mundo virtual através do Orkut, uma das maiores comunidades virtuais de relacionamento. Uma das filhas consanguíneas de Manoel Papai, Manoella Costa, encarrega-se de

⁴ Nome que o iniciado adquire logo após a iniciação.

manter atualizados não só a *Comunidade do Sítio do Pai Adão* como também um *perfil* e a comunidade *Afoxé Povo de Ogunté*. Com calendários de atividades, fotografias de eventos e notícias que interessam aos “afro-nautas”⁵.



**Figura 01- Orkut
Comunidade- Sítio do Pai Adão
Acesso: 20-01-2010**



**Figura 02- Orkut
Perfil - Sítio do Pai Adão
Acesso: 20-01-2010**

A comunidade é denominada “Sítio de Pai Adão” e, em acesso no dia 18/06/2010, contava com 234 membros. Foi criada em 20 de junho de 2007. E tem como descrição:

Esta comunidade é destinada aqueles que de alguma forma tem suas raízes ligadas ao Sítio do Pai Adão. Para os que são de origem, para os que frequentam ou até mesmo para os que já ouviram as histórias de lá; sintam-se integrantes do terreiro e da comunidade.

Logo a seguir, encontra-se a descrição do perfil contando a história do terreiro, que tem mais de 130 anos de existência. O nome e a ordem de sucessão de seus sacerdotes e sacerdotisas e sua localização. As postagens se referem ao calendário de atividades tanto sagradas quanto profanas, de caráter cultural, promovidas no terreiro, falecimentos de integrantes da comunidade, homenagens e troféus recebidos. Todas essas atividades também estão registradas em 17 álbuns fotográficos.

Outras comunidades relacionadas ao Sítio do Pai Adão foram encontradas no Orkut, porém contendo poucos “afro-nautas”

Ao contrário dos discursos, perseguições, preconceitos sofridos pelas gerações passadas, esta nova geração divulga a sua religiosidade com orgulho. Mesmo assim,

⁵ Termo por mim designado para definir os devotos afro-brasileiros que se utilizam da internet para divulgação de sua religião.

penso que a inclusão dos integrantes do Ilê Obá Ogunté no mundo virtual é vivenciada, ainda de forma discreta. O importante é que o debate das diferenças foi iniciado através de outros processos de comunicação que não apenas os da tradição oral.

Este é o significado cultural da reconversão. Como afirma Canclini (2000), a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só na vida cotidiana, mas nas artes e no desenvolvimento tecnológico. Busca-se reconverter um patrimônio para reinseri-lo em novas condições. A análise empírica desses processos, articulados a estratégias de reconversão, mostra que a hibridação interessa tanto aos setores hegemônicos como aos populares que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade (CANCLINI, 2000, p. 10).

2 O Terreiro de Xambá

Vamos encontrar, no terreiro do Portão do Gelo, uma invenção ou reinvenção histórica, bastante diferenciada daquela que encontrei no Ilê Obá Ogunté. Primeiramente, essa forma de religiosidade afro-brasileira foi importada para o Recife no início do século XX (entre as décadas de 1910-1920). Sendo assim, sua tradição em terras pernambucanas teve que ser reinventada de outra forma.

Adeildo Paraíso da Silva (Pai Ivo) é atualmente o babalorixá do terreiro. É através de sua administração que as transformações começam a acontecer no terreiro. Utiliza-se de vários recursos, dentre eles, uma história escrita que o próprio babalorixá faz questão de exaltar como de extrema importância para a manutenção e preservação do grupo.

uma vez Hildo Leal, que é meu historiador, aí perguntou a mim: ‘meu Pai por que você não se junta com eu, João Monteiro e Antônio Albino pra construir o Memorial?’ Eu gosto muito de filme de ficção, quando eu vejo aquele filme “Os caçadores da Arca Perdida”, com o Indiana Jones, com a cena daquele Arqueólogo Francês quando ele bate na Arca e diz: “Nós passamos pela História, aqui é a História” e a gente pega aqui e diz: “ as pessoas quando vêm para o Candomblé, elas vêm só pra ver a questão religiosa”. É o tipo da coisa, você é obrigado a respeitar a minha religião, mas não acreditar, então a partir do momento, que você cria o Memorial, você sai da questão religiosa e entra na questão histórica. Então você vai atrair pesquisadores, antropólogos, sociólogos e pessoas do povo, mesmo independente da cor, do ato religioso ou não. (...) Se você analisar, que há mais de 50 anos atrás, as mulheres negras conseguiram criar um patrimônio, que nós "tamo" levando para a frente, eu acho que é, uma atitude importante a gente colocar um Memorial e mostrar pra sociedade. (PAI IVO, 2010).

Nessa preocupação com a história escrita, no ano de 2000, foi confeccionada a cartilha Xambá, de autoria do Historiador Hildo Leal Rosa, contando a história do terreiro. Para os xambazeiros, quando as produções escrita e visual fazem parte da tradição do terreiro, os participantes da cultura Xambá se aproximam mais dos seus ancestrais.

Para Pordeus Jr. (1997), no universo tradicional, a escrita desempenha papéis que asseguram a transmissão de um texto e a sua conservação. Ela resguardará a memória da dispersão. O estabelecimento da escrita não põe fim à tradição oral (PORDEUS JR., 1997, p. 84).

Observa-se também uma grande preocupação em propagar no meio acadêmico que a tradição Xambá continua viva. Autores como: Valente (1955); Prandi (2005); Cacciatore (1988) acreditavam na extinção dela, pois nem o próprio grupo se reconhecia como tal. Em junho de 2010, o terreiro completou 60 anos e, durante essas décadas, implementou projetos para uma maior visibilidade cultural. Dessa maneira, surgia a vontade de mostrar a sua cultura e a preservação desta.

Silva e Jesus (2009) afirmam que, em suas pesquisas documentais e entrevistas realizadas com integrantes do terreiro, a trajetória da Nação Xambá se inscreve num marco de desafios e resistências as investidas da lógica ocidental. Essa verificação se revela na história do terreiro que se confunde com os percursos de vida de seus membros. Os autores apontam o conhecimento ancestral, como obstinação no processo de formação identitária do terreiro e entendem que os elementos sociopolíticos e religiosos são indissociáveis de sua cosmovisão, que, por sua vez, liga-se à origem africana.

A partir da mudança de espaço físico, em 1950, é possível o primeiro contato com a resposta à qual esta pesquisa pretende responder: a relação entre a tradição Xambá e o seu possível uso da escrita e imagem: O Terreiro Santa Bárbara – Xambá, ao reabrir suas portas, após 12 anos fechadas pela repressão policial na interventoria de Agamenon Magalhães, utilizou-se das tecnologias que chegavam com a modernização, como a máquina fotográfica, que estava popularizando-se na época. Com ela registrou a celebração da conquista da nova sede, em endereço novo (COSTA, 2009, p. 64).

As Preocupações com atividades culturais e artísticas são pontos fortes na reinvenção identitária do terreiro. Primeiramente foi construído o “Memorial Severina

Paraíso da Silva⁶. Novas perspectivas indicam a preocupação em inserir o terreiro no circuito turístico, principalmente com a visitação de alunos do ensino médio e universitário ao memorial. Desde sua inauguração, o Memorial participa do Circuito Pernambucano de Museus e, no ano de 2008, foi incluído na semana Nacional de Museus.

Em seguida, é criado o Ponto de Cultura. Em 23 de setembro de 2006, o Terreiro se transforma em Quilombo Urbano⁷.

Nesse sentido, o terreiro opta neste início de terceiro milênio por uma série de atributos utilizados no mundo globalizado. A tradição é referendada pela escrita, a confecção de cartilhas relatando a sua história, pela utilização de meios virtuais, o *site* www.xamba.com.br; os órgãos de fomento incentivados pelos governos Municipal, Estadual e Federal; mas, ao mesmo tempo, preocupa-se profundamente em manter vivos os fundamentos da Nação Xambá, já considerados por alguns estudiosos como em extinção. “A gente até é criticado por isso, a gente é muito simples e tradicional, mas a gente prefere ainda ser assim (HILDO LEAL, 2010)”.

O Terreiro possui uma equipe de informática para divulgação dos eventos liderada por Paulinho de Oxum, sem falar do seu mais famoso divulgador, através da música, o Grupo Bongar. Além de um *website*, há duas comunidades na rede social *orkut* sobre o Grupo Bongar e um perfil no *microblog twitter*. Nota-se então que a internet é um campo de pesquisa necessário para o entendimento da Nação Xambá e uma forma de entender que a tradição e virtualidade, no caso desse terreiro, andam juntas.

O mundo virtual traduzido no *site* www.xamba.com.br traz, na sua *home Page*, principal, ao fundo, o trono de Iansã, com sua coroa, espada e as vestimentas de mãe Biu. Contendo a frente da foto:

TERREIRO XAMBÁ

ILÊ AXÉ OYÁ MEGUÊ

1930-07 DE JUNHO-2010

80 ANOS DE HISTÓRIA VIVA EM PERNAMBUCO

⁶ Ialorixá que precedeu Pai Ivo (sua mãe biológica) a chefia do terreiro.

⁷ Segundo Zezeu Ribeiro, Quilombo Urbano é um conceito que reconhece a história de resistência cultural e de afirmação da identidade afro-brasileira nos grandes centros urbanos. Os quilombos foram redutos de resistência dos africanos escravizados e de seus descendentes, em um processo de busca da liberdade. “Sempre que se faz referência aos quilombos, vem à mente a formação dos quilombos rurais, não se vislumbrando que parte daqueles núcleos de resistência foram implantados em locais hoje próximos de cidades” (<http://www.palmares.gov.br/>).

Abaixo desses dizeres, oito fotos, tamanho 3x4, posicionadas quatro em cima e quatro em baixo. Na primeira linha, da esquerda para direita: Maria Oyá; Artur Rosendo; Mãe Biu e Manoel Mariano. Na segunda linha, obedecendo à mesma ordem: Madrinha Tila; Padrinho Pedro e José Francelino.

Interessante notar que o grande introdutor e iniciador da tradição Xambá, Artur Rosendo, fica no *site* em segundo plano. Assim como os dois últimos personagens, Padrinho Pedro e José Francelino, não são mencionados nas entrevistas por mim realizadas. No meu ponto de vista, a recriação da identidade Xambá em Pernambuco está sendo construída por vias “matriarcais”, similares àquelas encontradas na Bahia, mas não em Pernambuco. Vale salientar que, além da Xambá ter sido inserida e divulgada no estado por um homem, hoje o terreiro está sendo chefiado por um varão, Pai Ivo, filho caçula e consanguíneo de Mãe Biu. Dessa forma, concordo com Dantas (1988) quando afirma que a oralidade faz com que sejam feitos recortes, em que parte da história que não interessa é propositalmente esquecida e outra é demasiadamente acionada, de acordo com os interesses do grupo.

À direita desses ilustres personagens, encontra-se uma brevíssima explicação do *site*. Logo abaixo deles, os *links*: História; Orixá; Memorial; cartilha; hierarquia; inesquecíveis. Nesses *links*, encontram-se todas as informações que os “afronautas” e internautas mais curiosos buscam sobre o terreiro. Caso não fique satisfeito, abaixo desses *links*, o endereço do terreiro e os telefones para maiores informações, inclusive, como foi dito informalmente marcar horário para o jogo divinatório dos Búzios.



Figura 03 – Site da Xambá

Dessa maneira, o Terreiro Santa Bárbara-Xambá, agora Ilê Axé Oyá Meguê, possui ainda forte presença do sincretismo, acrescentado a um intenso processo de hibridização. Aqui é necessário deixar claro a diferença entre os dois conceitos. Do meu ponto de vista, sincretismo é um conceito menos abrangente, uma vez que envolve misturas de religião. Hibridização, de acordo com Canclini (2000), envolve processos socioculturais que vão além da religião. “...procesos socioculturales em los que estructuras o prácticas discretas, que existían em forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (CANCLINI, 2000, p. 8).

No caso do Terreiro Santa Bárbara – Xambá, o processo de hibridação como,

noção descritiva, caracteriza processos sociais em que se dão cruzamentos, intersecções, sem nos permitir estabelecer o caráter dessas intersecções ou dessas hibridações. Parece-me que o que temos trabalhado sobre hibridação [...] usamos o termo como uma noção descritiva. (CANCLINI, 2006, p. 9).

Este está sendo vivenciado no terreiro. Pois a comunidade está abarcando formas históricas de organização heterogênea, mesclando o moderno com o tradicional. Reúne processos que foram historicamente estudados separadamente (logo processos hibridizados) uma vez que o termo sincretismo, na maioria das vezes, foi aplicado apenas a processos de caráter religioso ou mestiço.

Conclusão

Dessa forma, se encontramos no Ilê Obá Ogunté as invenções identitárias já sedimentadas, principalmente por pesquisadores e intelectuais, encontram-se no Terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo, outras estratégias de modernização e manutenção de suas identidades e tradições. Essas menos sedimentadas, mais frágeis.

Concordo com Canclini (2000) quando afirma que a palavra hibridação parece mais apropriada para nomear, não só as misturas de elementos étnicos ou religiosos, mas também para somar esses produtos com as tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos (CANCLINI, 2000, p. 13).

No Caso do Terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo, conforme o pensamento do autor, coube agregar à tipologia de hibridações tradicionais as operações de construção híbrida de atores modernos em condições de globalização.

Pelo que pude perceber, a nova geração de devotos das religiões afro-brasileiras, tentam incluir-se e divulgar a religião através de vias que as gerações passadas jamais imaginariam, construindo novos processos de comunicação no mundo virtual. No meu entender, a comunidade jovem, que parece ser a maioria dos usuários do Orkut, tenta adaptar-se a esse novo universo e está usufruindo dele, para maior inserção de sua religião.

Assim, as religiões afro-pernambucanas, estão se adaptando às novas configurações no que se refere à utilização de recursos tecnológicos e em alguns casos, do uso do texto escrito em detrimento ao conhecimento perpetuado pela oralidade. Como afirma Mundicarmo Ferretti:

Uma das mudanças ocorridas neste campo, que saltam aos nossos olhos, é o uso pelos pais e mães de santo de recursos gráficos e audiovisuais na transmissão de conhecimentos e na preparação de novos membros. Atualmente, quem se aproxima de terreiros das diversas denominações religiosas afro-brasileiras (Candomblé, Mina e outras) observa não raramente, o uso, pelos sacerdotes, de discos, gravações em K7 e de textos na transmissão aos iniciados do saber tradicional: rezas, cantos, orikis⁸, vocabulário africano etc. (FERRETTI, 2009, p. 123).

Mais adiante, a autora afirma que o acesso mais abrangente dos devotos a níveis mais altos de escolaridade, ao uso de meios de comunicação magnéticos e da internet, nas práticas de poder e autoridade dos pais de santo, desencadearam mudanças na transmissão do saber (Idem).

Assim, chegaram ao século XXI *traduzidas* em performances que, em muitos casos, se distanciam daquelas práticas valorizadas anteriormente.

Dessa forma, pode-se teoricamente estabelecer a discussão lançada por Stuart Hall entre *tradução* e *tradição* uma vez que entendo as identidades das populações afro-descendentes e suas religiões como fenômenos plurais. Utilizo, aqui, o conceito de tradução cunhado por Kevin Hobins e discutido por Stuart Hall como sendo:

aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. [...] Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas [...] A diferença é que elas não são nem nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma casa particular). (HOBINS apud HALL, 2004, p. 88-89).

⁸ Cântico de louvor que conta os atributos e feitos de um orixá. É usado por pessoas mais velhas para se dirigirem aos mais novos, ou pelo marido à mulher (CACCIATORE, 1988, p. 196).

Nessa perspectiva, Salman Rushdie acrescenta que tradução “vem, etimologicamente, do latim, significando “transferir”; “transportar entre fronteiras”. (RUSHDIE apud HALL, 2004, p. 89). Dessa forma, as religiões dos afrodescendentes no Brasil foram *traduzidas*. Elas são plurais, produtos de diferentes histórias. Para sobreviver, foram obrigados a negociar e traduzir.

Hall (2003) ainda coloca que o conceito de tradição se dissolveu. Tem-se por tradição, no sentido amplo, tudo aquilo que uma geração herda das suas precedentes. Os elementos da tradição se organizam e reorganizam adquirindo novos significados e relevâncias. Os sentidos e significados reinventados são múltiplos.

De uma forma geral, diria que existem três categorias de adeptos do terreiro. A primeira categoria é a dos devotos antigos em que a presença do sincretismo é vista como algo natural. Inclusive recusando-se a utilizar o nome de sua seita para denominá-la de religião.

A segunda categoria, uma nova geração, proveniente de movimento políticos pela igualdade racial, Movimento Negro Unificado, entre outros, buscam e procuram, com ardor, reafrikanizar os rituais e buscar a mãe África dentro do terreiro. Eles buscam a reafrikanização ou baianização, tentando apagar da memória dos antigos, os processos sincréticos que vivenciaram e foram adquiridos através das gerações anteriores.

A terceira categoria, a dos jovens, que pouco envolvidos com as políticas étnico-raciais participam das atividades do terreiro sem discutir aquilo que os mais antigos chamam de fundamento. É essa categoria que busca atrair novos adeptos e divulgar as atividades do terreiro no mundo virtual.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. *Famecos*. Porto Alegre-PUC-RS. 20, dez, 2008. p. 34-40. Disponível em <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/view/4829/3687>>. Acesso em: 16 jul.2010.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. 3ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CANCLINI, Nestor García. *La globalización: productora de culturas híbridas?*, 2000. Disponível em: <www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2009.

- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales*. Seminário Fronteiras Culturales; Identidade y Comunicación em America Latina. Universidad de Stirling, outubro de 1996.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *Diário de campo*, 1988-1994.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91.
- COSTA, Valéria Gomes da. *É do dendê!:* História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. *Religião, Raça e Identidade*. Colóquio do Centenário da Morte de Nina Rodrigues. ALMEIDA, Adroaldo J. S., SANTOS, Lyndon de A., FERRETTI, Sérgio F. (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2009.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e religião na Festa do Divino. *Anthropológicas*, ano 11, v. 18 (2). 2007. Disponível em <<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/ultimo-volume.php>> .Acesso em 13 dez. 2009.
- GUTIERREZ, Suzana de Souza. *A etnografia virtual na pesquisa de abordagem dialética em redes sociais on-line*. Disponível em <www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/.../GT16-5768--Int.pdf>. Acesso em 22 jun. 2010.
- HALL, Stuart. Quem Precisa da identidade? In. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) – 9 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*; Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 9.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 247-264.
- PORDEUS JR., Ismael. Memória e construções narrativas. *Anthropológicas*, UFPE; Recife, Ano II – Serie: Religiões Populares. p.81-101, ago/dez., 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. *Ser (tão) negro! Reconversão cultural e desenvolvimento local na comunidade negra rural quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE*. 2010. 185f. (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife-PE, 2010.

SILVA, Flavio V. M. da.; JESUS, Paulo de. *O conhecimento ancestral como resistência no processo de formação da identidade no terreiro de Xambá num contexto globalizado*. 2009. Disponível em <[Http://xivciso.kinghost.net/index.php?=anaes.](http://xivciso.kinghost.net/index.php?=anaes.)>. Acesso em 03 out. 2009.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *Multiculturalismo e Religiões Afrobrasileiras: O Exemplo do Candomblé*. *Rever*. São Paulo: PUCSP, Março, 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.htm> Acesso 10 out. 2009.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso afrobrasileiro*. São Paulo: Nacional, 1955

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) – 9 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.

Depoimentos orais.

COSTA, Manoel Nascimento. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 13-01-2010.

SILVA, Adeildo Paraíso da. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 24-01-2010.

ROSA, Hildo Leal da. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 26-01-2010.

Sites

<http://www.orkut.com.br>

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile>

<http://www.orkut.com.br/Main#Community?>

<http://www.palmares.gov.br/>

<http://twitter.com/grupobongar>

<http://www.xamba.com.br>

PROTESTANTISMO AFRO-BRASILEIRO

*Jair Gomes de Santana**

Resumo

Nesta comunicação pretendemos analisar o movimento do Divino Mestre, uma seita formada por um negro chamado Agostinho, no Recife na primeira metade do século XIX. Este movimento preocupou as autoridades provinciais por sua semelhança com o movimento dos Malês (na Bahia), isto é, negros alfabetizados, professando uma fé diferente da sociedade brasileira (islâmica) e, no caso do Recife, tendo à frente um líder que nutria simpatias pela revolução do Haiti. Demonstraremos como esse movimento tinha raízes protestantes e precedeu a chegada dos missionários americanos ao Brasil (após 1850). Assim um protestantismo afro-brasileiro precedeu o protestantismo missionário no Recife. A análise desse movimento será feita a partir das concepções de Ernst Troeltsch (1865-1923) sobre Igreja e seitas, e de Michel Foucault (a circularidade do poder).

Palavras-chave: negros, cultura, religião, protestantismo

Introdução

“O homem comum [...] se converteu no principal protagonista da História”
(P.CHAUNU)

Neste trabalho pretendemos analisar o movimento do Divino Mestre, uma seita localizada no Recife, Pernambuco, na primeira metade do século XIX. Foi criada por um negro denominado Agostinho. Esse movimento preocupou as autoridades provinciais por sua semelhança com o movimento dos negros Malês na Bahia (25 de Janeiro de 1835), isto é, negros alfabetizados, professando o islamismo numa sociedade institucionalmente católica e, no caso do Recife, tendo à frente um líder que nutria simpatias pela revolução do Haiti.

Na segunda metade do século XIX, o Brasil passava por um processo de modernização, que se iniciou em 1808, com a chegada da família real portuguesa e a consequente abertura dos portos ao comércio mundial, especialmente o inglês. Nessa época, o Brasil retomou um importante crescimento baseado no café, cujas exportações correspondiam a cinquenta por cento do total mundial (SANTOS, 1994).

Em Pernambuco, os Anais da Medicina apontavam uma baixa expectativa de vida, apenas 43% da população chegava aos 30 anos, as mulheres eram a maioria desse grupo. A população mais pobre sofria devido à fome, à insalubridade e à falta de

* Mestre em Ciências da Religião. Universidade de Pernambuco- Campus Nazaré da Mata. E-mail : jair_gomessantana@hotmail.com .

higiene. A água potável era um dos grandes problemas da cidade do Recife, o abastecimento era feito por canoieiros que comercializavam com as pessoas da cidade (CARVALHO, 1998).

No século XIX, a Igreja Católica passava por uma transição, com a implantação do ultramontanismo¹ e seu alinhamento com Roma, ao passo que buscava autonomia em relação ao governo imperial.

O conceito de poder é aqui utilizado como sendo uma prática social formada historicamente. A religião é vista como uma forma de poder diferente do Estado, mas articulada a ele. O poder também é circular, não está localizado em um lugar específico, mas está presente em todas as relações que se estabelecem na sociedade: “O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade”. (FOUCAULT, 1996, p.16). E é por isso que tem como alvo o corpo humano, objetivando o seu aprimoramento, o seu adestramento, transformando-o em um ‘corpo dócil’(FOUCAULT, 1993).

Outro conceito fundamental é o de experiência religiosa.

A noção de experiência religiosa constitui um das palavras-chave de toda a análise do fenômeno religioso, mas ela esconde tal ambigüidade que é necessário definir o que entendemos quando a utilizamos. (MESLIN, 1992, p. 85).

A palavra experiência geralmente está vinculada ao campo das ciências exatas. O conhecimento que vem da experimentação científica é aquele que pode ser provado. Entretanto, quando se trata do sagrado, a experiência não pode ser repetida, não depende da vontade do homem religioso e é de natureza pessoal.

1 O movimento do Divino Mestre

Nosso personagem, ‘O Divino Mestre’, tratava-se de um homem negro, alfabetizado, que se tornou líder religioso de uma seita², e que perturbou as lideranças políticas e religiosas do Recife da primeira metade do século XIX. Ele e o seu grupo

¹ Ultramontanismo : foi um termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma, ou que defendiam o ponto de vista ou davam apoio a sua política (VIEIRA, 1980, p. 32).

² Ernst Troeltsch afirmou que :seitas são comparativamente pequenos grupos. Elas almejam uma perfeição pessoal interior, e seu propósito é uma sociabilidade pessoal entre os membros de cada grupo(TROELTSCH,1960).

religioso são um exemplo de pessoas comuns que se tornaram os protagonistas da História:

Em 1846, as autoridades policiais do Recife prenderam o negro livre Agostinho José dos Santos, junto com outros seis negros, [...] Todos se referiam a Agostinho por “Divino Mestre”. De acordo com o chefe da Polícia da Província, fazia cinco anos que Agostinho pregava na cidade, tentando converter mais pessoas à sua crença religiosa. Suspeitava-se todavia que a ‘seita’, na realidade, não passava de um disfarce para se preparar uma insurreição, e que as reuniões promovidas por Agostinho tinham ramificações de sociedades estabelecidas em outras províncias com o único objetivo de promover uma rebelião de negros. (CARVALHO, 2002, p.111).

O que poderia levar essas pessoas a se converter à seita de Agostinho? Na prática religiosa católica, essas pessoas nem tinham assento na Igreja dos brancos. Poderiam apenas assistir às missas no fundo do santuário. Na comunidade religiosa do ‘Divino Mestre’, todos eram iguais. Além do fato de haver um componente étnico no grupo de Agostinho: era uma comunidade com um líder negro, feita para os negros. Agostinho não queria converter qualquer um, essa foi a proposta do protestantismo missionário, que chegou ao Brasil após 1850. Ele criou um gueto religioso.

Mas como Agostinho teria entrado em contato com o mundo protestante? Um *colporteur*³ chamado Schroeder⁴ afirmou que esteve em Pernambuco em 1839. Aqui trabalhou como sapateiro durante três anos, depois se tornou marinheiro. Era um *colporteur* pobre e, devido ao ofício de sapateiro que lhe dava sustento, deve ter evangelizado nas ruas do Recife pessoas simples como ele. O trabalho desses *colportores* foi enorme e é muito difícil mensurar o seu alcance: “A circulação das Escrituras no período 1865-1869 chegou a 18.893 exemplares, e aumentou para 53.755 exemplares no período 1870-1875” (EVERY-CLAYTON, 2004, p. 448).

Essa atividade foi precursora dos atuais missionários que hoje se multiplicaram nas mais diferentes formas de religiosidade. Acreditamos que Schroeder teve contato com Agostinho José dos Santos, que foi chamado de Divino Mestre por seus seguidores.

De acordo com os fiéis, já fazia cinco anos que a esposa de Agostinho estava grávida, mas a criança só nasceria quando o Messias tivesse chegado. O que qualifica o movimento religioso como messiânico⁵.

³ Colporteur : pessoa que divulga literatura religiosa nas ruas ou de casa em casa.

⁴ A nossa fonte não indicou o nome completo do colporteur.

⁵ Messianismo : movimento ou sistema ideológico que prega a salvação da humanidade através da entronização de um messias que pode ser um indivíduo, uma classe ou uma idéia (Cf. HOUAISS, 2001).

Entre 1819 e 1820, e novamente em 1837, o sebastianismo havia desaguado em violência no interior de Pernambuco. A vinda eminente de um Messias, com o conseqüente nascimento do rebento de Agostinho, aproximava sua fé das tradições milenaristas do Nordeste: uma razão a mais para se temer os desdobramentos políticos das pregações do pastor negro, principalmente numa época de intensa agitação política na cidade, mobilizando negros e pardos nas disputas eleitorais. (CARVALHO, 2002, p.137).

Outra informação relevante consiste em que: os sete negros e sete negras (seguidores de Agostinho) interrogados no Tribunal da Relação sabiam ler e escrever, pois foram ensinados por Agostinho. Esse fato é aberrante para uma sociedade em que uma parte da elite proprietária de terras é analfabeta.

Soma-se a esses acontecimentos, o fato de “O Divino Mestre” ter admitido ensinar as Escrituras aos seus seguidores, por isso alfabetizara várias pessoas. Uma das características da Reforma Protestante foi o fato de transformar as Escolas Bíblicas Dominicais, espaço para ensinamento das doutrinas bíblicas, em local para ensinar a ler e escrever. O objetivo era transformar todos os fiéis em leitores da palavra de Deus. Essa postura de Agostinho contrastava com a proposta da Igreja Católica, que mantinha os seus fiéis longe das Escrituras, pois defendia que só os sacerdotes estavam capacitados para ler a Bíblia e explicá-las aos católicos.

Agostinho considerava os santos, simples estátuas, sem nenhum valor espiritual. Ele só atribuía valor a “Palavra do Senhor”, que disse ter conhecido por inspiração divina durante uma visão que tivera. Aqui Agostinho se insurge contra a verdade⁶ da sociedade de seu tempo. Destoando do pensamento dos católicos e do comportamento sincrético típico de sua etnia que professava valores religiosos afro-brasileiros. O comportamento de Agostinho é uma ruptura com tudo e com todos.

Reconheceu que considerava os santos meras estátuas, sem nenhum valor espiritual, opondo-se assim aos rituais católicos e às religiões afro-brasileiras que haviam reinterpretado os signos do catolicismo á sua maneira. (CARVALHO, 2002, p.112).

A seita de Agostinho estava encaixada na visão de mundo protestante, a preocupação com o ensino das Escrituras, a atividade missionária (os jornais da cidade⁷ falavam em 300 seguidores, a maioria mulheres), a rejeição das estátuas como objeto de adoração, a preocupação em que os fiéis lessem para que pudessem conhecer a “Palavra

⁶ “Por ‘verdade’ deve-se entender não o ‘conjunto de coisas verdadeiras a descobrir-se ou fazer-se aceitar’, mas o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro, efeitos específicos de poder” (FOUCAULT apud MUCHAIL, 2004. p. 14).

⁷ Jornal do Recife e Diário de Pernambuco.

de Deus”; faz parte também de suas concepções religiosas o sacerdócio universal dos crentes. Enquanto no universo católico a manipulação do sagrado e, em especial (as sagradas escrituras), é monopólio do sacerdote, Agostinho se empenha para colocá-las nas mãos de seus seguidores:

Do princípio da livre interpretação das escrituras também resultava um outro perigo à ordem escravista. A rigor ele só pode se efetivar quando o cristão aprende a ler a bíblia. Ao ensinar os seus seguidores a ler, Agostinho dava-lhes um instrumento extra de luta de enormes repercussões (CARVALHO, 1998, p. 206).

Embora Agostinho tenha afirmado que conheceu a palavra de Deus através de uma visão divina, na prática deve ter recebido as Escrituras da mão de algum *colporteur* e muito provavelmente teria conhecido Schroeder, que trabalhava na cidade como sapateiro e, portanto, estava muito próximo de seu mundo. Ambos foram contemporâneos. Schroeder esteve no Recife até 1842, Agostinho começou a sua pregação em 1841.

Outra indagação nos chama a atenção. Em que lugar os seguidores do ‘Divino Mestre’ encontrariam as Bíblias para ler a não ser através dos colportores que estavam divulgando-as, dando-as, ou vendendo-as por um preço muito baixo, apenas para que as pessoas valorizassem o livro? Assim antes que o protestantismo de missão⁸ começasse a atuar em Pernambuco, um homem do povo, negro cismático, criou sua própria comunidade religiosa, que era de fato uma seita protestante.

Mas o que o “Divino Mestre” fazia não se encaixava nos rituais tolerados. Sua pregação fugia dos parâmetros aos quais as autoridades estavam acostumadas. Com um detalhe extremamente problemático: ele dizia-se cristão. E ortodoxo! Incomodava a opinião pública branca a existência de um negro a propagar uma outra forma de cristianismo, num país cuja religião oficial era o catolicismo. (CARVALHO, 2002, p. 113).

Considerando que o protestantismo de missão, realizado por missionários americanos só começou depois de 1850, podemos afirmar que a seita de Agostinho foi precursora do protestantismo no Brasil. Tomando por fundamento que os seus seguidores eram negros, podemos afirmar que a sua seita fez surgir um protestantismo afro-brasileiro em Pernambuco, radicalmente diferente das igrejas que se instalaram

⁸ Protestantismo de missão – praticado por denominações que têm uma postura conversionista. VELASQUES FILHO (Cf.2002), destacou os traços que caracterizam o protestantismo de origem missionária no Brasil: rigidez das suas formulações doutrinárias e o controle exercido sobre o comportamento dos protestantes, objetivando distingui-los dos católicos.

posteriormente, apresentava-se como uma proposta religiosa e política que trazia em seu bojo o mesmo potencial subversivo dos malês da Bahia e, dessa forma, foi encarada pelas elites governantes da província.

Pela preocupação demonstrada pelos Desembargadores do Tribunal da relação, a maior ameaça, ou pelo menos o documento mais comprometedor era um verso chamado 'ABC, que a polícia, lamentavelmente, não transcreveu para uso posterior dos historiadores, Mas o seu conteúdo é mencionado. Era um documento falando de liberdade. Pior até, falava do Haiti. (CARVALHO, 2002, p. 135).

Em uma sociedade escravista do século XIX, contando com uma grande população negra, o censo de 1842 afirma que os negros e pardos eram 58% da população urbana e que dos 18.843 cativos do Recife, 52% eram africanos, é possível avaliar por que as autoridades locais estavam tão preocupadas com o movimento do “Divino Mestre”.

Lembremos que na década de 1840, o imperador Pedro II criou o IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), cuja grande preocupação era escrever uma História para o Brasil. Um Brasil católico, branco, europeu e monárquico. Um Brasil que negava a existência de qualquer outra prática cultural e religiosa que não fosse europeia e católica (REIS, 2000). Outro fato a ser ressaltado é que, mesmo que Henri Christophe, o imperador do Haiti, não mais existisse, uma simples menção de uma revolução em que os negros tomaram o poder no Haiti, era suficiente para tirar o sossego das elites escravocratas do Recife.

Incomodava também às autoridades o fato de que cem por cento dos seguidores de Agostinho que foram presos serem alfabetizados. Mesmo entre a elite escravocrata o índice de pessoas alfabetizadas não era tão alto: “Um negro que sabia ler e escrever tinha armas adicionais ao seu alcance: o acesso e a capacidade de transmitir informação; a autoridade e liderança que só o conhecimento das escrituras confere aos religiosos cristãos”. (CARVALHO, 2002, p. 125).

Também devemos levar em consideração a forma como Agostinho lia a Bíblia. Os textos bíblicos que se referiam ao fim do cativo para o povo de Deus, que falavam de liberdade estavam marcados, em sua Bíblia. O que deu as autoridades do Tribunal da relação uma chave de interpretação dos temas que permeavam a pregação do “Divino Mestre”.

As autoridades estavam acostumadas com os discursos abolicionistas feitos pelos brancos, que já eram desafiadores da ordem instituída. Mas encontrar um líder

religioso negro pregando uma experiência religiosa diferente da sociedade brasileira e com uma possível perspectiva revolucionária era inadmissível.

A posição da mulher dentro da seita de Agostinho era diferente do que ocorria dentro da Igreja Católica e no interior das irmandades.

Regra geral, as (mulheres) brancas obedeciam aos brancos. As negras aos negros. As restrições do dia a dia encontravam correspondência religiosa no catolicismo brasileiro, que conferia à mulher um papel sempre inferior ao do homem e bastante limitado na liturgia, ao menos até a reforma da segunda metade do século XIX, que reconheceu que eram as mulheres que davam o compasso na vida religiosa familiar. (CARVALHO, 2002, p. 140).

A Igreja era androcêntrica, bem como as irmandades religiosas. Agostinho alfabetizou negros e negras, igualando-os em suas possibilidades de ação dentro de sua seita. Inclusive o “Divino Mestre” deixou claro em seu interrogatório que, na sua comunidade religiosa, havia mais mulheres do que homens porque esses eram mais relaxados do ponto de vista religioso. Assim destacou as mulheres como um grupo mais apegado às questões espirituais:

Nas relações entre os gêneros, o ascetismo da seita do ‘Divino Mestre’ servia como um instrumento equalizador sob o terreno sexual e moral. O catolicismo praticado no Brasil exigia a fidelidade feminina, e fazia pouco caso da masculina, já que nem os padres cumpriam o celibato (...) Mas uma religião em formação é sempre um espaço de transgressão, de negociação, pois os papéis dos diversos atores sociais ainda não estão consolidados.(CARVALHO, 2002, p.140).

O adultério era condenado tanto pela Igreja Católica quanto pelas igrejas protestantes. Mas a disciplina no mundo protestante, sendo mais rígida, exigia o enquadramento de qualquer desvio – assim na experiência religiosa protestante homens e mulheres têm tratamento igual, para que a pureza da fé não seja abalada.

Tanto na seita de Agostinho, como nos grupos protestantes que surgiram após 1850, verifica-se que a mulher tem um tratamento diferenciado. Em relação à infidelidade sexual, homens e mulheres são passíveis de punição, isto é, exclusão da comunidade religiosa. No caso da comunidade de Agostinho, a sua mulher declarou que o divórcio era possível. Aqui a seita estava novamente subvertendo a ordem que imperava na sociedade e na Igreja.

O “Divino Mestre” teve como advogado Borges da Fonseca que nessa época fazia parte de uma sociedade emancipacionista. Ao defendê-lo criticou o racismo da

sociedade brasileira, presente nas atitudes das autoridades. Em 1847, o líder religioso negro foi solto e voltou a pregar. Mas nesse momento ele contava com a repressão dos brancos; os padres agora defendiam as posições da Igreja contra as quais o protestantismo negro se insurgia. Agostinho e seu grupo eram perseguidos também pelas irmandades de brancos e negros. Cada vez que um seguidor de sua seita era preso, moleques faziam algazarra e até o agrediam fisicamente.

Não se constrói nenhum discurso, mesmo religioso, descolado das realidades materiais, das relações que se estabelecem na sociedade. Um discurso produzido alienado da sociedade faz com que a instituição que o produziu perca sentido e desapareça.

O movimento do “Divino Mestre” corrobora o que afirmamos anteriormente. A sua seita, radicalizando em sua contestação à Igreja oficial e escolhendo como adeptos apenas os negros, desconsiderou as características multirraciais e multiculturais de nossa sociedade. Assim foi rejeitada pelos brancos e mestiços estando fadada ao fracasso, isto é, a sua não permanência, no universo religioso brasileiro.

A experiência religiosa protestante procurou juntar a forma (o culto e suas expressões) ao conteúdo (pois o *homo religiosus* protestante precisava ter uma base doutrinária, para que ele pudesse expor com segurança a razão de sua fé).

Aqui tomamos as concepções de Ernst Troeltsch (1865-1923) sobre Igrejas e seitas. Para ele, cada um desses tipos-ideais tinha uma relação típica com a sociedade. Troeltsch mostrou que a Igreja tende a universalidade, isto é, tem a mesma extensão da sociedade; acolhe todas as pessoas e lhes distribui os meios de graça. No seu pensamento, a Igreja tem uma função integradora reforçando a coesão e a ordem social. Outras características são: a tolerância ética, pertença por nascimento, tendência à adaptação e ao compromisso, o universalismo expansionista, a estrutura hierárquica interna, que leva ao desenvolvimento de status e papéis diversificados.

A seita adota um comportamento intransigente para com o ‘mundo’, rejeitando comportamentos e instituições da sociedade à qual pertence, pois os considera pecaminosos. Deve-se obedecer aos textos sagrados a partir de uma interpretação literal.

Os componentes da seita não têm compromisso com o ‘mundo’, por isso se isolam da sociedade, esperando a volta do Reino de Deus. A seita é elitista (por que só aceita aqueles que se comprometem com os seus princípios), tem caráter voluntário e os membros buscam a perfeição individual e ao ascetismo. A seita é hostil ao Estado ou indiferente a ele.

Enquanto a comunidade de Agostinho se isolava do mundo, as irmandades religiosas estavam articuladas com ele e com a Igreja. As irmandades eram associações civil-religiosas de leigos que se organizavam voluntariamente para fins piedosos ou caridosos. Algumas tinham finalidade puramente religiosa, como a celebração da festa do santo padroeiro. Outras tinham um caráter corporativo reunindo pescadores, sapateiros, militares. E ainda havia aquelas que tinham uma configuração étnica reunindo apenas negros, outras existiam principalmente para construir igrejas. Ainda podemos destacar aquelas que se dedicavam a uma obra social (ex: as Santas Casas de Misericórdia que serviam como hospitais, construídos e administradas por irmandades). Assim, as irmandades eram organizações da sociedade civil, que não apenas apresentavam um caráter religioso, expandiam a sua prática para uma ação social que hoje o Estado entende ser sua função.

Conclusão

O movimento do 'Divino Mestre' foi uma seita protestante, que surgiu no Recife em 1841, antes do protestantismo missionário realizado por estrangeiros.

Agostinho dos Santos, na falta de uma instituição que lhe doutrinasse, fez uma leitura muito peculiar da Bíblia e acreditando que deveria desenvolver uma obra missionária, começou a criar a sua comunidade religiosa formada apenas por negros (um protestantismo negro ou afro-brasileiro).

A comunidade de Agostinho por sua independência e pelo fato de trazer uma mensagem diferente daquela produzida pela Igreja, entrou em rota de colisão com as autoridades religiosas e civis. O fundamentalismo do grupo de Agostinho (que é uma característica da seita) e a sua chave de interpretação da Bíblia, com o foco em textos que falavam de liberdade e fim da escravidão e uma simpatia pela revolução do Haiti, tiraram a tranquilidade das elites do seu tempo. O fato de os seguidores de Agostinho serem alfabetizados, fez as autoridades associarem o movimento do 'Divino Mestre', aos Malês da Bahia.

O grupo de Agostinho incomodava as autoridades porque a sua visão de mundo, não se encaixava no modelo da Igreja, nem o das irmandades, que eram tolerados pelas autoridades religiosas e civis (Cf. ASSIS, 2004), e muito menos nos cultos afro-brasileiros que, com seu sincretismo, de certa forma se acomodava à sociedade.

Dessa forma, nossa intenção foi demonstrar como o movimento do “Divino Mestre” tinha raízes protestantes e precedeu a chegada dos missionários americanos ao Brasil (após 1850). Assim um protestantismo afro-brasileiro precedeu o protestantismo missionário no Recife.

REFERÊNCIAS

BRUNEAU, Thomas C. *O Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CARVALHO, Marcus J. M. de; BRANDÃO, Silvana. *História das Religiões no Brasil*. Recife : Universitária-UFPE, 2002.

CARVALHO, Marcus J. M. de; Marcus J. M. de. *Liberdade : Rotinas e Rupturas do Escravismo, 1822-1850*. Recife : Universitária-UFPE, 1998.

EVERY-CLAYTON.BRANDÃO.Silvana (Org). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária-UFPE, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir : Nascimento das Prisões*. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes : o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido Pela Inquisição*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

HOUAISS.Antônio.*Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro:Objetiva.2001.

MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Desenvolvimento : Elementos de uma Antropologia Religiosa*. Petrópolis : Vozes, 1992.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo : Loyola, 2004.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 3ªed.Rio de Janeiro:Editora FGV, 2000.

SANTOS, Teotônio dos. *Evolução Histórica do Brasil: da Colônia à Crise da “Nova República”*.Petrópolis- Rio de Janeiro:Vozes.1994.

TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York:Harper&Brothers.1960.

VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo:Loyola.2002.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo,a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília:Ed. Universidade de Brasília,1980.

O CULTO ÀS IYÁ-MI OSORONGÁ NOS TEMPLOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE

*Andréa Caselli Gomes**

Resumo

O presente trabalho propõe focar uma recente mudança nas formas de religiosidade das casas de Candomblé do Recife: o culto às Iyá-mi, entidades femininas presentes na religiosidade yorubá. Culto originalmente secreto e exclusivamente feminino às entidades ancestrais designadas como Iyá-mi, tem sido assunto polêmico e controverso entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, principalmente entre os que buscam a reafirmação em suas vivências religiosas. Na cidade do Recife, há templos e adeptos que exercem esse culto deliberadamente, sem conhecer profundamente suas raízes tradicionais; observa-se um resgate contemporâneo de uma atividade que há muito tempo perdeu seu significado original, visto que as novas práticas acarretam recentes elaborações de mito e de rito sobre o aspecto feminino. Trata-se de uma lucidez afirmar que a referida atividade vem sendo adotada e explorada por adeptos do sexo masculino, sendo eles os responsáveis pela recente popularização do culto, principalmente entre os novos adeptos.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; culturas; morte; Candomblé

Introdução

O presente trabalho propõe o enfoque em uma recente mudança nas formas de religiosidade das casas de Candomblé do Recife: o culto às Iyá-mi, entidades femininas presentes na religiosidade yorubá. O culto originalmente secreto e exclusivamente feminino às entidades ancestrais designadas como Iyá-mi tem sido assunto polêmico e controverso entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, principalmente entre os que buscam a reafirmação em suas vivências religiosas.

Na cidade do Recife há templos e adeptos que exercem esse culto deliberadamente, sem conhecer profundamente suas raízes tradicionais; observa-se um resgate contemporâneo de uma atividade que há muito tempo perdeu seu significado original, visto que as novas práticas acarretam recentes elaborações de mito e de rito sobre o aspecto feminino. Trata-se de uma lucidez afirmar que a referida atividade vem sendo adotada e explorada por adeptos do sexo masculino, sendo eles os responsáveis pela recente popularização do culto, principalmente entre os novos adeptos.

* Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira. Universidade católica de Pernambuco. E-mail sirenithada@gmail.com.

São várias as formas de expressar o feminino encontradas nas religiosidades de matriz africana, porém cada uma é simbolicamente distinta da outra. A forma religiosa eleita como estudo deste trabalho foi o candomblé, devido ao seu caráter bastante africanizado e por abranger o sistema religioso yorubá, que por sua vez é muito enriquecido em representações femininas que envolvem o coletivo.

A estrutura panteística yorubá oferece muitos símbolos femininos através de seus orixás (seres da natureza), porém nenhum deles remete ao feminino como um todo, pois cada um trata de um determinado aspecto. O povo nagô, de etnia yorubá, tem uma concepção estendida acerca dos habitantes do Orun (universo mágico yorubá, oposto ao Ayê que simboliza o universo terreno), diferenciando os orixás dos ancestrais. Enquanto os orixás são associados à energia da criação e sua emanção partiu diretamente de Olorum (Deus supremo); os ancestrais que em idioma yorubá são chamados *Eguns* estão associados à história da humanidade. “Os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza e do cosmos e os ancestrais à estrutura da sociedade (SANTOS, 2002, p. 102)”.

Os eguns são diferenciados entre eguns da esquerda e eguns da direita, para designar respectivamente entidades femininas e masculinas. Segundo Elbein, “assim como os masculinos tem suas instituições nas sociedades Egungun; as Iyá-mi, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua na sociedade Gueledê e também numa outra sociedade pouco conhecida, o Egbé Elékó (SANTOS, 2002, p. 105)”.

Em relação ao fato da ancestralidade feminina ser designada como propriedade da esquerda, é esclarecedor observar o que pensam as mitologia ocidental e oriental no que diz respeito ao significado dos lados direito e esquerdo. Segundo Chevalier, em seu Dicionário de Símbolos:

A Idade Média cristã a essa tradição, segunda a qual o lado esquerdo seria o lado feminino, em oposição ao direito, masculino. Sendo fêmea, a esquerda é igualmente noturna e satânica, segundo antigos preconceitos, por oposição à direita, diurna e divina. [...] Na África, para os bambaras, o 4, número da feminilidade, é sinônimo de esquerda; o 3, número da masculinidade, é sinônimo de direita. A mão direita é símbolo de ordem, de retidão, de trabalho, de fidelidade; a mão esquerda é símbolo de desordem, de incerteza. [...] Na tradição cristã do Ocidente, a direita tem um sentido ativo; a esquerda é passiva. Também, a direita significa o *futuro* e a esquerda o *passado*, sobre o qual o homem não tem poder (CHEVALIER, 1996, p. 341 a 343).

Portanto, tanto na tradição ocidental quanto na tradição africana, a direita é benéfica e a esquerda é maléfica; porém fica claro que o maléfico constrói a harmonia em conjunto com o benéfico.

Os autores que tratam sobre o tema concordam que a festa Gueledê é realizada a fim de propiciar a fecundidade e a fertilidade, apaziguando o enorme poder das ancestrais. A celebração ocorre no período da noite, no mês de maio que antecede as chuvas, com a dança dos Egungus (eguns masculinos) e a dança da Iyá-nlá (outro nome para Iyá-mi). A dança dos Egunguns tem movimentos rápidos e agressivos, enquanto que a dança das ancestrais acontece em movimentos que sugerem bênçãos e com gesticulações circulares; quando são utilizadas as máscaras chamadas Efé, que cobrem as cabeças das dançantes e representam o mistério e a altivez das anciãs. Sendo assim, podemos perceber que a ancestralidade masculina é individualizada em variedades de espectros, enquanto que a ancestralidade feminina é coletiva e reunida em uma só entidade que é a Iyá-mi, como um único ovo gerador de tudo. A UNESCO (United Nations Education, Scientific and Cultural Organization), no ano de 2008, lançou o projeto de salvaguarda do festival Gueledê como Patrimônio Cultural da Humanidade (UNESCO, 2012).

As aparições das Iyá-mi nas cerimônias dessas sociedades simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino, representam uma totalidade, simbolizada pelo igbá (cabaça em idioma yorubá).

Diversos estudiosos das formas de culto afro-brasileiro (psiquiatras, antropólogos, clérigos, historiadores...) se dedicaram às Iya-mi com diversos olhares e todos formam um conjunto de dados históricos sobre a importância da ancestralidade feminina no contexto afro-brasileiro. Psiquiatras como Nina Rodrigues (1932) e clérigos citados pelo fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger(1997), no início do século XX mostravam os rituais ancestrais como patologias manifestas ou como desvios de caráter.

Pierre Verger (1997), Juana Elbain (2002) e o historiador João José Reis(1991) tratam o tema de forma empírica, com visões contemporâneas aos seus respectivos períodos de pesquisa acadêmica. Em se tratando de fontes orais como poemas, contos, cantos e lendas, são vastos os materiais coletados e interpretados por pesquisadores como Reginaldo Prandi(2001) e Celso Sisto(2007).

1 O culto as Iya-mi

Por tratar-se de um tema que significa tabu e mistério para os próprios adeptos do candomblé, o encontro com bibliografias e fontes orais torna-se escasso, posto que falar abertamente sobre o tema é algo complexo e não convencional para esses praticantes. O trabalho se concentra no fato de que esse é um culto quase extinto que atravessou séculos e estritamente feminino; mas que na contemporaneidade é executado também por homens, muitas vezes de maneira distinta e experimental, modificando antigas hierarquias e tradições do sagrado.

Sendo assim, ficou perceptível que na mitologia yorubá, assim como em outras sistematizações pagãs bem elaboradas, há a representação do inconsciente feminino, total e sem sublimações: as Iya-mi Oxorongá, onde é possível identificar a mulher selvagem, criadora e ao mesmo tempo destruidora, sendo objeto de culto crescente e expansivo no candomblé brasileiro.

Sendo essa recente forma de culto uma readaptação de uma prática importada e inserida na cultura brasileira pelos africanos escravizados, se torna interessante não deixar de citar as palavras do historiador David Lowenthal que, ao mesmo tempo em que lembra o passado como um país estrangeiro, visto que as coisas eram feitas de modo diferente, afirma que:

O passado sempre é alterado por motivos que refletem as necessidades atuais. Nós reformulamos nossa herança para torná-la atraente em termos modernos; buscamos torná-la parte de nós, e nós parte dela; nós a adequamos à nossa auto-imagem e aspirações. Desenhada grandiosa ou familiar, aumentada ou suavizada, a história é continuamente alterada em prol de nossos interesses particulares, ou em favor de nossa comunidade ou país (LOWENTHAL, 1985, p. 348).

Na simbologia yorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe; sendo a Iyá-mi representada geralmente por um pássaro noturno, negro e de olhos abertos; constantemente relacionado à coruja. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto; escondido nas profundezas do corpo da mãe, casa e morada. Iya-mi é o ancestral feminino coletivo, são os eguns de esquerda. Representa a síntese do poder feminino manifesto na possibilidade de gerar outro ser e, numa porção mais ampla, de povoar o mundo. Donas de um axé (força) tão poderoso quanto o de qualquer orixá, as Iyá-mi tiveram seu culto difundido por sociedades secretas de mulheres e são as homenageadas do festival Gueledé, na Nigéria, realizado entre os meses de março e maio, que

antecedem o início das chuvas no país, remetendo imediatamente a um culto relacionado à fertilidade.

Para os participantes do culto Gueledê, elas são as feiticeiras que levam sorte ou prejuízo aos seres humanos.

As mães, neste culto, são compreendidas como a origem da humanidade e o seu grande poder reside na decisão que toma sobre a vida de seus filhos. É a mãe que decide se o filho deve ou não nascer e, quando ele nascer, ainda decide se ele deve viver. Iyá-mi é a sacralização da figura materna, por isso o seu culto é envolvido por tantos tabus. O seu grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação. Tudo o que é redondo remete ao ventre e, por consequência, às Iyá-mi. O poder das grandes mães é expresso entre os orixás; mas o poder de Iyá-Mi é manifesto em toda mulher. Entende-se então, que a força mágica de Iyá-mi reside na genitália feminina.

Sendo assim, as Iyá-mi são as senhoras da vida, porém o corolário fundamental da vida é a morte e o tabu relacionado à Iya-mi tem seu significado no medo da morte e do desconhecido natural, o medo diante dos mistérios da natureza.

Judith Gleason, em sua obra *Oya: Em louvor a uma deusa africana*, oferece uma descrição de um ritual funerário yorubá na antiga cidade de Oyó:

History, do reverendo Samuel Johnson, escrito a quase cem anos e referindo-se a seu povo, contém a descrição de um funeral tradicional da antiga Oyo [...]. Johnson revela que os iorubas tradicionalmente enterram seus mortos no chão de suas casas e com muitas roupas[...]. Antes de existirem caixões (uma influência colonial, diz Johnson), o corpo amortalhado era enrolado em esteiras sobre as quais se colocavam algumas varetas da árvore akoko. Essa árvore é cultuada e suas propriedades mágicas controladas pela Grande Mãe dos pássaros-da-noite, que são os avatares das feiticeiras (GLEASON, 1999, p.98 e 99).

Então, percebe-se que o receio a respeito das ancestrais femininas perdurou desde a África pré-colonial até os dias de hoje, contaminando inclusive as sociedades de população afrodescendente como a brasileira. Não foram encontradas fontes históricas que expliquem de forma positiva a origem desse culto, entretanto, muitos são os relatos orais que sobreviveram em comunidades da Nigéria e que chegaram até o Brasil através do regime escravocrata colonial.

Levando em conta que os mitos africanos são incorporados no complexo ritual; um deles é a lenda de Oxossi coletada por Celso Sisto (2007), a lenda de Iya-mi Oxorongá coletada por Reginaldo Prandi (2001) e os versos sobre a chegada de Iya-mi escritos por Pierre Verger (2001). Ao ler as narrativas, fica clara a necessidade de a

ancestral fazer questão de receber algo como recompensa (oferenda) pela sua benevolência. Essa necessidade intensa de ser constantemente retribuída para poder procriar abundantemente é a base da ambivalência primordial do poder feminino. A mulher precisa ser umedecida, o que é expresso na ritualística do culto às ancestrais.

O recebimento e redistribuição de axé compõem o motor desse culto. Segundo Elbain, “para poderem cumprir sua função, devem ser fecundadas. É isto que constitui a base de seu aspecto agressivo” (SANTOS, 2002,p.114).

Ao ler os mitos sobre Iyá-mi Osorongá tem-se a impressão de um medo infantil diante de um poder imenso e terrível. Esse medo vem, supõe-se, em grande parte, da incompreensão e do mistério que cerca as mães ancestrais e também da sensação de impotência sob a imagem grandiosa. Carl Gustav Jung afirma que a imagem da mão está profundamente arraigada na psique humana e encontra-se difundida em diferentes mitos e religiosidades (JUNG, 2007).

As religiosidades afro-brasileiras se formaram a partir do processo colonizador e escravocrata; desde então se tornaram uma forma de resistência cultural e histórica através dos descendentes de africanos.

As confrarias religiosas negras, sob uma aparência católica apostólica romana, foram surgindo como uma forma de reconstruir a identidade negro-africana dentro de um contexto social.

“Os negros escravizados das nações nagô e kêtú, fixaram-se na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte” (LODY, 1996, p. 53). A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte reuniu as maiores sacerdotisas do culto nagô que formaram uma das mais tradicionais casas de Candomblé da Bahia; sobre esse processo, Elbein explica:

Na Nigéria e no Daomé, o culto das Ia-mi está organizado na sociedade Gueledê, que existiu no Brasil. Sua última sacerdotisa suprema foi Omoniké, que tinha o nome católico de Maria Júlia Figueiredo, do mais antigo terreiro nagô, o Ilê Iyá-Nasô. Com sua morte, cessaram-se os festivais anuais bem como a procissão que realizavam no bairro de Boa Viagem. Uma parte dos objetos rituais foram levados ao atual terreiro Ilê Opo Afonjá (SANTOS, 2002, p. 115).

A Irmandade da Boa Morte surgiu do trabalho de mulheres remanescentes do Ilê Iyá-Nasô e hoje encontra-se na cidade de Cachoeira, na Bahia; sincretizando o culto africano com a fé em Nossa Senhora da Boa Morte. Ao observar a simbologia da festa da Boa Morte, fica clara a relação dessa sociedade de mulheres com o culto das ancestrais feiticeiras; a festa acontece anualmente entre 13 e 17 de agosto, dias cristãos

dedicados à Assunção de Maria. O fato de celebrar a morte mariana e velar o corpo de Cristo no começo da procissão, respectivamente faz alusão ao poder de Iya-mi relacionado ao mistério da morte e ao ritual de axexê (ritual funerário) onde Iya-mi guarda e protege o espírito do morto. O traje de gala usado durante a festividade fala por si só, nas cores preta, vermelha e branca; justamente as cores de Iyá-mi Osorongá, pois no Candomblé o preto é uma cor tabu, apenas permitida ao culto secreto e fechado das Iyá-mi.

Segundo Verger em Elbein, “o significado de Iyá-mi foi deteriorado a medida que aumentavam os interesses acadêmicos de pesquisadores estrangeiros e ela se tornou sinônimo de bruxaria e sortilégios no pior sentido possível.”(SANTOS, 2002, p. 115). Pesquisadores que se copiaram - principalmente clérigos e psiquiatras estrangeiros - participantes da chegada da medicina ao Brasil, relatam Iyá-mi como signo destruidor e assassino. Esse direcionamento histórico da pesquisa científica no início do século XX gerou, salvo raras exceções, métodos e teorias que obscureceram e deturparam a realidade sociocultural que se pretendeu analisar. A dicotomia do símbolo Iyá-mi fez com que o estudo dos ancestrais femininos fosse separado do da religião nagô, consideradas destruidoras e antissociais e associadas à bruxaria.

É importante observar que alguns aspectos da sexualidade feminina têm sido privilegiados, mitologicamente, pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. O arquétipo da mãe destruidora representado por Iyá-mi Osorongá, raramente é encontrado nas representações femininas dessas religiosidades.

A umbanda parece ter promovido, em torno de Iemanjá, um esvaziamento de conteúdo sexual. Tal sublimação ou repressão deu surgimento à entidade pomba-gira, que é pura criação brasileira e representa a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais (AUGRAS, 2000, p. 58).

A divisão de poder das yabás com os orixás masculinos tem como consequência o despojamento dos aspectos da mãe ancestral. Na medida em que as funções se tornam gradualmente distintas, divindades masculinas e femininas individualizam-se, os poderes são distribuídos, cada entidade responde a um aspecto específico. Além do que, parece que tais orixás femininos representam exclusivamente o aspecto da mãe boa. Porém, há um poder residual que permanece impermeável às investidas dos valores patriarcais, e no qual se condensam todas as potencialidades negativas; é o poder das Ajé, temíveis feiticeiras, as quais nem se pode pronunciar os nomes. Conhecidas

também na tradição oral como Eleyé ou donas do pássaro da noite, sendo agora reduzidas aos aspectos aterradores conhecidos como Iyá mi Osorongá.

Há bastante movimentação religiosa em torno da mitologia das Iyá Mi Osorongá (Minha Mãe Feiticeira, em idioma yorubá) dentro de terreiros de candomblé, principalmente os mais novos e menores que se encontram em acelerado processo de desenvolvimento.

De acordo com observações e pesquisas virtuais em sites de relacionamentos e outros endereços do cyber-espço, é propício afirmar que o referido culto vem sendo adotado e explorado por adeptos do sexo masculino, sendo eles os responsáveis pela recente popularização do culto, principalmente entre os novos adeptos das religiões afro-brasileiras, sendo tema de grande discussão tanto em comunidades virtuais como nos templos afro-brasileiros; causando ressignificações nos trabalhos ritualísticos dos terreiros. Pretende-se a verificação do resgate simbólico da ancestralidade feminina nas manifestações religiosas do Recife, em sua maioria praticada publicamente por religiosos do sexo masculino.

O que se buscou traçar nesse trabalho, portanto, são as origens e influências que resultaram neste fenômeno, inclusive e especificamente na cidade do Recife; e igualmente os fatores sociais que possibilitaram seu surgimento e sua rápida expansão, entre as quais se incluem o resgate do axé feminino, e a formação de novas identidades na religiosidade afro-brasileira em um contexto pós-moderno em rápida transformação.

Esse trabalho compreende a importância histórica e simbólica do surgimento reelaborado do culto às entidades chamadas Iyá-mi para a religiosidade das comunidades de candomblé no Recife, na primeira década do século XXI.

Observa-se que o processo de reafrikanização, que desconsidera sincretismos e busca conservar e resguardar práticas africanas nos cultos e no imaginário popular das comunidades afrodescendentes é causa primordial para a tentativa de retorno ao culto dos ancestrais femininos.

A constatação de que um número cada vez maior de adeptos masculinos estão iniciando o culto aos ancestrais femininos, indica o desejo coletivo nos templos de aprofundamento no estudo e na adoração aos aspectos totalmente femininos, visto que as iyá-bás representam a feminilidade que interage com a masculinidade dos orixás masculinos, enquanto as feiticeiras Iyá-mi são autossuficientes em seu axé (força mágica, poder).

Por distintos motivos históricos ou de identidade tradicional, muitos adeptos rejeitam ou temem o culto às ancestrais; ainda havendo os que o reconhecem como exclusivamente feminino e procuram respeitá-lo como tal; gerando dúvidas e imprecisões sobre sua história, sua origem e sua prática.

O poder feminino é exercido por suas representantes no Ayé (mundo terreno), que são as sociedades Gueledé e Elekó ou nos segmentos femininos dos terreiros, representados pela Iyalodê (chefe da comunidade) ou a Iyalorixá (chefa religiosa, sacerdotisa). Sendo assim, a manipulação desse poder por homens pode ser descrito também como uma invasão territorial dentro da hierarquia religiosa afro-brasileira.

Existe uma ligação estreita entre as anciãs da noite e o poder dos orixás, principalmente os orixás femininos. O poder divino que os orixás femininos possuem, e como os usam, estão relacionados aos simbolismos portadores do axé que, de acordo com a sabedoria yorubá, comportam três tipos de sangue: a água através do líquido amniótico (sangue branco), o fogo através do sangue menstrual (sangue vermelho) e a terra através do óvulo e da placenta (sangue preto). Por motivo dessa vivência ritual se justificam ser branco, vermelho e preto as cores das anciãs e também por isso se dá a ligação das orixás com a feitiçaria.

Dessa forma, certos babalorixás (sacerdotes) sentem-se à vontade para cultuar as anciãs, visto que seu culto pode estar intrínseco ao culto dos orixás. Pois se um homem pode ser protegido (filho) de um orixá feminino, pode sentir-se no direito de aprofundar seus deveres rituais ao dono de sua cabeça.

Durante o desenrolar da pesquisa, descobriu-se através de fontes virtuais e orais, que os candomblecistas subdividem as anciãs em três tipos: a que domina o poder branco, a que domina o poder vermelho e a que domina o poder preto. As fontes entram em controvérsia quando se trata de definir qual tipo de Iyá-mi representa determinado poder, todavia todos concordam nesse agrupamento triplo e na sua importância hierárquica.

Durante entrevista realizada na visita ao terreiro Ilé Iamonjá Odo Ogum, concedida pelo babalorixá Rogério Vasconcelos (VASCONCELOS, 2010); o mesmo esclareceu a existência de três tipos de Iyá-mi: a vermelha, chamada Funfun; a preta, chamada Pupa e a branca, chamada Dudu. Ele explicita que o grau de periculosidade é definido pelo escurecimento da cor, assim a branca é a mais calma, a vermelha é perigosa, mas pode ser apaziguada com oferendas e a preta é tão terrível que nem aceita receber ebós (oferendas).

Não importando suposição de veracidade das fontes, mas sim a importância mágico-ritual delas; fica claro que a tripla divisão tríplice da funcionalidade das ancestrais faz delas seres andróginos e harmônicos, podem fazer tanto o bem quanto o mal. Elas carregam a harmonia sem dualismos presente na natureza; e como a perfeição do mundo natural, têm a feitiçaria e a antifeitiçaria.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, vários endereços eletrônicos foram acessados, devido ao conteúdo do tema tratar-se de um acontecimento contemporâneo. Verificou-se que são variantes e incontáveis as qualidades e quantidades de abordagens sobre o tema. Tanto homens quanto mulheres discutem sobre as anciãs africanas nos blogs, sites e redes de relacionamento. Pela primeira vez em séculos fala-se, mesmo que em meio virtual, sobre as anciãs, em um debate aberto a todos; quase sempre em textos informais ou escrito por adeptos do candomblé.

Em termos de pesquisa de campo, vários contatos foram feitos, porém nem todos foram correspondidos. No Recife, foram contatadas duas ialorixás e três babalorixás; porém apenas dois sacerdotes concordaram em falar sobre o tema.

A recusa em dialogar abertamente sobre as anciãs já era esperada e foi perfeitamente compreendida, devido ao assunto ser tabu e alvo de um culto fechado; principalmente duas sacerdotisas negaram-se terminantemente a expor o assunto, com a mesma alegação de que esse tipo de atitude acarretaria a ira das anciãs e fugiria aos preceitos da tradição.

Assim sendo, foram concedidas duas entrevistas, pelo babalorixá Rogério Vasconcelos, do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum, no bairro do Barro e pelo iniciado Sérgio Félix do terreiro. Ile Oya Alaba situado na cidade de Moreno, no bairro de Orlária, porém o iniciado reside em Recife, no bairro de Tejió. O babalorixá Rogério tem mais de quarenta anos de sacerdócio e foi iniciado por um babalorixá nigeriano (segundo ele mesmo); já o iniciado Sérgio tem aproximadamente vinte anos de iniciação no culto (segundo ele mesmo) e diz estudar e pesquisar sobre o culto das Iyá-mi Osorongá, tendo a oportunidade de aprofundar o seu conhecimento no terreiro de onde faz parte.

Nos dois diálogos, fica claro que todos os homens que decidem cultivar ou mesmo estudar as anciãs sofrem preconceito por parte de outros candomblecistas, principalmente por parte das sacerdotisas que se apropriam do culto. Os dois entrevistados coincidem em terem conhecido as anciãs através de seus respectivos sacerdotes e em praticarem e estudarem o culto de forma fechada, sem abertura para

membros de outros templos. Na concepção dos entrevistados, o culto é mal compreendido e o medo é maior que o respeito quando se trata das anciãs. Segundo Rogério Vasconcelos, a razão do culto ser pouco difundido em Recife é o medo que os adeptos sentem do poder obscuro e soturno das anciãs; porém para Sérgio Felix não se trata de simples medo, e sim de incompreensão, em suas palavras, o culto é “mal compreendido”. Os dois entrevistados divergem quando se trata de avaliar o conteúdo virtual disponível sobre as ancestrais. Sérgio Félix afirma que na internet as informações podem ser distorcidas e conseqüentemente mal interpretadas e que prefere discutir o tema em encontros e congressos de candomblecistas; já o babalorixá Rogério Vasconcelos admira e considera proveitoso o diálogo virtual sobre as Iyá-mi, inclusive conversou com a pesquisadora sobre alguns endereços com frequente visualização por parte dos adeptos e dos estudiosos do assunto. Rogério Vasconcelos considera de grande contribuição a discussão no cyber-espço, pois essas experiências podem ajudar na difusão e melhor elaboração do culto, assim como na erradicação do preconceito e na melhor compreensão sobre a temática.

Falar abertamente sobre Iyá-mi não só significa melhor aceitação do feminino, mas também uma forma de resistência afro descendente na pós-modernidade. Esse diálogo pode significar a busca da reafrikanização. Mescla-se a necessidade da reaproximação com a ancestralidade feminina com a busca da ancestralidade da terra natal. As duas mães simbólicas - África e Iyá-mi – se manifestam em uma única vontade. Aí está inserido o papel histórico da religião que, como elemento de coesão, dá lugar à formação de grupos e associações com características particulares.

Há de ser salientado o importante detalhe que de os babalorixás entrevistados no Recife e também os outros que popularizam o novo culto pelo espaço virtual, não são membros de templos considerados tradicionais em suas localidades. A tradição que se distingue pela antiguidade, pelo sistema vitalício de familiaridade sacerdotal (quando a sucessão do sacerdócio acontece entre parentes na religiosidade, pois os discípulos são considerados filhos e assim por diante) ou pela grandeza da comunidade do templo; não alcança os terreiros dos religiosos citados acima, que em sua maioria são novos templos com jovens administradores que lançam novos olhares sobre as formas de culto, de acordo com suas visões de mundo geralmente já globalizadas.

Então, mesmo com outra visão, ainda persistem tradições e ritualísticas que se encontram tão ou mais africanizadas que as dos templos ditos tradicionais. Talvez, por isso, a ausência de antiguidade familiar ou de tradicionalismos locais em certas

comunidades afro-brasileiras seja vista como ausência de tradição. Acontece que essas novas comunidades religiosas podem manter uma voz considerada como própria no fato de não tecerem laços de pertencimento com o modelo afrodescendente dominante.

O antigo conceito que se tem sobre terreiro tradicional afro-brasileiro beira a idealização e não interroga a tradição a partir do eixo de multiplicidade que a constitui. Desse modo, estando cientes de que a tradicionalidade sustenta elaborações de eventos culturais, mas não se limita a ser um deles, é que se argumentam suas perspectivas de significado nos horizontes da modernidade e da pós-modernidade e sua interferência no discurso de militância dos intelectuais afro-brasileiros.

O discurso inédito e inesperado sobre Iyá-mi Osorongá leva a refletir sobre as identidades modernas estarem sendo descentralizadas e fragmentadas. Stuart Hall, já na década de 1990, previa o seguinte:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2004, p. 09).

Pode-se até dizer que a globalização cria novos sujeitos, pois o que se vê é a decaída de pensamentos racionais e cartesianos que dão lugar a concepções intuitivas a partir do interior dos indivíduos. Enquanto o processo de globalização lança a tendência de homogeneização, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade; juntamente com o impacto global, surge um novo interesse pelo local e pelo individualmente étnico.

O diálogo público sobre as ancestrais ressalta o conceito de tradição como processo dialético, onde as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição.

Como a pesquisa se caracteriza como um estudo histórico interdisciplinar é razoável que possa se basear na concepção junguiana sobre arquetipologia e na ideia de Hobsbawm sobre a invenção das tradições.

Durante as visitas aos templos e as entrevistas, foram observados os objetos e símbolos de imaginária que de alguma forma remetam ao contexto do arquétipo feminino concebido por Jung.

Os arquétipos são as tendências estruturais invisíveis dos símbolos. Representam conteúdos inconscientes que se modificam através da conscientização e da percepção; são imagens primordiais; de pré-existência imanente. Correspondem a tipos de símbolos ou tipos humanos; os arquétipos da Morte, do Herói, do Self (si-mesmo), da Grande Mãe e do Velho Sábio são exemplos de algumas das numerosas imagens primordiais existentes no inconsciente coletivo e presente em mitos, lendas e contos. (JUNG, 2007, p. 100).

Os objetos de imaginária e os aparelhos ritualísticos observados e fotografados durante as visitas aos templos praticantes do culto às ancestrais podem ser acompanhados pela visão junguiana sobre a simbologia da Grande Mãe. A variedade de imagens femininas com caudas ou asas, misturadas à parafernália de objetos circulares e redondos como cabaças e amuletos aparentam um culto totalmente provido dos recursos simbólicos que representam o poder procriador feminino.

Afinal, no nível do inconsciente coletivo, povos diferentes podem se encontrar no mesmo nível de vivência e realidade, e foi justamente isso o que aconteceu com o culto de Iyá-mi Osorongá quando recebeu sincretismos e novas aceitações no Brasil.

A recente recriação do culto à Iyá-mi pode também ser abordada na perspectiva de Hobsbawm; visto que o culto foi recriado através de um estudo contemporâneo sobre um passado distante sem nenhuma orientação direta. Pois, segundo Eric Hobsbawm,

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou regularmente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2008, p.09).

A grande consequência do novo e globalizado culto às anciãs da noite é o desenvolvimento do axé individual (do sacerdote) e do grupo (dos frequentadores do templo), que impulsiona o axé da comunidade. E quanto mais elevado o grau de iniciação de seus adeptos, tanto mais poderoso será o da comunidade. O axé não se aprende, se recebe, é enriquecido através da atividade ritual e da experiência mística; atingindo as entidades sobrenaturais e o grupo como um todo.

Conclusão

A cultura sempre enfrenta novas ordens e perspectivas em um mundo construído por momentos históricos específicos. Nesse contexto, o culto às anciãs da noite provou ser sólido e consistente para persistir sobre as evoluções da tradição. As pessoas envolvidas nesse movimento cultural promovem a aceitação social dessa manifestação e oferecem à sociedade respostas que fazem sentido.

O louvor aos ancestrais africanos em terras brasileiras tem - em seu arcabouço - a influência cultural portuguesa. Compreender esse fenômeno social e religioso é percorrer uma parte da história da África e a contribuição cultural nigeriana na civilização brasileira.

O estudo analítico do culto às ancestrais africanas em Pernambuco, especificamente na cidade do Recife, esclarece o crescimento do interesse sobre o sagrado feminino em uma região onde o patriarcado enlaçou a história com seus engenhos coloniais e suas famílias de coronéis dominadores. O crescimento das práticas africanas e principalmente das práticas que reverenciam o sagrado feminino em Pernambuco e em sua capital; deixa claramente exposta a mudança de usos e costumes culturais onde o patriarcado dominou durante aproximadamente três séculos.

Nesse sentido, de geração em geração, o desenvolvimento do culto das anciãs ancestrais nas religiosidades afro-brasileiras dentro dos templos encontra na sociedade a sua legitimação e o seu reconhecimento por si mesmo, como uma prática legítima de matriz africana, intrínseca nas tradições brasileiras.

Por fim, é saudável constatar que mulheres e homens buscam a aproximação e a vivência com a totalidade feminina, à procura do envolvimento com a natureza selvagem (representada por *Iyá-mi Osorongá*). Talvez seja uma resposta sublimada à vida absurdamente racional, regrada e levada entre construções de concreto e máquinas poluentes que não dão lugar aos instintos e à sabedoria intuitiva.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. *De Iyá-mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). *Cancomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. 228 p.

BENISTE, José. *Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos*. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 336 p.

DIREITA/ESQUERDA. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1996. 996 p.

GLEASON, Judith. *Oyá: em louvor a uma Deusa africana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 358 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 101p.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. 316 p.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. 17 ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 160 p.

MANZINI, Yaskara. *Iyami Osorongá (Minha mãe feiticeira): o coletivo feminino na cosmologia do universo*. São Paulo: FPA – Faculdade Paulista de Arte, 2001. 75 p.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001. 591 p.

LODY, Raul. *Candomblé: Religião e resistência cultural*. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996. 89 p.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do séc. XIX*, São Paulo, Cia. Das Letras, 1991. 357 p.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008. 254 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 264 p.

SISTO, Celso. *Mãe África: mitos, lendas, fábulas e contos*. São Paulo: Paulus, 2007. 143 p.

VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos Orixás*. Bahia: Corrupio, 1997. 104 p.

UNESCO, *The Oral Heritage of Gelede*. Site. Disponível na Internet: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00002>. Acessado em 21/08/2010.

MEMÓRIA DA UMBANDA E UMBANDA DA MEMÓRIA EM JOÃO PESSOA

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves*

Hermana Cecilia Oliveira Ferreira da Silva**

Resumo

Foca-se o repertório mnemônico de uma velha mãe de santo da umbanda na cidade de João Pessoa, em busca da composição de um mundo de sentidos e significados veiculados pela narrativa enquanto atividade *autopoiética*. Relembrar é criar. Verifica-se como a narradora constrói um enredo mítico particular que reproduz estruturas míticas gerais: a origem distante da heroína; o sofrimento e a exclusão; a perda dos familiares; a iniciação com a descendente de escravos; a chegada à nova terra; a luta contra os opressores; a libertação e o reconhecimento. A composição mescla fatos e sentimentos, memória (realidade e imaginação), e aos poucos vai se tornando, de uma história particular, na história da umbanda em João Pessoa. Concorrem para isso os processos de conformação do emergente campo, o que tem dado à mãe de santo, o reconhecimento de ser uma das mais antigas, ainda viva e em atividade na cidade. Contudo, o reconhecimento não ocorre de forma pacífica, devido às direções que as linhas de força assumem dentro do campo, mas a narrativa, provavelmente, servirá de ponto de partida, não só para as continuidades, como para críticas, descontinuidades e recriações do enredo. O *corpus* derivou de entrevistas realizadas entre 2010 e 2011, além de observação participante feita desde 2009 no Terreiro, onde a mãe de santo é titular. Houve ainda registros audiovisuais e anotações em diário de campo.

Palavras-chave: Umbanda em João Pessoa. Memória. História de vida.

Introdução: relembrar é criar

Quantas vezes nós contamos a história da nossa vida? Quantas vezes nós ajustamos, embelezamos, editamos espertamente? E quanto mais longa a vida, menos são os que ainda estão por perto para nos contradizer, para nos lembrar que nossa vida não é a nossa vida, mas apenas a história que nós contamos a respeito da nossa vida. Contamos para outros, mas – principalmente – para nós mesmos.

(Julian Barnes: *O Sentido de um Fim*, p. 103)

Falar sociologicamente da memória, entre outras possibilidades, é vê-la como processo atravessado diretamente pela sociedade. Por outro lado, constituiu-se instrumento de construção e reprodução da realidade. Ela não é mero registro e evocação do que passou: acervo de nomes, imagens, eventos, enredos, descrições,

* Pós-doutorando do Departamento de Antropologia da USP. Professor do DCS/PPGS/UFPB. Email: giboaes@ig.com.br

** Graduada - UFPB

fórmulas, “acumulações”¹ etc., guardado no “estoque” individual do ator. Ela é lacunar-dinâmica, e por isso fratura-se para dar passagem à imaginação. Relembrar é construir tempo, enredo, personagens e situações, enriquecendo-as com emoções e sentimentos do narrador. Algo que o protagonista do romance, citado na epígrafe, descobriu estupefato. A imagem que tinha de si no passado, esvanece-se diante de uma carta há muito apagada de sua memória: deixara no esquecimento o seu conteúdo ao lado da autoria.

Narrativas convergem para uma lógica discursiva que tal como qualquer discurso ou ideologia, está sujeita a interferências do que se convencionou chamar condições de produção do discurso. Relembrar é uma atividade no seu sentido pleno. Ao fazê-lo, não se tira do “baú” um produto feito; no próprio ato surgem semânticas que não estavam dadas antes. Lembramos o que faz sentido para gente, a partir do presente. Como diz Bosi (2010, p. 55), comentando o pensamento de Halbwachs, “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho”.

Ainda que tenhamos a convicção de que as nossas lembranças correspondam ao que de fato aconteceu, isso não é verdade, “porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor” (HALBWACHS citado por BOSI, 2010, p. 55). As imagens que surgem no presente, fruto de rememoração, não são as mesmas do tempo rememorado, diferem como ponto de vista.

Outro aspecto importante, muito caro a Halbwachs, é que o narrador nunca relembra sozinho. A memória é uma atividade coletiva². No repertório individual se agregam lembranças e falas alheias que destituídas da patente do outro, tornam-se elemento “original” da história do eu-memória. Nela sempre estão presentes o

¹ “Acumulações”, no romance de Julian Barnes (2012), são encadeamentos de pessoas e ações que culminam em um evento, uma coisa, um acontecimento. Nas palavras de Adrian Finn, personagem do livro: “uma cadeia de responsabilidades individuais, todas elas necessárias, mas não uma cadeia tão longa que todo mundo possa culpar todo mundo” (p. 18). Isso me faz lembrar Max Weber e suas conexões de sentido. Por outro lado, acho que “acumular” pode referir-se ao estoque de lembranças, memórias sobre nós e os outros, abastecido ao longo da vida, no qual a responsabilidade de cada um, pode não passar de imputação subjetiva de quem historia o acontecido, isso porque “Nós vamos levando, deixamos a vida acontecer, construímos aos poucos um estoque de lembranças” (p. 96). E “mais tarde... mais tarde há mais incerteza, mais sobreposição, mais retrocesso, mais falsas lembranças. Na juventude, conseguimos nos lembrar de toda a nossa curta vida. Mais tarde, a memória vira uma coisa feita de retalhos e remendos” (p. 113).

² “Se lembramos, é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar” (BOSI, idem, p.48). Interpreto essa afirmação em dois sentidos: como constrangimento (no sentido de fato social durkheimiano ditando o que lembrar e o que esquecer) e como abastecimento de imagens e processos, o que implica a agência do sujeito. É impossível conceber a memória sem os seus “quadros sociais”.

dialogismo, a polifonia e a heterogeneidade (constitutiva e mostrada), conforme nos ensinou Bakhtin (1992).

Sendo lacunar e dinâmico, o rememorar permite que origens e ancoragens sejam esquecidas e reinterpretadas para coerentemente se ligarem à narrativa. O próprio esquecimento é também uma força que transforma a memória em uma atividade criativa, pois ao suprimirmos pedaços de reminiscências, os blocos restantes se concatenam, estabelecendo ligações “à revelia” do que “realmente aconteceu”.

O trabalho com a memória, como metodologia que se afasta das pretensões positivistas de objetividade, tem sido bastante utilizada por cientistas sociais, dando resultados profícuos, pois na riqueza da matéria lembrada, escondem-se pontos de ancoragem com a realidade de singularidade ímpar, apropriada para imaginar modelos em busca de conexões sociológicas de sentido.

É bem verdade que como todo trabalho que pretende ter um mínimo de cientificidade, alguns cuidados são necessários: o cotejamento com outros documentos ou a comparação com informação de outras fontes: escritas, imagéticas ou de carne e osso. Uma cuidadosa revisão de literatura também se torna importante.

Neste texto, pretendo apresentar algumas reflexões (articulando os temas memória e sociologia da religião) que surgiram no processo de produção da narrativa biográfica de uma mãe de santo umbandista da cidade de João Pessoa. Mãe Catarina³, aos 76 anos de idade, relata suas lembranças desde a infância até o tempo presente, dando ênfase aos aspectos religiosos de sua vida.

Fazer a narradora contar sua história não foi adredemente pensado como uma pesquisa acadêmica, previamente planejada. Pelo contrário, resultou da vontade da narradora que me pediu para produzir um livro sobre sua vida. Assim, os motivos que impulsionam a rememoração da agente, estão ligados aos seus interesses. Eles, portanto, como faca de Fedro, instruem os cortes e composições da memória, ou seja, determinam as escolhas do que vai ser: dito ou silenciado, “agregado valor”, “deflação e inflação de sentidos”, implícito, pressuposto ou posto etc. Necessariamente não se trata de um único motivo, mas creio que para o sociólogo, o mais importante diz respeito à percepção que

³ Na primeira versão do texto, constava o nome da mãe de santo, ao lado, inclusive de fotografias. Contudo, a apresentação do trabalho me levou a ocultar seu verdadeiro nome, uma vez que as afirmações e argumentações contidas no texto podem ser vistas como depreciativas à imagem dela. Por isso, utilizo nome fictício e evito as situações que levam diretamente a identidade da narradora, embora eu saiba que isto não resolve definitivamente o problema. Aproveito para enaltecer a proposta da SOTER ao permitir que o texto completo seja enviado depois da realização do Congresso, o que, como aconteceu, pode permitir a incorporação de elementos suscitados nos debates.

a agente tem do campo religioso afro-brasileiro, em estado de formação bastante avançado, onde as posições estão se delineando e com elas se acirrando as disputas. A quantidade de terreiros tem aumentado significativamente; a umbanda tem-se visto ameaçada pelo candomblé; no geral, a “religião” se institucionaliza, assume visibilidade e se torna sujeito de direitos. É hora, então, de “resgatar” os méritos, já não tão encontráveis no tempo presente, pois, “muita coisa mudou”, a umbanda perdeu hegemonia, o candomblé reivindica a autenticidade e relega as formas sincréticas à qualidade de pastiche. Na busca pelo reconhecimento, epítetos tornam-se importantes: uma se designa a “mãe das mães”, outro “o rei do candomblé”, e mais um, “o guardião da jurema sagrada” e por aí vai. Relembrar, portanto, é criar contraponto, é estratégia de enfrentamento e compartilhamento no campo, apelando para a antiguidade, a origem, o começo. Nesse afã, a própria narrativa deve se converter em insígnia de prestígio. Em um cenário onde muitos pais de santo possuem o mesmo desiderato de Mãe Catarina, quem sabe, não venha a ser ela a primeira mãe de santo da cidade a publicar um livro.⁴

É óbvio que nem sempre o sociólogo acerta. Talvez as razões sejam bem mais modestas e estejam relacionadas ao sentimento de passagem do tempo aguçado pela velhice, i.e. por estar o velho “afastado dos afazeres mais prementes do cotidiano se dá mais habitualmente à refacção do seu passado” (BOSI, 2010, p. 63). Pretendo apresentar algumas reflexões que sustentam a primeira hipótese, sem, contudo, descartar a segunda.

Aceitei a proposta da mãe de santo, e a partir de 2009, comecei a frequentar assiduamente o seu terreiro, definindo claramente uma postura de observação participante, com direito a ser considerado um membro da “tribo”. Confesso, contudo, que não cheguei a entronizar-me em tudo, em alguns aspectos permaneci com um silencioso estranhamento, algumas vezes revelado apenas para o mais próximos. Antes de começar as entrevistas, inventariei e tratei detalhadamente o acervo documental existente: fotos, certificados, cadernetas, fichas de filiados, livros, discos etc. Fotos e documentos foram digitalizados e sumariamente catalogados.

Vinte e quatro entrevistas em profundidade foram realizadas no final de 2010 e em 2011, registradas em áudio e vídeo, totalizando doze horas aproximadamente de mídia, que transcritas ocuparam cento e sessenta e quatro laudas. Além das entrevistas formais, ainda me vali de várias horas de conversas informais com a própria narradora e

⁴ Lembro, no mínimo, de mais três pais de santo de candomblé que manifestaram a vontade de escrever livro contando suas histórias de vida.

outras pessoas próximas. Fiz anotações em caderno de campo, decorrentes de observações diretas dos acontecimentos no terreiro.

As entrevistas foram realizadas em duas fases. A primeira com temas geradores para a autora dissertar: no final os temas serviram para organizar os capítulos do livro. Depois de feitas as entrevistas, elas foram tratadas, transcritas, pré-analisadas e finalmente editadas. O plano do livro foi surgindo durante esse processo. Com um copião montado, parti para as entrevistas da segunda fase, desta vez focalizadas para temas que ficaram pouco explorados, contraditórios, ou silenciados. Feitas as modificações, o livro tomou nova forma, e a ela foram acrescentadas as fotografias.

No processo, preocupou-me como fazer a tradução da linguagem oral para a escrita, para o gênero livresco sem alterar demasiadamente o estilo de Mãe Catarina. Creio que estava diante de um dilema, preservá-lo ao máximo e perder em clareza, fluidez, às vezes, coerência e coesão, ou alterá-lo aproximando-o da linguagem mais culta. Optei pela segunda opção, contudo, procurando controlar bastante o emprego de palavras próprias do meu vocabulário e alheias a “autora das memórias”. Que isto não soe como uma declaração de que entre mim e ela se estabelece um fosso linguístico muito grande, pelo contrário, Mãe Catarina, apesar da pouca instrução formal, é dona de uma retórica invejável, de um sentido arguto e perspicaz sobre as coisas e o mundo, com quem tive o privilégio de me instruir. Assim, a redação procurou seguir as normas cultas da língua, mas não desprezou o jeito vernáculo de expressão da autora. O receio de ter empolado demais a linguagem, levou-me a revisar minuciosamente o texto com a autora, dando atenção aos trechos alterados e solicitando sua anuência ou rejeição, sujeitei o texto à validação da entrevistada. Ainda não satisfeito, solicitei que fosse feita a leitura do “manuscrito” sem a minha presença, o que resultou em novas correções.

O que ora apresento neste texto, refere-se a reflexões que faço a partir da experiência vivida ao escrever o livro. Para isso levanto as questões: o que significa para ela lembrar sua história neste período da sua vida? Por que orienta suas memórias para os temas que escolheu? O que preside a escolha? Que motivos sustentam a lógica da narrativa? Por que para ela é importante publicar sua história?

1 O cenário

Sobre qual cenário se desdobram as lembranças? Não me refiro ao cenário mnêmico contido nas suas lembranças, mas àquele em que a narradora está inserida e que se apresenta a ela como uma força motivadora para lembrar. Trata-se do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa.

Ele está composto por três denominações principais: o catimbó, do qual derivou a jurema; a umbanda e o candomblé. Sua estruturação em forma de campo propriamente dito (BOURDIEU, 1999) ocorre a partir do final da década de 1950, quando os primeiros terreiros de umbanda que se tem conhecimento, denominada pelo povo de santo local, “umbanda com nagô”, começam a se estabelecer. A “umbanda com nagô” é uma forma local de “umbanda” que congrega elementos variados do movimento umbandista do Sudeste e os elementos do xangô (nagô) pernambucano, além da influência do catimbó, forma de culto com cores indígenas, kardecistas e do catolicismo popular, bastante praticado na região.

Antes do surgimento dos primeiros terreiros de umbanda, as mesas de catimbó/jurema era o que existia em matéria de religiosidade heterodoxa, sendo o que mais se aproximava do que hoje chamamos religiões afro-brasileiras. Nessas mesas, conforme registraram alguns autores (FERNANDES, 1937 e 1938; CARLINI, 1993; CASCUDO, 1978; VANDEZANDE, 1975; BASTIDE, 2004) ocorria o culto aos Mestres do catimbó. O seu formato reproduz as mesas kardecistas, onde pessoas em volta de uma mesa (material) rezam e cantam (motivos da religiosidade católica e popular) para receber espíritos de mortos, guias que baixam para fazer algum tipo de atividade espiritual de cura ou solução de problemas, limpeza e outros tipos de demanda. Comandada por um chefe de mesa ajudado por acólitos, e um corpo de médiuns. Nela, diferenciando-se das mesas kardecistas com suas assepsias morais e sociais, predomina o uso de bebida e fumo. A bebida, além da cachaça, é produzida de plantas chamadas “ciências do catimbó”. Dentre outras, as mais importantes são a jurema, junça e juncá das quais são extraídos vinhos com propriedades simbólicas, mágicas, terapêuticas e de limpeza usados nos rituais. Além dessas propriedades, possuem a capacidade enteogênica, pois preparam a consciência dos adeptos para se comunicarem com o sobrenatural. O fumo também é bastante importante, e suas propriedades são parecidas com as da bebida. A fumaça representa uma força mágica volátil e etérea capaz de (des)regularizar desordens físicas, mentais e espirituais.

Outra diferença em relação às mesas kardecistas que deve ser dita, é que no catimbó, não há uma direção moral definida pelo maniqueísmo. As rezas, as incorporações, “as fumaças”, as bebidas e outros elementos contidos no catimbó podem se orientar tanto para “a direita quanto para a esquerda”: o que em uma situação serve para curar, em outra pode servir para matar, conforme atestam letras de vários pontos entoados nos rituais, a exemplo:

Se você soubesse quem eu era, chorava de alegria, chamava pelo meu nome na hora do meio dia. Sustenta o ponto meu mestre, não deixa o ponto arriar, se meu ponto é da direita, só boto pra ajudar; mas se meu ponto é da esquerda, só boto pra derrubar.⁵

Essas mesas espalhavam-se pela cidade de forma espontânea. Não havia um conjunto de regras definindo o que era um “centro de catimbó”, e assim como os altares particulares do catolicismo popular, recheados de imagens de santos, crucifixos, orações e elementos das crenças populares pagãs, surgiam da vontade, necessidade e devoção de cada um. Um catimbozeiro aprendia ao ver outros catimbozeiros trabalhando, ia montando sua própria mesa e aos poucos se estabelecia como curador, benzedor, catimbozeiro. Não havia reconhecimento de terreiro, nem de “pai ou mãe de santo”, e o desejo de institucionalização que se manifestará anos depois, ainda não se fecundara. A religião mesmo, aceita por todos, era o catolicismo, e os catimbozeiros, tudo leva a crer, contentavam-se com sua condição de subalternidade. Como disse Mãe Catarina, “nesse tempo, alguém começava um torezinho, ia fazendo seus trabalhos de qualquer jeito, e nisso se estabelecia. Ninguém se preocupava se ele era feito/iniciado. Nem federação existia para tomar satisfação.”

Este cenário aberto, espontâneo e popular vai sofrer transformações significativas com a emergência dos primeiros terreiros de umbanda. Eles se tornam agentes fundamentais para a estruturação do campo religioso afro-brasileiro na cidade. Composto a pauta de eventos relacionados a essa emergência, cito a promulgação da Lei Estadual 3.443 de 06 de novembro de 1966, liberando a prática religiosa afro-brasileira, até então, proibida. Este fato ocorreu no Governo de João Agripino, que para muitos velhos pais de santo, era adepto da umbanda. Mas a promulgação da Lei não aboliu, da noite para o dia, a perseguição e a discriminação que sofriam os adeptos da religião. Contudo, com a lei, uma das providências importantes para determinar a

⁵ Ponto cantado de Mestre da Jurema.

estruturação do campo, definindo autoridades, normas e regras de funcionamento, foi a exigência da criação de uma federação à qual os terreiros existentes deveriam se subordinar, cabendo à ela, “entre outras atribuições disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas”.⁶

A Lei 3.443 assegurou o livre exercício dos “cultos africanos” em todo o Estado da Paraíba, desde que fossem cumpridas algumas exigências. Uma delas foi o pleito de licença junto à Secretaria de Segurança Pública do Estado. As outras foram a regularização do terreiro como sociedade, a idoneidade moral e a sanidade mental do pai ou mãe de santo, esta última comprovada por laudo psiquiátrico. Em 1977, quase dez anos após a fundação da Federação, o Governo do Estado sancionou a Lei 3.895, alterando a Lei 3.443, cuja providência mais importante foi o acréscimo, nas condições necessárias para gozar o benefício do “livre exercício”, da exigência de licença de funcionamento expedida pela Federação, renovada anualmente. Com isso, as Federações,⁷ consolidaram a sua legitimidade e importância junto aos terreiros. Mesmo hoje, quando a Constituição Federal, no seu artigo 5, assegura o livre exercício religioso, tornando as federações anacrônicas, a licença ainda é vista pela maioria dos pais de santo e alguns presidentes de federações⁸ como necessária para abertura e funcionamento dos terreiros.

O outro lado do processo foi a hegemonização da umbanda com nagô – cujo papel da Federação foi crucial – que tendo as formas locais de cultos como interlocutores, acabou por delinear as feições que o campo assumiu de forma predominante até a segunda metade da década 1980, quando se estabelecem na cidade os primeiros terreiros de candomblé. Com a chegada do candomblé de inspiração baiana, inicia-se a disputa com a umbanda (nesta época já bastante ligada à jurema) por prestígio, legitimidade e adeptos.

Com a chegada do candomblé, seguindo uma tendência nacional de valorização da tradição africana, das raízes fincadas numa África mítica, de uma suposta continuidade da pureza dos orixás, tendo como referência a Bahia, a umbanda que até então vivia a euforia de ser brasileira, sincrética, católica, africana, indígena, europeia etc., vê-se atacada por discursos e atitudes contra hegemônicos dentro do campo.

⁶ESTADO DA PARAIBA. Lei Estadual 3.443, 1966, Artigo 5º.

⁷ Em 1972, decorrente da dissidência de alguns filiados da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, foi fundada uma segunda federação, a Cruzada Umbandista.

⁸ Atualmente, existem seis federações com sede em João Pessoa.

2 A narrativa

A história não se resume às mentiras dos vencedores, como um dia afirmei com tanta desenvoltura ao Velho Joe Hunt; eu sei disso agora. Ela é feita mais das lembranças dos sobreviventes, que, geralmente, não são nem vitoriosos nem derrotados.

(Julian Barnes – *O Sentido de um Fim*, p. 64)

Os velhos pais de santo, protagonistas do processo histórico, que antes só conheceram a umbanda, veem-se confrontados com outros atores, outra época e, nesse momento, lembrar é recuperar um pouco daquilo que se perdeu por causa dos outros. Mãe Catarina foi agente, testemunha e personagem dos momentos iniciais da umbanda, da sua perseguição, da liberação, do seu momento áureo e da convivência com outras denominações internas ao campo, como o candomblé. Ela é a exemplificação personificada da umbanda: brasileira, católica, devota, sincrética, muitas coisas ao mesmo tempo. Como nos diz nas páginas iniciais do seu livro:

Sou mãe de santo, umbandista e juremeira, filha de Ogum com Iansã, também católica. Costureira, parteira leiga e mãe de sete filhos da própria carne, de cinco adotivos e de centenas nascidos da força do axé dos orixás e das entidades da Jurema Sagrada. Se quero contar a minha história é porque entendo que ela não é só minha, é a história da minha religião em João Pessoa, compartilhada com outras pessoas, algumas vivas e outras desencarnadas.

Ciente de sua importância no processo, a autora define-se como a pioneira da umbanda na cidade, ao lado de outros pais de santo, dos quais muitos já faleceram. Anuncia-se como a primeira a abrir terreiro e registrá-lo em cartório, antes mesmo que isso se tornasse uma obrigação. Foi também a primeira a ter o nome do terreiro publicado em Diário Oficial, a realizar rituais com batidas de bombos, a primeira a ser iniciada em relação aos seus contemporâneos, a realizar as primeiras festas de Iemanjá nas praias da cidade etc. Qualidades nem sempre confirmadas por outros pais de santo por mim inqueridos.

Falarei um pouco de sua história, conforme me foi relatada nas entrevistas e que passaram a compor o corpo do livro, para compreendermos como a narradora constrói um enredo que lembra estruturas míticas gerais:⁹ a origem distante da heroína; o sofrimento e a exclusão; a perda dos familiares; a iniciação com a descendente de escravos; a chegada à nova terra; a briga contra os opressores; a libertação e o

⁹ Apesar de me referir à estrutura mítica, não tenho pretensão de fazer nenhuma análise de inspiração estruturalista que tenha por base o mito ou suas partes constituintes.

reconhecimento e, finalmente, a velhice, tempo de repassar aos mais jovens o conhecimento de si, do seu tempo e dos outros.¹⁰

Ela nasceu em uma cidadezinha do interior da Paraíba. Muito jovem, aos quatro anos de idade, em decorrência da morte de seu pai, mudou-se para a Bahia com sua mãe que veio a falecer logo em seguida. Passou a ser criada por uma terceira pessoa: sua parteira que se tornou sua mãe de criação e mãe de santo. Neste início de narrativa, aparecem três motivos presentes em muitos contos de fada: a orfandade, a migração da terra natal e a adoção. Numa nova terra, com uma nova mãe, transformar-se-á naquilo para o que nasceu. É na Bahia que se desnudará o tempo forte da narração: a predestinação. Nesta terra, a menina branquinha, foi criada por uma “negra velha, retinta, da cor de carvão, dos beiços e nariz chambocados”. Era o destino. Nasceu em uma família católica, cuja mãe biológica não aceitava, de nenhuma maneira, a possibilidade de sua filha pertencer a uma seita de mediunidade.

Muitos são os vestígios para a narradora da sua condição de excepcionalidade. Trazia a vocação do ventre, onde, por várias vezes, chorou um pranto rouco e forte. Seu parto foi difícilíssimo a ponto de quase ceifar a vida da sua genitora. Estava atravessada no útero e trazia o cordão umbilical envolto em seu pescoço. Com os pés para frente, só nasceu porque sua parteira, a quem chamará por toda sua vida, “Mãe Preta”, “mãe duas vezes”, era exímia na arte da parturiência e poderosa mãe de santo baiana, filha de Xangô, descendente de escravos, possuidora de muita ciência.

Eu nasci com os pés para frente. Como diziam os antigos, nasci cruzada, coisa **rara** de acontecer. Já eram seis horas da manhã e minha mãe havia sofrido a noite inteira sem que eu pudesse nascer. Mãe Preta havia feito tudo que uma parteira podia fazer, por último, quando minha mãe já estava à beira da morte, Mãe Preta pegou o rosário e botou no pescoço dela, rezou uma oração de São Jorge, e assim que pronunciou as últimas palavras, imediatamente eu passei direto e fui cair em seu colo, chorando forte. Além de estar com os pés voltados para frente, meus braços estavam cruzados o que dificultava a passagem, mas a força da oração me fez esticá-los, possibilitando o nascimento. Segurando-me em seus braços, minha parteira olhou para mamãe, que ainda estava meio desacordada e disse-lhe:

– Minha velha a senhora teve **uma prenda**. Se a senhora souber zelar por ela, será a mulher mais feliz do mundo.

Curiosa minha mãe quis saber por quê? Ela lhe disse que eu nascia com o dom da mediunidade, uma médium de nascença. Minha mãe, então, lembrou que eu havia chorado em sua barriga, mas disse que se fosse para eu entrar nessa vida de espiritismo, viver com esse negócio de espírito, teria o prazer de colocar-me num caixão, enfeitá-lo e enterrá-lo. Ela era muito católica e não queria aceitar de jeito nenhum o espiritismo.

¹⁰ A professora Rosalira, uma das coordenadoras do GT, fez o seguinte comentário sobre a minha apresentação: “Incrível como a narrativa da mãe de santo se alimenta nos valores católicos”. Creio que esta observação pode levar, no futuro, ao enriquecimento da análise.

O sonho que teve aos cinco anos de idade também foi prenúncio da sua vocação. Brincava embaixo de um pé de jasmim vapor quando foi acometida por um sono, e enquanto dormia viu um homem montado num cavalo branco, paramentado como um rei-guerreiro dando voltas na serra e passando a sua frente várias vezes. Dali extraiu a certeza de que era filha de um orixá guerreiro, Ogum. E para intensificar mais a aura bélica, Ogum veio na sua cabeça, acompanhado por Iansã, também guerreira. Seu destino, então, era lutar, vencer, tornar-se uma força modeladora de campos, pessoas e crenças. Assim como Ogum forja o metal e empunha a lança, cabia-lhe um futuro de glórias e vitórias, derivadas de muitas batalhas.

Na Bahia se criou como pessoa e com filha de santo. Foi iniciada na jurema aos sete anos de idade, e no orixá aos quinze. Por ironia, a Bahia hoje tão evocada pelo candomblé como referência da tradição, mediadora entre o presente e o passado de uma África mítica, Mãe Catarina, umbandista de coração, vinda da Bahia, chegou a João Pessoa antes que lá se falasse em candomblé. Feita no santo por alguém que foi parente da famosa Mãe Menininha do Gantois. A ironia não para por aí: em 1942, na terra do candomblé, foi feita na jurema, ainda que muitos acreditem que ela (a jurema, a religião) seja tipicamente paraibana. Para Mãe Catarina, isso não passa de um mito, pois a jurema é muito antiga, e onde existiu escravo havia jurema.

Apesar da simplificação contida na sua fala, estou inclinado a acreditar que a famosa origem paraibana, mais precisamente da cidade de Alhandra, do culto da jurema é uma fábula, elevada às dimensões de mito por esforço bastante consciente e eficiente do presidente da Federação dos Cultos Africanos, o arquicancelário Carlos Leal, pessoa que transitava em vários espaços locais e nacionais, chegando a ser citado por um pai de santo de renome nacional, como maior juremeiro e umbandista da Paraíba.¹¹

Durante sua infância e adolescência, Mãe Catarina dedicou-se intensamente às “coisas do santo”. Da sua “Mãe Preta”, logo recebeu reconhecimento, tornando-se o seu braço direito, era a filha dileta. Nunca a desapontou, abraçando a missão com afinco e dedicação. Embora algumas vezes tenha tentado se desviar da camarinha dos orixás,

¹¹ José Paiva de Oliveira, conhecido pai de santo pernambucano radicado em Brasília, refere-se, no seu livro *Os Mistérios da Umbanda e do Candomblé*, a Carlos Leal como o maior juremeiro e umbandista da Paraíba (OLIVEIRA, S.D, p.11). Carlos Leal foi conselheiro do Condu (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda) com sede no Rio de Janeiro. A Federação que presidiu foi filiada à Confederação Espírita de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros. Carlos Leal presidiu a Federação desde a sua fundação, em 1966, até a sua morte em 1981. Era designado arquicancelário da Federação (e não presidente). Segundo seu filho biológico, por mim entrevistado, essa denominação ele recebeu por causa da sua enérgica atuação como chefe da federação, foi-lhe dada por outros chefes da religião por reconhecerem a sua capacidade única de “abrir as cancelas” para a religião.

privilegiando o povo da jurema. Em decorrência, sofreu o “coro do santo”, materializado no acometimento de várias doenças: chagas por todo o corpo, coqueluche, papeira, sarampo, erisipela, sarna e toda sorte de doença que um orixá pode despejar sobre um filho desobediente (pré-prodigo). Mas querer “afastar-se do cálice” que lhe cabia, serviu-lhe para “santificar” ainda mais a sua missão, pois pelo martírio tornou-se fiel para toda a vida:

Diante de tantas doenças, eu não aguentei mais. Desesperada, ajoelhei-me no cruzeiro dos velhos e fiz uma jura: se ficasse boa e nunca mais voltasse a sofrer daquelas doenças, eu prometia que quanta vida eu tivesse ela seria dedicada a zelar pelo meu santo, nem que fosse numa casa de palha na beira de um rio, num barranco, sob uma ponte, em qualquer lugar. Até hoje eu mantenho a jura. Aprendi a respeitar os orixás como eles merecem, e não os abandono de jeito nenhum, porque só faz isso quem nunca sofreu o que eu já sofri.

Mãe Catarina vai narrando a sua trajetória (quase um calvário) até chegar o momento glorioso da vitória sobre os seus inimigos, relembrando talvez a saga de Ogum/São Jorge contra o Demônio/Dragão. João Pessoa será o campo de batalha onde enfrentará o tihoso, travestido nas diversas faces da autoridade: governadores, secretários de polícia, delegados e o resto da miuçalha policial.

Aos vinte anos de idade, mudou-se para Paraíba. Era o ano de 1955. Ao chegar, encontra apenas pessoas trabalhando em mesas brancas (não devem ser confundidas com mesas kardecistas, pois apesar de denominarem-se “brancas” já estão bastante influenciadas pelo catimbó). Em uma pequena casa no município vizinho de João Pessoa (Bayeux) residia e desenvolvia seus trabalhos na religião, sem, contudo, fazer giras (roda de santo) e nem tampouco usar instrumentos de percussão. Limitava-se a desenvolver mesas de jurema, recebendo (incorporando) seus guias para “fazer a caridade”. Nessa época, diz a narradora, tudo era proibido, a “seita era perseguida”. Certa vez, estava com seu Zé Pelintra no corpo, quando bateu a sua porta um juiz de direito para apurar denúncia recebida. Mas o juiz nada fez, pelo contrário, ofereceu proteção a casa, desde que não fossem utilizados tambores nos rituais. Mãe Catarina não explica o porquê de tão complacente atitude do juiz, contudo, implicitamente pude perceber dois motivos: (1) a idoneidade moral da mãe de santo, demonstrada pelas imagens de santos católicos, crucifixos e outras coisas cristãs que emprenhavam o ambiente, nada havia de demoníaco ou herege que acusasse a prática de “magia negra”;

(2) algum tipo de “mironga” realizada por seu Zé Pelintra, o que demonstra a força mágica da entidade e da médium que o recebe.

Passados dois anos desse episódio, Mãe Catarina com sua família, transfere-se para a Enseada, hoje o bairro nobre do Cabo Branco na orla de João Pessoa. É lá, “onde tudo ainda era sítio e areia”, que abre realmente o seu terreiro, em 1960. Segundo ela, pela primeira vez em João Pessoa surge um terreiro mesmo, ou seja, com gira de santo e batida de bombo. Com poucos meses de funcionamento, recebeu a visita da polícia. Vivia-se o governo de Pedro Gondim, “severo perseguidor do povo de santo”. Ele havia dado ordem para prender “macumbeiros” sem exceção. Mais uma vez, a autoridade se retirou sem nada fazer, diferente do que aconteceu com outro pai de santo que recentemente havia se instalado nas proximidades. Ele foi preso, seus objetos ritualísticos foram apreendidos porque foi pego trabalhando com ossos de defuntos na magia negra, disse Mãe Catarina. Na cadeia, apanhou, foi humilhado e por causa disso, desapareceu da Paraíba.¹² Episódios semelhantes ocorreram com outros pais de santos da época.

Em 1961, mudou-se para o bairro do Miramar onde construiu um grande terreiro. As perseguições continuaram e Mãe Catarina resistia como podia. Ora embrenhava-se no mato para fazer as giras, ora ia falar com as autoridades pedindo compreensão e exigindo o seu direito de acreditar nos seus deuses.

É nesse contexto que a guerreira surge. Para garantir que seu terreiro funcionasse livremente, realizou atos que acabaram levando ao desfecho que beneficiou a religião afro-brasileira como um todo na cidade. Vejamos trechos da narrativa:

Mesmo com o registro no Cartório e autorização para funcionar, eu ainda não estava completamente satisfeita, a humilhação ainda era grande, por isso decidi falar sério com o secretário, que não era mais Robson Espíndola. Chamei o presidente do terreiro, e fomos à secretaria levando o documento que o coronel Henrique tinha me dado. Lá chegando pedi para falar com o secretário. Do birô de onde ele estava, dava para ver e escutar as pessoas que chegavam, então, não esperou ninguém anunciar e respondeu direto:
– Aqui não tem vez pra senhora, eu sei quem a senhora é, nem venha falar comigo porque vai perder seu tempo.

¹² Consegui localizar o referido pai de santo, hoje tem 86 anos de idade e mora em uma cidadezinha nos arredores de Campina Grande. Confirmou sua prisão, mas disse que nada teve a ver com a religião, ocorreu porque em sua casa acolheu um rapaz sem saber que o mesmo era criminoso, e por causa disso foi preso como cúmplice. Sobre o fechamento do terreiro e sua ida para Recife, alegou que isso ocorreu porque estava cansado de “trabalhar sob perseguição da polícia”. Depois desse episódio, ocorrido por volta de 1960, após a promulgação da Lei 3.443, abriu novamente terreiro em João Pessoa, no bairro de Tambaú, desativado depois de algum tempo.

Com raiva eu abri a porta, olhei nos olhos dele, pedi desculpas e agradei pela delicadeza. Dei meia volta e saí. A decepção foi tão grande que sem pensar, fui bater no Grupamento de Engenharia.

Lá, ao contrário do que aconteceu na secretaria, fui muito bem recebida. Os policiais que me atenderam perguntaram o que eu queria e com quem desejava falar. Eu me identifiquei e Manoel também. Ele disse que era secretário da Caixa Econômica Federal e presidente da Associação São Jorge e estávamos ali porque queríamos falar com o general.

Mandaram-me entrar e Manoel ficou esperando na sala de entrada. O general pediu para eu sentar, ofereceu-me um cafezinho, e aí perguntou:

– Madame, o que está acontecendo?

Eu peguei o documento que o coronel Henrique tinha me dado e lhe mostrei enquanto contava a minha história. Pode parecer estranho, mas o general ficou muito comovido, ele de alvo que era e muito bonito, foi ficando vermelho. Finalmente falou que aquilo não podia ser feito, a religião já tinha sido liberada e ninguém podia negar-lhe o direito. Pegou um pedaço de papel, fez um bilhete, não era um documento, era um rascunho, escreveu umas coisas e assinou. Mandou que eu levasse aquele papel ao secretário que havia me tratado mal.

Voltamos à secretaria de polícia. Quando o secretário me viu, mostrou-se enfezado e perguntou logo o que eu estava fazendo ali novamente. Eu não falei muita coisa, só pedi que lesse o bilhete. Ele, ao terminar a leitura, ficou verde, empalideceu, mudou de cor várias vezes. O auxiliar dele arregalou os olhos que parecia que iam saltar das órbitas.

– Tinha necessidade da senhora ir procurar uma autoridade maior, por causa de uma simples besteira?

Para ele podia ser besteira, mas para mim que vivia sofrendo humilhações por causa da minha religião, não era. Eu lhe disse:

– Simples besteira não, o senhor não deixou nem eu pronunciar uma palavra, o senhor me encolheu, nem me recebeu, como se eu fosse uma leprosa, se o senhor fosse uma autoridade como está dizendo que é, deveria pelo menos ter me ouvido.

Ele, então, reconheceu o erro, pediu desculpas, pegou um papel e preparou uma licença, depois assinou e mandou que eu assinasse também. Entregou-me o documento e chegou a nos oferecer cafezinho e refrigerante como se fôssemos duas pessoas ilustres. Recusei as gentilezas dizendo que estava muito vexada por que tinha deixado meus filhos sozinhos.

Mais uma vez, Mãe Catarina consegue dobrar a autoridade. O episódio narrado é marcante, porque, segundo ela, foi aí que conseguiu um documento legalmente reconhecido autorizando-a a realizar seus rituais plenamente, ou seja, com batidas de bombo, antes de qualquer outro pai de santo na cidade, e antes mesmo que tivesse sido decretada a Lei 3.443. Anteriormente já havia procurado a Secretaria de polícia várias vezes; até registrado o terreiro em cartório como associação com publicação no Diário Oficial já tinha feito, e o máximo que conseguiu foram autorizações para realizar os

rituais parcialmente, ou seja, sem uso de tambores, apenas com palmas.¹³

Mesmo com a autorização para funcionar, ela ainda estava insatisfeita, e não queria mais perder tempo com baixo escalão, resolveu dirigir-se aos candidatos ao governo:

Eu não sofri essa perseguição calada. Eu ia falar com tudo que era autoridade na época; por uns era bem recebida, por outros era maltratada, discriminada e humilhada.

Quando Rui Carneiro foi candidato a governador, concorrendo com João Agripino, fui falar com ele, pois meu sogro era seu cabo eleitoral o que facilitou o acesso. Chegando lá, eu contei a minha história e para minha decepção ele disse:

– Como é que a senhora, uma mulher jovem, nora de Sebastião, uma mulher bonita, mulher de família se passa a viver numa baixaria dessa? E continuou:

– Seu Sebastião, dê conselho a sua nora, uma menina bonita, cheia de vida, pra ela deixar isso. Isso lá é religião? Essa coisa é pra gentinha, pessoas de bem não se prestam a isso.

– Oxente, o senhor tem alguma coisa a ver com a minha vida Dr. Rui? Meu marido, nem meu sogro se preocupam com minha vida, o senhor quer se preocupar?

Só não lhe disse um palavrão porque eu estava na residência dele, que era ao lado de onde hoje fica o supermercado Extra na Epitácio Pessoa.

– Dr. Rui, até hoje o senhor teve toda a família da gente como eleitor, mas a partir de hoje eu vou para Arena – nesse tempo era a Arena e o MDB –, eu vou passar para Arena.

Ele ainda tentou me convencer, mas não aceitei, pois ele havia falado mal da minha religião.

Meu sogro se levantou rapidamente, saímos e fomos a pé até a Rua Diogo Velho, onde havia aquelas casas conjugadas, e em uma delas morava a mãe de João Agripino. Nesse tempo, antes de ser governador ele morava lá. Bati à porta, atendeu uma menina.

– Dr. Agripino está?

– Está. Ela respondeu e disse que iria nos anunciar.

A mãe dele veio nos receber e nos mandou sentar e esperar, pois ele estava tomando banho, iria almoçar e depois nos receberia. Mas assim que ele terminou o banho, veio logo nos receber, nos cumprimentou, e perguntou o nome do meu sogro, que imediatamente foi logo se apresentando e fez questão de dizer que era cabo eleitoral de Rui Carneiro.

– Sou Sebastião [de tal] e esta aqui é minha nora.

Eu tomei a palavra e disse-lhe que queria muito lhe falar, mas eu esperaria que ele almoçasse e descansasse um pouco, eu não me incomodaria de esperar. Gentilmente ele disse umas palavras que até hoje eu não esqueço: “o almoço pode esperar, mas uma dama não.” Sentou-se ao meu lado numa poltrona e perguntou do que se tratava. Eu contei minha história. Falei-lhe que havia ido a casa de Rui Carneiro e expliquei o tratamento que havia recebido dele. Ele se espantou com aquela atitude, pois não entendia como um homem tão preparado politicamente pode dizer uma coisa daquelas.

¹³ Mãe Catarina franqueou-me livre acesso ao seu acervo de documentos, contudo, não localizei nenhum documento liberando o funcionamento pleno do terreiro. O documento que me foi mostrado como sendo o citado no episódio, escrito em papel timbrado da Secretaria da Segurança Pública do Estado da Paraíba, relata: “O chefe do Serviço de Censuras e Diversões Públicas, no uso de suas atribuições, resolve conceder permissão para realizações de sessões do ‘Centro [tal]’, a rua [tal] as quais não poderão exceder do horário das 22 horas e nas quais não poderão ser usados instrumentos, mas podendo no entanto fazer a tradicional gira com palmas”. Datado de 22 de novembro de 1965, assinado por Silvio Fernandes.

Eu continuei:

– Quero dizer ao senhor que o meu sogro era cabo eleitoral dele e todos da nossa família votavam nele. Quando ele me insultou, eu lhe disse publicamente, missa de corpo presente, que eu vinha falar com o senhor e a partir de hoje eu estaria do seu lado.

Foi então que solicitei a ajuda dele. Falei das perseguições que sofria, das humilhações que tive que passar para conseguir uma licença de funcionamento, da necessidade de registrar-se na delegacia, enfim, contei-lhe tudo.

Nessa hora ela já estava me chamando “Mãe Catarina”, disse com aquela delicadeza dele, que se fosse eleito liberaria a umbanda e se não fosse iria trabalhar para conseguir a liberação. E batendo na minha perna, falou:

– A senhora, eu estou vendo que é uma mulher de bem e merece todo o meu respeito e de todo mundo.

Acrescentou ainda que eu não sabia, mas a religião já estava liberada em outras partes do país, e aqui era uma questão política que não a deixava ser liberada. E finalizou dizendo que a partir daquele dia eu poderia me considerar sua amiga, sua mãe.

Começava aí uma relação, não bem esclarecida se apenas de amizade ou de vínculo religioso, bastante duradoura. Com isso, Mãe Catarina anuncia a sua coautoria no processo de liberação da religião. Teria sido ela quem levou o pedido ao então candidato João Agripino, conseguindo dele simpatia pela causa. Votou e conseguiu votos para sua candidatura, e, mais importante ainda, “trabalhou” (magicamente) para que ele fosse eleito. E por último, o “libertador da religião”, como ficou conhecido o governador, foi seu amigo pessoal e, por insinuações, seu filho de santo.¹⁴

Considerações finais

Flanei sobre a narrativa da mãe de santo, apanhando alguns trechos, para montar um *corpus* sobre o qual fiz este pequeno exercício de interpretação. Penso, sem muita pretensão, ter encontrado coerência constitutiva que segue algumas direções. A primeira coisa a verificar é que a narrativa não entristece ou negativa os temas.¹⁵ A narradora constrói efeitos de sentido que enlevam as qualidades de seu caráter, da sua força e capacidade para abrir caminhos, *métier* do seu orixá de cabeça. Em todo este tempo que estive com ela, bem como preenhe está o seu discurso, tenho a impressão de que há um

¹⁴ A cooptação é um processo muito frequente nos terreiros. Quer seja real ou fictício, os pais de santo tendem a transformar pessoas com algum tipo de prestígio ou importância em filhos da casa. Para Mãe Catarina, assim sou considerado (sem insinuações, diretamente), e muito já me foi cobrado para que me inicie na religião. Na sua narrativa, a referência a filhos ilustres como médicos, jornalistas, professores universitários, políticos e o próprio governador João Agripino, recebe forte entonação. Em relação a João Agripino, mais de um pai de santo reivindicam a sua paternidade religiosa: “girava no meu terreiro”, dizem.

¹⁵ Às vezes, a grandiosidade e positividade são tão enfatizadas que chega a beirar a megalomania.

orgulho inabalável de si mesma ao lado das qualidades que citei. Como todo predestinado, ela nasceu para liderar, para fazer as coisas acontecerem. A força lhe é inerentemente herdada e perpassa a maior parte dos motivos do discurso. Não é à toa que na sua família:

Todo mundo é forte. A minha mãe era bisneta de cabocla **braba**, pega com cachorro. A história que eu sei é que um dia o tataravô e o bisavô de mamãe saíram para fazer uma caçada e acabaram encontrando a aldeia dos índios, eu acho que eram os quixaba, lá só encontraram uma cabocla, os outros índios, tinham saído para caçar, os cachorros avançaram para cima dela e a acuraram, sem lhe dar tempo de pegar as suas **flechas**. Eles capturaram aquela mocinha e levaram-na para a fazenda, onde a trancaram dentro de uma casa de cavaco coberta de palha. Ela foi ficando, o tempo foi passando, por fim, terminaram criando a cabocla que mais tarde se tornou a esposa do meu tataravô.

Mas a história de ser “neta de cabocla braba pega a cachorro” é um discurso que muitos brasileiros, especialmente do Nordeste, sustentam. Na minha família mesmo, conta-se que tínhamos uma bisavó do lado paterno, supostamente, “pega a cachorro” nas matas da baixada maranhense e depois civilizada pela força do casamento com o branco meu bisavô. Não que esteja duvidando da história da narradora, mas apenas inquerindo os motivos que a levaram a enfatizar esse enunciado, criando um efeito de sentido sobre dois elementos simbólicos: a brabeza da cabocla, apenas sojigada com outra brabeza (natural), a do cachorro; e as flechas, as quais não teve tempo de recorrer.

Não seria este exemplo revelador da possibilidade de que trechos da sua memória tenham sido retirados daquilo que Bosi (2010, p. 67) chama “universos de discurso”, “universos de significados”, ou seja, versão consagrada de determinados acontecimentos que se consolidaram como ideologia? Também muito pensei sobre essa possibilidade quando analisava os relatos referentes a João Agripino e à liberação da religião. Outros pais e mães de santo que entrevistei também reivindicaram papel importante no processo que culminou com a promulgação da Lei 3.443.

Ainda sobre a questão da força, tenho os exemplos em que ela converteu as autoridades perseguidoras em aliados importantes, como aconteceu com o juiz de direito. Inexplicavelmente, o “algoz” se tornou servente, sem muitas explicações. Robson Espíndola foi um deles:

Umás semanas antes da inauguração do meu terreiro, eu fui pedir a Robson Espíndola que levasse a encanação de água e a iluminação pública para minha rua. Ele atendeu o meu pedido e o último poste foi colocado em frente a minha casa. Por minha influência a rua foi iluminada e abastecida com água tratada, porque antes a gente pegava água do Rio Jaguaribe, lá embaixo, para lavar roupas, tomar banho e outros serviços domésticos.

Estamos falando do secretário de polícia, ou algo parecido, que muitas vezes deu ordem para os policiais invadirem o seu terreiro, forçando-a embrenhar-se no mato com seus filhos de santo, onde realizavam, na “surdina”, seus rituais. Agora, muito rápida e solicitamente, atende ao seu pedido, tão personalizadamente “que o último poste foi colocado em frente ao terreiro”.

A narrativa também mostrou que a narradora se considera defensora ferrenha da umbanda. O foi várias vezes na frente de inúmeras autoridades, sem medo ou receio de perseguições. Atualmente, procura combater as críticas que adeptos do candomblé têm dirigido à umbanda. Esteve em um evento organizado por pais de santo, e lá usou a palavra para em defesa da sua religião:

Uma mãe de santo afirmou que depois que saiu da umbanda e entrou na nação, começou a desenvolver sua vida espiritual e material. Disse que não entendia como ainda continuávamos sendo católicos, cultuando santo, assistindo à missa, casando na igreja etc. Que religião, afinal de contas, era essa? Respondi: “é uma religião brasileira”. A África ficou do outro lado do mar. Está certo que nós temos a raiz negra trazida pelos escravos, e a eles devemos homenagem, mas nós evoluímos, o mundo mudou. Há muita diferença entre o que é feito na África e o que se faz aqui, e isso serve para o candomblé. Mas mesmo assim, acham que podem discriminar a umbanda com nagô porque a gente bota imagem de santo católico na parede. Esquecem que foram os umbandistas que começaram aqui em João Pessoa, fomos nós que sofremos a perseguição forte no tempo de Pedro Gondim. Eu sofri na pele, mas resisti e sobrevivi, não só para mim, mas por todos aqueles que hoje se dizem adeptos da religião, não importa se é da umbanda ou do candomblé.

Vou deixar de lado agora o tema da “força”, para retomar um pouco mais a discussão sobre a heterogeneidade/polifonia¹⁶ levemente tocada alguns parágrafos atrás quando mencionei os “universos de discurso”. Goethe diz (citado por BOSI, 2010, p. 59) que “quando queremos lembrar o que aconteceu nos primeiros tempos da infância, confundimos muitas vezes o que se ouviu dizer aos outros com as próprias lembranças”.

¹⁶ Não há espaço, neste texto, para discutir os conceitos de Bakhtin, por isso remeto à leitura da obra do autor, referenciada no final. Grosso modo, compreendo a polifonia como a presença de vozes polêmicas em um discurso, como acontece no romance, gênero polifônico por natureza. Creio que as narrativas mnêmicas, neste aspecto, aproximam-se bastante dos romances. Por heterogeneidade, também grosso modo, refiro-me à ideia de que todo discurso é construído a partir do discurso do outro. Qualquer discurso se sustenta sobre falas advindas de várias fontes.

Bosi (idem, p. 407), desta vez sem citar ninguém, diz que “muitas recordações que incorporamos ao nosso passado não são nossas: simplesmente nos foram relatadas por nossos parentes e depois lembradas por nós”. Neste sentido, a memória é heterogênea e polifônica. Mãe Catarina, sem se dar conta, parece saber disso, pois várias vezes surgem na sua fala “marcas do discurso” (ou heterogeneidade mostrada) que remetem à presença do outro: “eu não presenciei, ouvi dizer”, “me contaram porque eu estava incorporada”, “assim dizem”, “é a história que eu sei” etc.

No exemplo que segue, pretendo mostrar a heterogeneidade em construção. Neste caso, a memória não precisou voltar ao tempo da infância, como disse Goethe, deu-se na própria sincronia: vi a minha fala ser sugada para a narrativa, configurando um caso de heterogeneidade em constituição (constitutiva), ou seja, minha fala dilui-se no discurso da narradora de tal maneira que não deixou vestígios textuais de sua origem.¹⁷

Nas conversas que mantive com a narradora, em vários momentos fui levado a falar da minha vida. Certa feita, contei-lhe que havia nascido numa sexta-feira treze, dia de Santo Antônio. Algum tempo depois, repetindo a história de seu nascimento, disse-me ter nascido em uma sexta-feira, algo que até ali, não tinha sido mencionado. Recorri ao calendário para constatar que o seu nascimento ocorreu em uma segunda-feira.

Não creio que isso tenha ocorrido consciente ou premeditadamente. Nascer em uma sexta-feira (treze e dia de Santo Antônio) deve-lhe ser significativo, e inconscientemente desapropriou a informação de sua fonte e incorporou na narrativa apenas o permissível (a data não poderia ser incorporada). A memória funciona deste modo, como tenho dito, repetindo as falas de Goethe, Bosi, Halbwachs e tantos outros. Lembranças que julgo minhas, na verdade provieram de outras fontes. É como acontece no filme a *Origem*, a própria mente se encarrega de criar imagens, cheiros, situações a

¹⁷ Além deste exemplo, tenho outros representando a mesma coisa, contudo, limitarei a apresentar o mais simples.

partir de enxertos de memória (inserção).¹⁸

Para finalizar retomo a questão ventilada na introdução. Disse que tenho razões para acreditar que o motivo mais importante que levou Mãe Catarina a rememorar sua história (e publicizá-la), diz respeito a pressões advindas do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. Sua rememoração não é simplesmente consequência da sua condição de ser velha: “os velhos, postos à margem da ação, rememoram, fatigados da atividade. O que foi a sua vida senão um constante preparo e treino de quem irá substituí-lo?” (BOSI, 2010, p. 76).

Creio que não se trata disso. Primeiramente porque o cotidiano de Mãe Catarina sempre foi tomado pelas coisas da religião, o que continua fazendo com todo vigor. Sua rotina é bem puxada física e mentalmente. De quinze em quinze dias realiza toques (rituais com gira de santo) que duram aproximadamente quatro horas, sem se afastar do comando, a não ser quando está incorporada com suas entidades. Constantemente realiza obrigações (assentamentos, boris, iaôs etc.) nos quais sacrifica (imola), ela mesma, de galinha a boi. Em segundo lugar, não demonstra preocupação em preparar alguém para substituí-la; a sua fama de “centralizadora” é bastante conhecida. E em terceiro lugar, os “velhos” nas religiões afro-brasileiras ainda gozam de bastante prestígio e respeito, se comparado à sociedade englobante.

Se a razão fosse aquela alegada por Bosi, creio que haveria um ranço de nostalgia¹⁹ na narrativa. Ao contrário, como disse no começo das considerações finais, acho que prevalece a positividade.

É bem verdade que há certo saudosismo, mas apenas daquilo que era melhor em relação ao presente: ausência de assassinatos de pais e mães de santo dentro dos terreiros, a religião não era folclorizada, as pessoas eram mais sérias e havia mais respeito nos terreiros.

¹⁸ Direção: Christopher Nolan. A Origem. Título original: Inception. 2010. Sinopse: Dom Cobb (Leonardo DiCaprio) é um habilidoso ladrão, o melhor na perigosa arte da extração, o roubo de segredos valiosos das profundezas do inconsciente durante o sono com sonhos, quando a mente está mais vulnerável. A rara habilidade de Cobb tornou-se peça fundamental no traiçoeiro mundo da espionagem industrial, mas também o tornou um fugitivo internacional e ele perdeu tudo o que mais amava. Agora Cobb tem sua chance de redenção, um último trabalho que pode dar-lhe sua vida de volta se ele conseguir o impossível: inserção. Ao invés do roubo perfeito, Cobb e sua equipe de especialistas têm que obter o inverso: sua tarefa não é roubar uma ideia, mas plantar uma. Se eles conseguirem, terão o crime perfeito. Mas nem todo seu planejamento poderia prepará-los para um perigoso inimigo que parece prever cada movimento da equipe. Um inimigo que apenas Cobb consegue enfrentar. Extraído do site: <http://www.filmesdecinema.com.br/filme-a-origem-6332/>

¹⁹ Uma boa noção de nostalgia é-me dada pelo artista: “... recordação de emoções fortes – e uma tristeza por estas emoções não estarem mais presentes em nossas vidas” (BARNES, 2012, p. 89).

Por outro lado, o passado era pior, porque a religião era proibida, perseguida, os pais de santo tinham que se esconder no mato, senão eram presos, humilhados e apanhavam. Diz que quando começou nessa vida, vivia em um casebre na beira de um rio, e hoje, “pode dizer”, mora em um palácio.

Além disso, pouca água, creio, há para a nostalgia navegar porque Mãe Catarina entronizou fortemente o estereotipo espiritual que durante sua vida foi fonte de inspiração: seus orixás de cabeça. É filha de Ogum com Iansã, orixás guerreiros. E guerreiro/a nunca se aposenta. Luta até o final. A nostalgia até pode tentar falar pela boca da velha senhora, mas é calada pela mãe de santo, filha de Ogum com Iansã. Com essa idade, diz ela, “ainda mato boi, caio me recupero facilmente, pouco adoeço, não tenho restrições alimentares, comando uma gira inteira, cantando, organizando, recebendo entidades, do começo ao fim.”

Em suma, narrativa mescla fatos e sentimentos, memória (realidade e imaginação), e aos poucos, a história particular vai se confundindo com a história da umbanda em João Pessoa. Mas como diz Bosi (2010, p.37), toda história é sempre um ponto de vista: “os livros de história [...] são também um ponto de vista, uma versão do acontecido, não raro desmentidos por outros livros com outros pontos de vista”.

Mãe Catarina reivindica para si o papel de pioneira da religião, por ter tido o primeiro centro a ser registrado em cartório e publicado em Diário Oficial, como associação; por primeiramente ter rompido o silêncio e sisudez das mesas brancas com o ecoar dos bombos, para aperreio das autoridades. Por ter congregado no seu terreiro de uma só vez, no início dos anos 60, mais de 150 filhos de santo. Por ter sido amiga e conselheira de João Agripino, o paladino da Lei 3.443. Enfim, por ter feito parte da história como seu próprio demiurgo.

É. Mas às vezes, a velha senhora se deixava encontrar nos fins de tarde. Quando eu ia fazer as entrevistas, solitária no salão onde realiza seus rituais, punha-se a assistir às novelas da Globo. Algumas queixas intrometiam-se na conversa: a falta de dinheiro, o filho que não parava em casa, a solidão fora do exercício da religião, a dor de ter perdido um filho, as doenças da velhice. No prosseguir da conversa, a “velha senhora” esvanecia para dar lugar a Mãe de Santo, com letras maiúsculas.

Termino por aqui, entretanto não poderia deixar de mencionar uma inquietação ainda insolúvel para mim: por que na sua narrativa há tantas expressões do tipo: “me lembro como se estivesse lá agora”, “eles estão todos vivos para confirmar essa história”. São sintomáticas do quê exatamente? Segundo Bosi (2010, p. 407), “somos,

de nossas recordações, apenas uma testemunha, que às vezes não crê em seus próprios olhos e faz apelo constante ao outro para que confirme a nossa visão: ‘aí está alguém que não me deixa mentir’”. Talvez o sociólogo tenha acertado apenas parcialmente. Quem sabe o desejo de publicizar a narrativa, não seja também um apelo deste tipo. Por que não?

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 6 ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: *Estética da Criação Verbal*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 279-326.
- BARNES, Julian. *O sentido de um fim*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- BASTIDE, Roger. Catimbó. In PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 146 – 59.
- BOSI, Ecleia. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 16 ed. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão – 1938*. São Paulo: CCSP, 1993.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas sobre a magia branca no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. [Bibliotheca de Divulgação Científica, Vol. 18].
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. [Bibliotheca de Divulgação Científica, Vol. 13].
- OLIVEIRA, José Paiva de. *Os mistérios da umbanda e do candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, S.D.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Economia e Sociologia da UFPE, 1975.

OS TERRITÓRIOS SAGRADOS DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA NA CIDADE DE CONTAGEM, MINAS GERAIS

*Aurino José Góis**

Resumo

A comunicação é parte da pesquisa de doutorado sobre o espaço e território do candomblé e da umbanda, na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, capital do Estado de Minas Gerais. A falta de visibilidade dessas religiões na paisagem urbana da cidade reflete ainda a discriminação do período colonial e pós-abolicionista, atribuída a esses cultos e aos seus adeptos pela sociedade brasileira. O mapeamento e a identificação dos terreiros de candomblé e centros de umbanda aqui propostos, tem como objetivo verificar o modo e as condições em que se opera essa invisibilidade. A análise compreende trinta e seis, dos cinquenta e cinco terreiros identificados na região de estudo. O tema se inscreve no campo da geografia humanista e cultural, mais especificamente no campo da geografia da religião. O perfil das lideranças e dos adeptos, bem como as características e as funções do local utilizado para seus rituais, delineiam o espaço e território sagrados dessas religiões. A pesquisa demonstra que, embora as religiões pesquisadas não tenham visibilidade na paisagem urbana, elas têm, contudo, uma presença significativa na cidade e tanto seu espaço quanto seu território se estende muito além dos lugares onde estão instaladas.

Palavras-chave: Geografia cultural. Espaço. Território. Candomblé. Umbanda

Introdução

As religiões de matrizes africanas, desde suas mais remotas manifestações no período colonial até a sua formação e consolidação no período republicano, não tiveram o reconhecimento no Brasil de sua legitimidade religiosa. Os rituais afro-brasileiros ainda encontram bastante resistência no país e não foram até hoje devidamente assimilados no imaginário religioso desta nação. Por força do Padroado Régio, um acordo entre o Pontífice de Roma e o Rei de Portugal, a evangelização era parte integrante do projeto colonizador e configurou o universo simbólico religioso da sociedade brasileira como estritamente cristão e avesso ao assim denominado “paganismo africano”.

Neste sentido, toda manifestação religiosa de herança africana seria combatida e proibida ou em alguns casos, tolerada. Essa tolerância era decorrente do esforço infrutífero dos missionários católicos em fazer com que os escravos realizassem e se submetessem aos rituais inerentes à ortodoxia religiosa pregada por eles. Esse

* Doutorado em Geografia - Tratamento da Informação Espacial (2011) e professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

“fracasso” será interpretado, nos primeiros estudos sobre o afro-brasileiro, no início do século XIX, como uma limitação e incapacidade das “raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo” (NINA, 2006 p.27). Dada essa “incapacidade”, os missionários católicos, de certo modo, serão obrigados a aceitar algumas manifestações religiosas típicas, por parte dessa população, mas desde que elas “obedeçam aos cânones da Igreja” (GOMES; PEREIRA, 1988 p.94). Essa aceitação forçada contribuirá, mais tarde, para o surgimento do assim chamado catolicismo popular: o catolicismo não canônico, ou seja, que se distancia do cânon romano e se deixa influenciar pelas matrizes culturais dos povos colonizados e também dos colonizadores.

Na medida em que as práticas africanas vão sendo cristianizadas, elas são toleradas. Por outro lado, aquelas que teimam em perpetuar seu passado “gentílico” (pagão), tais como, dentre outras, os “Calundus”, um tipo de ritual mágico-religioso bastante difundido nos séculos XVII e XVIII, nas Minas Gerais (MARCUSI, 2009), vão ser proibidas e perseguidas. Essa proibição vai com o tempo moldar e consolidar o imaginário religioso do povo brasileiro em relação aos rituais afros como algo “ruim”, “perverso” e “demoníaco”, enquanto são percebidos e interpretados como uma contraposição e ameaça à fé cristã. Percepção que perpetua até os dias atuais a não aceitação desses cultos, representados atualmente pelo candomblé e pela umbanda, objetos de pesquisa da tese, defendida no Programa de Geografia – Tratamento da Informação Espacial, da Pucminas.

Nesta comunicação, apresentaremos o espaço de culto dessas religiões e os territórios por elas ocupados para a realização de oferendas sagradas. A escolha desse aspecto nos parece mais apropriado para discutirmos o tema deste Congresso “Mobilidade e Missão”, uma vez que a pesquisa apontou um deslocamento crescente dos adeptos destes cultos para a consumação de alguns de seus rituais.

De modo geral, no imaginário religioso brasileiro, os locais de culto afro são locais onde se faz o mal. Por isto devem ser evitados, sendo, desse modo, estigmatizados pela população como um todo. Como reação a essas atitudes, alguns terreiros procuram ser o mais discreto possível, para não chamar a atenção. Deste modo, os espaços sagrados dessas religiões se configuram como “espaços invisíveis” no cenário urbano da cidade, uma vez que quase sempre não são percebidos pela maioria que passa pelo local. Mapear esses espaços sagrados significa torná-los visíveis na paisagem urbana da cidade.

A visibilidade destes espaços sagrados reveste-se de real significado no imaginário sócio-cultural, porquanto esta visibilidade pode representar uma afirmação de direito, o direito de existir de uma cultura, de um povo, de uma religião, historicamente excluídos "da riqueza, da cultura e do poder" (FERNANDES, 1989, p. 9). Deste modo, este estudo apresenta-se como uma contribuição necessária ao processo histórico de afirmação cultural e religiosa desta parcela da população.

Os estudos clássicos das religiões afros brasileiras ocorreram, sobretudo, no campo da sociologia e da etnografia com as obras de Edison Carneiro (1937), Roger Bastide (2001, 1989), Pierre Verger (1999), dentre outros. A geografia de cunho positivista e posteriormente, marxista que vem predominando no Brasil, nas últimas décadas, tem dado pouca atenção a esse campo de investigação no país.

Não obstante a falta de interesse das correntes predominantes, os estudos geográficos da religião no Brasil vão se desenvolver inicialmente sob a inspiração da Escola de Berkeley, desde o final dos anos 60, fortemente influenciados por Carl Sauer e David Sopher (ROSENDAHL, 1996 p.14). Estes estudos receberão novos impulsos em 1980, quando são lançados os fundamentos da abordagem Humanista-Cultural em Geografia no Brasil, com as traduções dos livros de Yi-Fu Tuan e, em 1983, com os estudos sobre Eric Dardel, D. Lowenthal, Kevin Lynch (CLAVAL, 2007 p. 9). A obra de Dardel, por exemplo, publicada em 1952 (França) só foi traduzida para o português agora, em 2011. Em 1990, graças ao trabalho de tradução de textos clássicos de geógrafos humanistas, realizados por Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Correa, o campo religioso passa a ser incorporado aos estudos geográficos, configurando um campo específico, a saber, geografia da religião, no âmbito da geografia humanista-cultural.

Ao mapear as casas de candomblé e umbanda da cidade de Contagem, pretendemos não apenas identificar os locais de culto, mas, também, compreender a razão de sua localização na territorialidade urbana onde se encontram. Assim, este projeto se propõe a estudar aspectos como o lugar e a posição ocupados pela parcela da população vinculada às expressões religiosas de matrizes africanas, candomblé e umbanda, nessa cidade.

1 A Geografia da religião e os territórios sagrados

Em todas as épocas cada povo elegeu um sagrado que configurasse o sentido de sua existência, ou seja, que orientasse o seu agir no mundo cotidiano. Esta configuração de sentido, a partir de um sagrado, constitui um dos marcos referenciais que diferenciarão culturalmente uma civilização de outra. A geografia da religião esteve vinculada a uma perspectiva humanista-cultural pelo fato de que o sagrado de uma comunidade ou povo específico, enquanto experiência do vivido toma sua forma objetiva na religião que detém o poder de ministrar os ritos e manipular os símbolos de seu culto.

De acordo com Zeny Rosendahl (1996, p.14), a geografia da religião, concentrando-se no componente religioso, investiga, primeiro, a interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo; segundo, a situação espacial entre diferentes culturas. Sendo assim, a nossa proposta de trabalho de estudo dos territórios sagrados de matrizes africanas na cidade de Contagem constitui-se num trabalho de geografia da religião, pois almejamos compreender a interação dos Templos afro-brasileiros na espacialidade urbana desta cidade, espacialidade esta simbolicamente marcada, em sua maior parte, pela matriz eurocêntrica cristã.

Para Büttner (1985), citado por Rosendahl (1996, p.15/16), há três orientações geográficas para o estudo da religião: a primeira refere-se ao aspecto geográfico social. Uma tendência dos estudos ecológicos religiosos, entendendo-se por ecologia religiosa “a busca do perfeito equilíbrio no ambiente pelas diferentes religiões”. O segundo aspecto é o teológico que coloca a questão se o geógrafo deveria ser também um historiador da religião, um estudioso dos escritos religiosos. Finalmente, o terceiro aspecto, religioso-geográfico-interdisciplinar que procura mostrar que influência a religião tem sobre as pessoas, sua civilização, seus costumes. Em nosso entendimento, uma orientação não exclui a outra, mas o privilégio de uma delas torna mais clara a análise, uma vez que sabemos o ponto de vista a partir do qual ela é feita.

O sagrado é uma experiência fundamental, constitutiva do humano e sua expressividade objetiva, a religião, é um aspecto indissociável da vida. Para a geografia da religião interessa menos a instituição religiosa e mais o universo simbólico que imprime na paisagem a sua marca característica. Desse modo, afirma Rosendahl (1996, p.16), “os geógrafos devem se interessar pelos aspectos da vida, tais como imagem e simbolismo, valor e significado, uma vez que a religião é um aspecto da vida que

permite a investigação desses temas.” Para Paul Claval, cabe aos geógrafos da religião a tarefa de explorar o universo das representações mentais, bem como compreender como essas representações se inserem na paisagem e na organização do espaço. Em outras palavras, caberia ao geógrafo da religião responder a questão de como e porque alguns objetos característicos da paisagem são atraídos por sistemas simbólicos e outros não são? Como o político e o religioso interagem na vida social? (CLAVAL, 1992 apud ROSENDAHL, 1996, p.18). A busca de resposta a essas perguntas certamente estará embutida no estudo das religiões de matrizes africanas na espacialidade urbana de Contagem.

Para Rosendahl, os estudos da religião na geografia podem ser classificados em dois grandes blocos: antes de 1970, quando os estudos contemplam os efeitos da religião sobre a paisagem, sem considerar os valores morais e afetivos; e, pós 1970, quando a perspectiva humanista, busca desvendar as fontes das sensações vividas pelo homem e pelos grupos sociais. Segundo Gil Filho, o tema da religião na geografia comporta duas abordagens: a geografia religiosa, focada na influência da religião na percepção do homem sobre o mundo e a humanidade, que essencialmente concerne ao âmbito teológico e cosmológico; e a geografia da religião, que analisa os efeitos das múltiplas relações da religião com a sociedade, a cultura e o ambiente (GIL FILHO, 2008, p. 12).

Em nosso entendimento, a geografia da religião é uma perspectiva da geografia que procura responder a questão do lugar do homem no espaço vivido, a partir da dimensão espiritual do ser humano, enquanto existência significada, ou seja, existência de sentido. Desse modo, uma geografia da religião não deverá se ocupar tanto das instituições religiosas, tarefa mais propícia à sociologia, mas do sagrado que configura o espaço vivido de um determinado lugar como lugar de sentido para as pessoas que nele coabitam.

A geografia da religião busca assim situar o homem no mundo vivido, tarefa de toda a geografia, na perspectiva de sua dimensão espiritual: o sentido dado ao seu lugar no mundo, numa relação de transcendência, como resposta à sua finitude existencial; sem perder a conexão dialógica com as outras dimensões da existência humana. Em outras palavras, a geografia da religião é a mesma e única geografia sob a perspectiva privilegiada do sagrado.

Se nosso postulado estiver correto, de que a geografia é a ciência da presença e ação dos seres humanos situados no mundo e se considerarmos que toda ação humana é

cultural, uma vez que sua comunicação e compreensão estão circunscritas numa linguagem e num sistema simbólico específico, podemos então concluir que toda análise geográfica é situada culturalmente. O que nos interessa nesse momento é a posição cultural dos grupos religiosos de matrizes africanas em Contagem ou, em outras palavras, o seu território sagrado.

Podemos compreender a noção de território a partir do pressuposto de que todo ser humano é um ser situado no mundo. Ele está situado, na Terra, a casa planetária de todos os viventes. Assim, a noção de território implica em saber onde está um grupo ou determinado sujeito e qual o alcance de sua presença a partir desta posição. Todavia, um sujeito ou grupo não está em todo o planeta, mas numa porção delimitada do mesmo. Esta porção é o seu território. Sendo assim, podemos dizer que o território está diretamente relacionado ao alcance das ações dos homens ou de grupos humanos situados numa determinada posição deste solo planetário. Deste modo, as ações humanas são sempre ações espaciais, por serem situadas, e também temporais, por serem apreendidas na forma sucessiva do antes, agora e depois, ou seja, do passado, presente e futuro. Em suma, o homem é um ser situado no espaço e no tempo e todas as suas ações só podem ser compreendidas nesses limiares que Kant denominou como formas a priori da sensibilidade humana. De acordo com este filósofo, a nossa capacidade de representar as coisas se dá sempre no tempo e no espaço. Essas noções são “intuições puras”, ou seja, existem como representações básicas na nossa sensibilidade (KANT, 1979).

Com efeito, ao agir no mundo o ser humano estabelece pontos de referência ou marcos delimitadores a partir do lugar em que está situado que vem a ser o lugar onde nasceu, o lugar onde habita. A geografia é o campo de saber por excelência que ajuda o homem na realização desta tarefa existencial, a de se situar no espaço e no tempo. De acordo com Pinchemel “a geografia é “o meio pelo qual o homem realiza sua existência, enquanto que a Terra é uma possibilidade essencial de seu destino” e que ela (a Geografia) renova o olhar humano sobre os sinais que a Terra traz, seus sentidos e seus valores (PINCHEMEL, 1990, “avant-propos” apud AMORIM FILHO, 2007, p. 25).

Os marcos delimitadores, a partir dos quais o homem se situa no mundo, com o tempo irão se constituir em referenciais identitários para ele em particular e para o grupo em que está inserido na mesma experiência. Provavelmente este seja o pressuposto de alguns estudos para se pensar a territorialidade como a

“multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial” que se manifesta em “todas as escalas espaciais e sociais” (RAFFESTIN, 1983, p.158 e 161 apud SAHR, 2007, p. 59). Nesta afirmação está implícita a centralidade do ser humano como sujeito razoável, detentor de razão e liberdade, que irá inscrever seus interesses particulares e/ou de seu grupo na arena dialética de interesses diferenciados dos outros sujeitos ou grupos, consolidando numa mesma territorialidade, espacialidades distintas. Desse modo podemos entender a afirmação de Wolf-Dietrich Sahr, concordando com Haesbaert (2004, p.338), de que “um mesmo território pode ser definido por uma multiplicidade de ações (sejam elas espirituais ou corporais) resultando em espacialidades diferenciadas” (SAHR, 2007, p.59). Em outras palavras, o homem não é apenas “necessidade”, mas também “desejo”. Podemos então afirmar que, enquanto necessidade, suas ações são mais corporais e enquanto desejo, suas ações são mais espirituais.

Na verdade, o ser humano não pode ser reduzido a uma única dimensão de seu existir, como assim o fizeram algumas análises reducionistas do sociologismo e do economicismo ilustradas pelos nomes de E. Durkheim e K. Marx (VAZ, 1991, p.15) mas, antes, deve ser apreendido em sua totalidade e complexidade dialética, que articulam tanto sua dimensão corporal objetiva, quanto sua dimensão espiritual subjetiva.

O território sendo multidimensional pode ser apreendido tanto na expectativa de uma espacialidade em particular, quanto na expectativa de espacialidades múltiplas a depender da natureza do objeto de análise e da ciência aliada ao estudo deste objeto. O desafio, portanto no estudo do território, dada essa multidimensionalidade é o de apreendê-lo na sua complexidade e totalidade. Isto exigirá tanto um diálogo multidisciplinar quanto uma base filosófica que consiga agrupar as diferentes perspectivas num discurso de sustentação válida. Essa base nos parece nesse momento advir das filosofias fenomenológicas e existencialistas, porquanto são aquelas que contemplam a dupla dimensão do sujeito, enquanto ser objetivo e ser subjetivo. As ações dos sujeitos ou se inscrevem no campo objetivo de suas necessidades factuais ou se inscrevem no campo subjetivo de suas motivações e desejos. Em cada um desses campos temos as diversas disciplinas que cuidam de dar as razões pelas quais os homens, em momentos e circunstâncias variadas, decidem por agir por este ou por aquele modo. Assim, podemos afirmar com Vargas que

Enquanto a Geografia tende a enfatizar a materialidade do território em suas múltiplas dimensões, a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder, a Economia percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como base de produção, a Antropologia destaca a dimensão simbólica do território, a Sociologia focaliza a sua intervenção nas relações sociais e a Psicologia incorpora o território no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, chegando a atingir a escala do indivíduo. (VARGAS, 2007, p. 167).

Cada ciência ou área de conhecimento com alcance delimitado no estudo de um mesmo objeto é o enredo que constrói o cenário das distintas espacialidades dos territórios. Entretanto, a geografia dentre as disciplinas, nos diversos campos de saber, é aquela que se encontra em melhores condições de empreender o estudo do território considerando sua multidimensionalidade. O destaque da geografia no estudo do território, dentre as outras áreas de conhecimento pode ser atestado pela natureza mesma de sua abordagem. O conhecimento geográfico é sempre um conhecimento plural. De acordo com Amorim Filho,

A atividade geográfica, desde as suas origens mais remotas, sempre foi pluralista tanto em sua temática, quanto em suas abordagens [...]. Apesar dessa pluralidade, a atividade geográfica sempre possuiu, para os geógrafos mais conscientes, uma unidade que, ao contrário do que alguns possam pensar, não é dada por nenhuma grande teoria ou orientação ideológica, mas sim, por certos objetivos e princípios gerais, em relação aos quais sempre houve um certo consenso (explícito ou tácito) entre os membros mais coerentes da comunidade dos geógrafos. (AMORIM FILHO, 2007, p. 15)

Apesar de não se pautar por “nenhuma grande teoria”, mas sim por “objetivos e princípios gerais”, em meados do século XX, no pós-guerra, ocorre uma tentativa de unificação da geografia em torno de teorias exclusivistas ou ideológicas que culminaram posteriormente em “intolerâncias e tiranias paradigmáticas”, mas que se mostraram posteriormente deficientes quando confrontadas com a complexidade das realidades empíricas afloradas no contexto da pós-modernidade. Este contexto colocou em xeque as correntes e diretrizes dos paradigmas de então, que se viram, segundo o autor, no seguinte dilema: “ou elas se cristalizavam em suas certezas absolutas e, assim, se transformariam em dogmas, quase religiosos; ou elas se renovavam, incorporando mudanças cujos fundamentos não se encontram em suas matrizes epistemológicas originais e que têm por efeito uma flexibilização e o ‘*aggiornamento*’ destas correntes” (AMORIM FILHO, 2007, p.23/24).

É nesse contexto, afirma Amorim Filho, que vão aparecer correntes epistemológicas alternativas mais coerentes com os valores permanentes como é o caso

da corrente denominada humanística (ou humanista) e o extraordinário renascimento e prestígio atual da geografia cultural. (AMORIM FILHO, 2007, p. 24). É com esta corrente que iremos dialogar mais de perto na pesquisa que aqui nos propomos de estudo dos territórios sagrados de matrizes africanas na região metropolitana de Belo Horizonte.

A nossa pesquisa dos territórios de matrizes africanas na cidade de Contagem, buscará responder a partir da geografia humanista-cultural, como esses territórios configuram o cenário religioso da região em estudo. Nosso intuito é situar no tempo e no espaço as religiões vinculadas a essa matriz, historicamente marginalizada e estigmatizada por estar relacionada ao tráfico e escravização dos africanos no Brasil. Se considerarmos que as matrizes ofuscadas dos afro-descendentes e dos indígenas compõem a base principal da cultura popular de nosso país, podemos então afirmar com Carl Sauer que “a cultura popular, negligenciada pela geografia brasileira, constitui-se em importante temática para a inteligibilidade do país. Ela se opõe a uma cultura hegemônica.” (SAUER, 2003, p. 17).

Se considerarmos Bonnemaïson, podemos afirmar que sem cultura, não há território, uma vez que ele afirma que “É pela existência de uma cultura que se cria um território, e é pelo território que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço” (Bonnemaïson, 1981, p. 251 apud ROSENDAHL, 2003, p.187). Seguindo a mesma linha de raciocínio, podemos dizer que culturas negligenciadas significam igualmente territórios negligenciados. O estudo dos territórios das religiões dos afros-descendentes, pretende recolocá-las no lugar simbólico do qual elas foram destituídas, a saber, o da legitimidade de se constituírem como universos de sentido válido para todo e qualquer ser humano, legitimidade esta própria e características das religiões de um modo geral.

As religiões de matrizes africanas reconstituem em seu mundo vivido deste lado do Atlântico, o território do qual seus ancestrais foram destituídos pelos europeus no passado, através da escravidão. A localização desses territórios ou a sua espacialização no tecido urbano da cidade de Contagem revela-se também como a territorialização dos espaços sagrados dessa matriz religiosa.

Uma vez que a noção de território implica em saber onde está um grupo ou determinado sujeito e qual o alcance de sua presença a partir desta posição, podemos dizer que a primeira área de influência das ações de um determinado grupo é o seu território. Sendo assim, por territórios sagrados, estamos entendendo a área de atuação

de uma denominação religiosa específica, no caso deste trabalho, das denominações religiosas de matrizes africanas, definidas neste trabalho como Candomblé e Umbanda. De acordo com Rosendahl (2003, p.195), territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. Sendo assim, afirma a autora, a territorialidade engloba, ao mesmo tempo, as relações que o grupo mantém com o lugar sagrado (fixo) e os itinerários que constituem seu território.

Por área de atuação compreendemos os espaços sagrados enquanto lócus específicos para realizações das cerimônias e rituais religiosos, tais como: Igrejas, Terreiros e Centros, onde os objetos sagrados são guardados e o sagrado, propriamente dito é reverenciado. Entretanto, as religiões de matrizes africanas aqui estudadas expandem seus espaços sagrados para além do lócus específico de seus rituais. Essa expansão se estende para além dos locais fixos de suas práticas religiosas englobando áreas naturais tais como matas, rios, cachoeiras, lagoas, estradas de terra e outros, que se transformam no momento de sua utilização em espaços sagrados expandidos como um contínuo dos espaços sagrados restritos dos Terreiros.

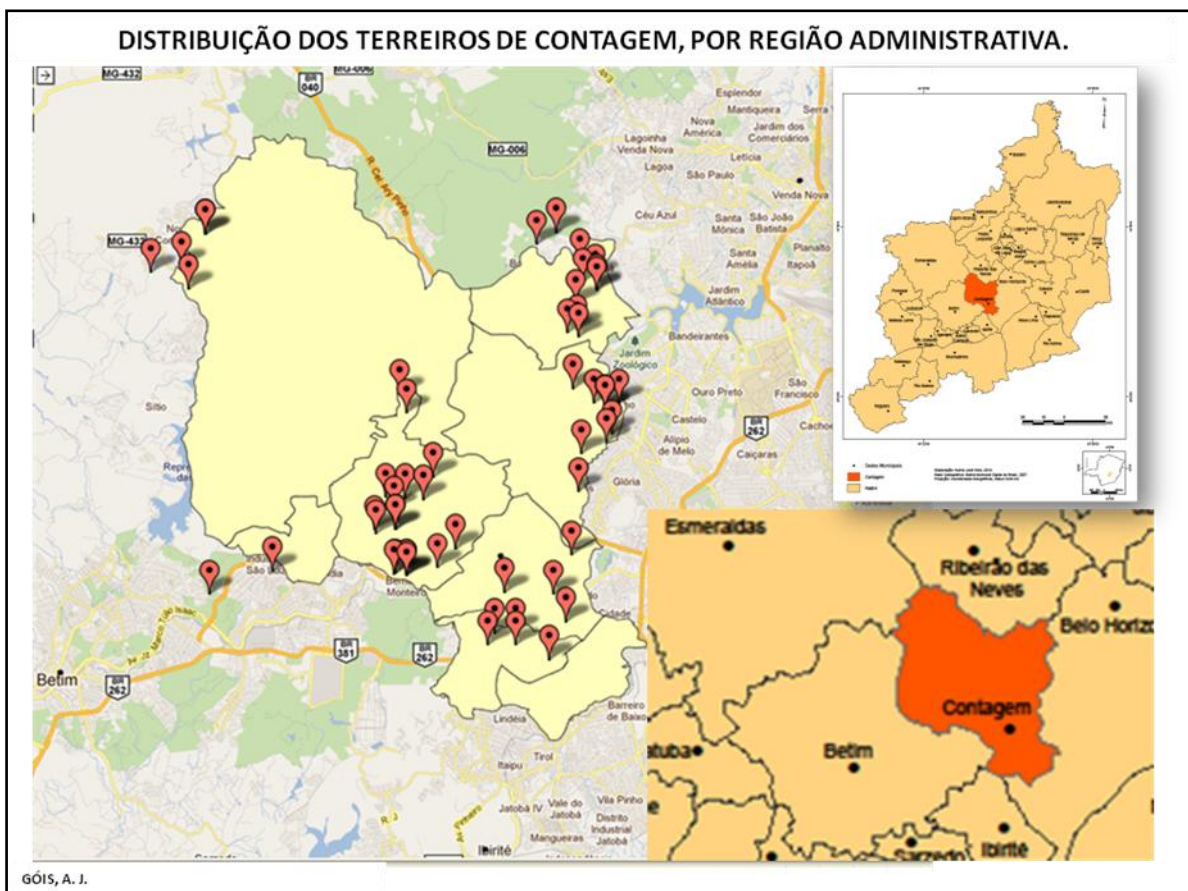
As oferendas, os trabalhos de limpeza de corpo, por exemplo, realizados nos espaços sagrados restritos dos Terreiros de Candomblés, precisam depois ser “despachados” em lugares da natureza específicos, tais como estes mencionados. A mesma expansão ocorre também na Umbanda, ao menos na Umbanda mais africanizada. Em todo caso, a expansão do espaço sagrado na Umbanda pode ser visualizada na manifestação anual que ocorre às margens da Lagoa da Pampulha, em Belo Horizonte, próxima a estátua de Iemanjá. Nesta ocasião, a via urbana se transpõe em via sagrada, uma vez que vários Terreiros a utilizam naquele momento para realizar seus rituais de reverência e homenagem a Iemanjá, Orixá “Mãe das Águas.”

Os Reinados, que podem ser considerados de matrizes africanas, mas que não iremos abordar neste trabalho, por sua vez também, não se delimitam em seus espaços sagrados restritos, mas encontram sua expressão mesmo nos cortejos públicos de rememoração de sua “história sagrada”: o cortejo da Santa, da beira do rio até o altar da Igreja. Deste modo, as religiões de matrizes africanas apreendem os espaços da natureza, “sacralizando-os” no momento de seu uso ritualístico, tornando-os “espaços sagrados expandidos”, que nos permitem com clareza falar, neste trabalho, de seus Territórios Sagrados.

2 Os territórios sagrados do Candomblé e da Umbanda em Contagem

O universo de nossa pesquisa é de trinta e seis terreiros, embora tenham sido identificados mais de cinquenta distribuídos em quase todas as regiões administrativas da cidade, conforme mostra o mapa abaixo.

Mapa da distribuição espacial dos terreiros de Contagem por região administrativa



Fonte: Dados da pesquisa

O mapa acima mostra a localização da cidade de Contagem na região metropolitana do estado e a distribuição desses terreiros nas respectivas regiões da cidade.

Dentre os trinta e seis terreiros dezessete são da regional Sede, onze da região do Nacional, oito da região da Ressaca, cinco da regional Riacho, outros cinco da regional Eldorado, quatro da região da Várzea das Flores e, finalmente, dois da regional Petrolândia.

Os três terreiros mais antigos e ainda em funcionamento foram fundados na década de sessenta, mas apenas um deles iniciou suas atividades nessa cidade, no ano de 1968, no bairro Bernardo Monteiro, na regional Sede. Os dois outros foram instalados inicialmente em Belo Horizonte em 1961 e 1962, migrando posteriormente para Contagem: um em 1984, para o bairro industrial São Luiz, regional Petrolândia; e outro em 1979, para o bairro Bela Vista, na regional Eldorado.

Durante toda a década seguinte, década de 1970, apenas dois novos terreiros se instalaram na cidade. Entretanto nas décadas posteriores ocorrerá um aumento significativo dessas comunidades religiosas: nove na década de 1980, onze na década de 1990 e doze na década de 2000.

O tempo entre a instalação de um terreiro e outro foi diminuindo progressivamente, desde a instalação da primeira comunidade religiosa em 1968, até atingir a média atual de aproximadamente um terreiro a cada ano. Tudo indica que esta média tende a se manter. Entre o primeiro terreiro instalado em 1968 e o segundo em 1976, foram oito anos de diferença. Do segundo (1976) para o terceiro (1979) a diferença cai para três anos, mas aumenta para cinco do terceiro (1979) para o quarto (1984). Daí por diante, o espaçamento se mantém, na razão de um terreiro por ano. A exceção são os anos de 1987, 1991, 1993, 2002 e 2007 que não apresentaram, em nossa pesquisa, registro de instalação de novos terreiros na cidade, conforme mostra o gráfico abaixo.

Terreiros de Contagem, por ano de instalação (1968 -2009)

Ano de instalação dos terreiros analisados											
Contagem, MG (2009-2010).											
1968	1976	1979	1984	1985	1986	1988	1989	1990	1992	1994	1995
1	1	1	1	3	2	1	2	1	1	1	2
1996	1997	1998	1999	2000	2001	2003	2004	2005	2006	2008	2009
1	2	2	1	2	1	1	1	1	1	2	3

Fonte: Dados da pesquisa

A maioria dos terreiros que se encontram atualmente instalados em Contagem, iniciaram suas atividades nesta cidade. Apenas nove (25%) migraram de outros municípios da região metropolitana: oito de Belo Horizonte e um de Santa Luzia.

No que se refere à situação dos terrenos onde se encontram os Terreiros, vinte e cinco (69,4 %) são de propriedade do Zelador (a), sendo vinte (55,5%) com escritura

registrada e cinco (13,8%) com Contrato de Compra e Venda. Oito terreiros (22,2%) não apresentam nenhum tipo de documentação, porque estão em terrenos alugados, ocupados ou invadidos.

Situação e documentação dos terrenos dos Terreiros de Contagem (2009-2010)

Terreiros de Contagem, MG (2009-2010)	
Situação do terreno	Frequência (%)
Próprio do Zelador(a)	69,6
Alugado	16,8
Herdado	2,7
Doador	2,7
Invadido, Ocupado	5,5
Permissão de uso	2,7
Documentação	
Escritura Registrada	55,6
Contrato C/ Venda	13,9
Outra documentação	2,7
Sem documentação	27,7

Fonte: Dados da pesquisa

Embora a situação dos terrenos em que estão instalados esses terreiros seja diversa, a maioria apresenta uma regularidade em relação à documentação, com escritura registrada ou contrato de compra e venda e em relação à posse: a maioria é de propriedade do zelador (a) que lidera a comunidade religiosa. Esta característica acena para o papel central da liderança em torno do qual se organiza o espaço sagrado - terreiro e, em última instância, a religião como um todo.

Um dos fatores de mobilidade dos terreiros que pesquisamos está diretamente relacionado à posse da propriedade onde foram instalados inicialmente. Os locais em que os espaços eram alugados ou emprestados apresentaram maior mobilidade em relação aos espaços próprios. Dos dezessete terreiros cujos terrenos eram próprios, ou seja, pertenciam ao zelador (a), apenas cinco (29,4%) mudaram de endereço. Por outro lado, dos dezoito terreiros, incluindo alugados e emprestados, quinze (83,3%) trocaram de endereço ao menos uma vez.

Os motivos de mudança de endereço relatados durante a entrevista consistiram basicamente na busca de um espaço próprio e/ou maior que o atual, seguidos da necessidade de um local “tranquilo”, ou que não venha a causar transtornos com os

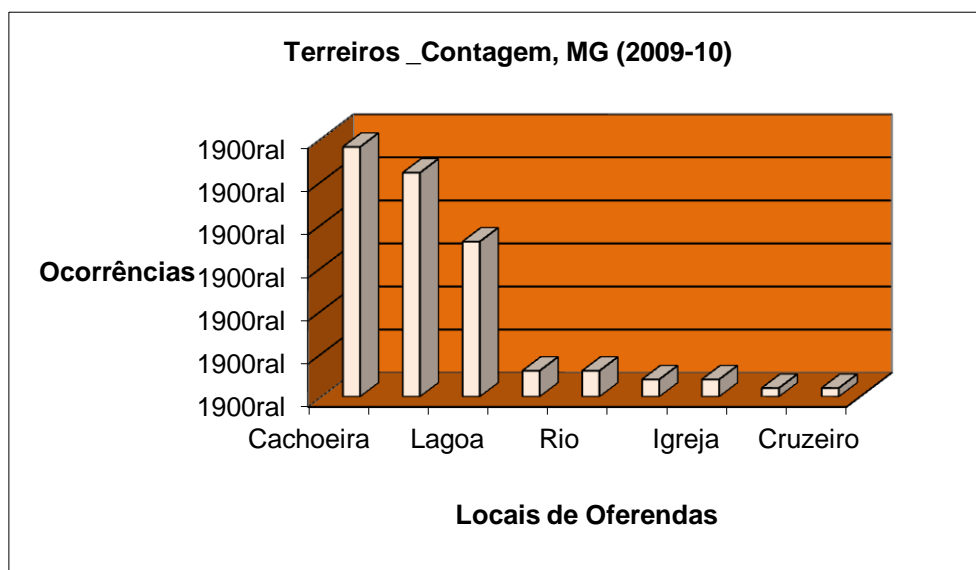
vizinhos, devido aos toques dos tambores à noite, independentemente de ser o terreno próprio ou alugado.

Dos trinta e seis terreiros analisados, treze mudaram de endereço ao menos uma vez e sete, mais de uma vez. Portanto, são vinte terreiros (55,5%) que se deslocaram desde o local inicial de instalação até o local em que se encontram atualmente, sendo que sete terreiros (35%) migraram dentro da mesma região onde estavam localizados ou para ela retornaram depois de algum tempo, como destaca a tabela seguinte; quatro terreiros (20%) migraram para outra região da cidade e, finalmente, nove (45%) imigraram da Região Metropolitana, sendo oito de Belo Horizonte e um de Santa Luzia. Por sua vez, as regionais para as quais mais migraram terreiros foram Petrolândia, Nacional, Sede e Riacho. A regional que mais perdeu terreiro foi a regional Sede e a que menos atraiu foi a regional Ressaca, considerando o universo desta pesquisa.

As práticas religiosas do candomblé e da Umbanda ocorrem no espaço sagrado do Terreiro, mas algumas oferendas e rituais precisam ser feitos fora dessa área, dependendo do destino da oferenda. Assim, por exemplo, se o propósito é oferecer um “presente*” para o Orixá “Iemanjá*” ou para a Entidade “Marujo*” ou “Marinheiro*”, certamente, o local mais apropriado será na praia a beira-mar. No caso, da ausência ou distância muito grande, a oferenda é feita no rio ou lagoa mais próxima, se assim for do agrado da Entidade reverenciada. Cada Entidade possui um lugar de “vibração*” próprio, embora possa se manifestar em quase todos os lugares. Todavia, no caso de um “presente”, que vem a ser um pedido e, ao mesmo tempo, um agradecimento, é mais adequado entregá-lo no lugar de vibração da Entidade reverenciada.

Em nossa pesquisa, segundo a indicação dos Zeladores, o local mais utilizado, além do espaço de culto, é a Cachoeira (80%), seguido das Matas com (72%) e das Lagoas com (50%). Talvez pela distância ou dificuldade de usar o local, o Mar (Praia) e os Rios (8%) aparecem com menos intensidade seguidos dos Cemitérios e Igrejas (5%) e, com menos intensidade de uso ainda vem as Pedreiras e os Cruzeiros (3%), como mostra o gráfico a seguir.

Locais de oferendas por indicação dos Terreiros de Contagem, MG (2009-2010)



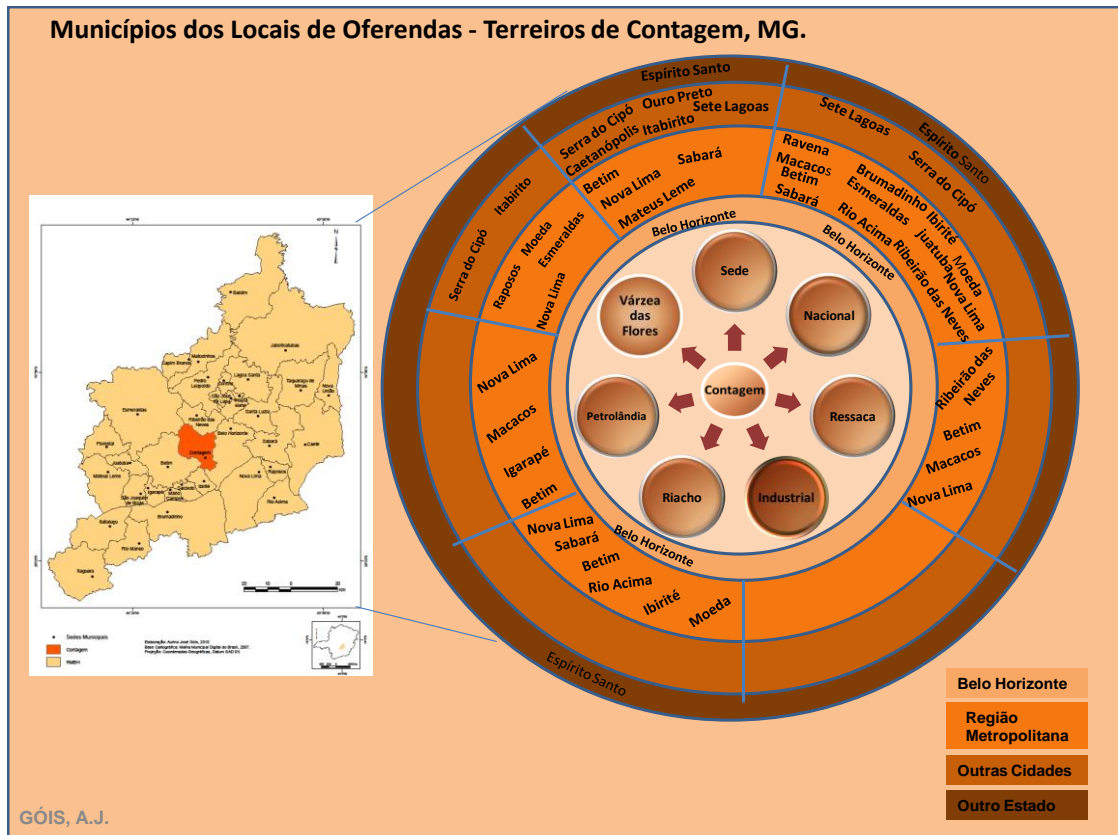
Fonte: Dados da pesquisa.

As Cachoeiras, as Matas e as Lagoas, foram mencionadas em quase todos os terreiros pesquisados. Todavia, os Cruzeiros, as Pedreiras, as Igrejas e os Cemitérios, tiveram quase que a exclusividade de indicação na Umbanda e no Omolocô. As indicações de Pedreira e Cruzeiro que aparecem na tabela foram da Umbanda; as de cemitério foram do Omolocô e, por fim, as de Igreja, uma foi do Omolocô e a outra do Candomblé.

Dada a localização dos terreiros e os lugares onde se encontram as áreas verdes, os candomblecistas e umbandistas têm que se deslocar cada vez mais longe em busca de locais apropriados para seus rituais. Para termos uma noção desse deslocamento, medimos a distância entre a cidade de Contagem e os outros municípios indicados como lugares onde os praticantes dessas religiões se deslocam para fazer suas oferendas. A tabela a seguir apresenta essa distância relativa, tomando em consideração as sedes dos municípios e sua distância em relação à capital mineira.

Esses lugares são procurados porque tem os locais apropriados para os rituais e oferendas e são escolhidos em função da distância e do acesso aos mesmos. A figura seguinte mostra a distribuição do uso desses lugares conforme o tipo de local que se procura ou deseja para a realização das oferendas e rituais.

Representação espacial da distribuição dos municípios dos locais de oferendas dos Terreiros de Contagem, MG (2009-2010)



Fonte: Dados da pesquisa.

O ideal para os Terreiros seria encontrar um lugar que reunisse todos os locais necessários para seus rituais e oferendas, ou seja, que tivesse cachoeira, lagoa e mata, lugares mais procurados como mencionamos acima. Os municípios que mais atendem a essa expectativa são Contagem, Betim e Moeda, com mais de 40% de procura, seguidos de Belo Horizonte, Macacos e Nova Lima com aproximadamente 20% de utilização e Ribeirão das Neves, Ibitiré, Sete Lagoas e Esmeraldas com 11% de uso; Itabirito, Sabará, Serra do Cipó, Rio Acima e o Estado do Espírito Santo com 8%; Juatuba, Ravana, Brumadinho, Raposos, Ouro Preto, e Caetanópolis com 3% de procura.

A distância embora possa oferecer dificuldades para a realização das oferendas externas, tais como o custo financeiro e a disponibilidade dos adeptos, devido a suas ocupações profissionais, ela não chega a ser um impedimento se tais oferendas necessitam de ser realizadas. Este aspecto denota a fé e devoção dos fiéis dessas religiões para com suas Entidades protetoras e revela o forte acento da dimensão comunitária das mesmas, uma vez que essas oferendas mobilizam tanto os integrantes

do terreiro quanto as pessoas que se relacionam com a casa, mas não têm, para com ela, nenhum tipo de compromisso mais efetivo.

As oferendas nos espaços externos dos Terreiros não são eventos isolados. Elas fazem parte da práxis litúrgica dessas religiões. Assim, muitos rituais deixaram de ser realizados ou muito raramente ocorrem devido à falta de local apropriado para o mesmo. Segundo um dos entrevistados, a “Macaia” (um ritual feito na mata para os caboclos), por exemplo, não pode mais ser feita porque não tem mais mata e nem segurança para tal evento. Nesse sentido, a preservação, manutenção e acessibilidade aos locais de oferendas, supracitados, pode vir a se constituir, no futuro, em uma política pública a ser incrementada no Município em função da preservação do patrimônio imaterial dessas religiões.

Considerações Finais

Os terreiros analisados estão distribuídos por todas as regiões da cidade de Contagem, embora não estejam presentes em todos os bairros e sejam mais ou menos numerosos numa ou noutra região.

Os terreiros considerados nessa pesquisa são relativamente novos, sopesando o tempo de existência dessas religiões na região metropolitana de Belo Horizonte. A umbanda chega na década de 1920 e o Candomblé na década de 1960, portanto, há mais de cinquenta anos. O tempo médio de existência dos terreiros estudados nesta pesquisa em 2009-2010, levando em consideração o ano de sua fundação, é de onze anos. Portanto, a maioria desses terreiros se instalou na cidade entre as décadas de 1990 e 2000.

Os terrenos onde se encontram instalados os terreiros são todos de propriedade ou da responsabilidade do zelador (a) e com algum tipo de documentação ou registro. Apenas trinta por cento dos terreiros analisados não possuem nenhum tipo de documentação. Os terreiros que se encontravam em espaços alugados ou emprestados foram os que mais mudaram de endereço.

A pesquisa mostrou que o espaço sagrado do terreiro se estende para além do terreno onde ele se encontra, na medida em que outros espaços são requeridos e utilizados com frequência para a consumação de seus ritos. Esses espaços são as matas, cachoeiras e lagoas, dentre outros, na maior parte dos casos distantes do local de onde está instalado o terreiro. Devido ao uso constante, esses espaços acabam por se

constituir em território dos terreiros que deles se utilizam. O local mais utilizado pelos terreiros analisados nesta pesquisa é a barragem várzea das flores entre os municípios de Contagem e Betim. A utilização de locais para além do espaço do terreiro assinala uma estreita relação entre a preservação e manutenção dessas áreas e a manutenção e preservação das religiões analisadas, sobretudo, do candomblé. A restrição ao uso desses espaços ou a eliminação dos mesmos nas proximidades dos terreiros dificultaram a realização de alguns rituais, obrigando os zeladores a uma adaptação ou suspensão dos mesmos, como é o caso da macaia citada neste texto. Desse modo, essa pesquisa assinala para a necessidade de preservação ou mesmo de criação de espaços na natureza destinados às práticas ritualísticas dessas religiões.

Com a eliminação gradativa das áreas verdes da cidade e de seu entorno devido à urbanização, os terreiros tiveram que se deslocar cada vez mais para realizar alguns de seus rituais como demonstramos no corpo deste trabalho. Apesar do candomblé e da umbanda ser religiões urbanas, elas não prescindem dos recursos naturais, por serem religiões ligadas à Natureza. Nesse sentido, um diálogo precisa ser estabelecido com o poder público, para que essas religiões efetivem o seu direito de culto que pode vir a ser, no futuro, impossibilitado por um processo de urbanização não-inclusivo. Uma urbanização inclusiva vem a ser aquela que possibilita a seus cidadãos exercerem o seu direito , o direito à cidade. A destinação e constituição de uma área verde na cidade, destinada aos rituais dessas religiões, parece constituir-se numa efetividade desse direito. A represa várzea das flores, entre os municípios de Betim e Contagem, uma das áreas verdes mais utilizadas pelos terreiros analisados para a realização de seus rituais, parece ser o local mais indicado para efetivação desse direito.

Os espaço de culto, o terreiro, se apresenta não raro, como espaços despercebidos da paisagem urbana. Esses espaços, ao contrário dos imponentes templos religiosos cristãos, são modestos e podem ser (e são) facilmente confundidos como mais uma casa, num quarteirão de uma rua. Essa constatação foi feita durante a pesquisa, por ocasião de identificação desses locais. Em alguns casos, pessoas que moravam na mesma rua de um determinado terreiro não sabiam (ou se recusavam) a dar alguma informação sobre o endereço procurado, além de se mostrarem desconfiados ou reticentes às nossas perguntas. Entretanto, se a invisibilidade dos terreiros é plausível é, contudo, notória a visibilidade dos templos religiosos cristãos e de seus monumentos na paisagem urbana da cidade. Através de seus templos e monumentos, o cristianismo, no passado, demarcou e imprimiu na paisagem sua presença simbólica de direito,

facilmente perceptível nas cidades, sobretudo nas cidades históricas do país, a exemplo de Ouro Preto e Salvador. A demarcação do espaço simbólico das religiões de matrizes africanas na paisagem urbana é quase imperceptível e ainda está longe de representar a influência e contribuição dessa matriz na formação cultural da cidade e do país. Todavia, a sua demarcação é proporcional à sua invisibilidade, atestando no cenário urbano o lugar que ela de fato ocupa no imaginário da cidade e do país.

Na cidade de Contagem, dentre os patrimônios históricos tombados pela Prefeitura, encontram-se quatro monumentos cristãos: a Igreja Matriz de São Gonçalo, datada de 1725, no bairro Sede; a Capela Imaculada Conceição e Santa Edwiges, datada de 1943, no bairro Bela Vista. Nesse bairro, identificamos um dos terreiros mais antigos da cidade. A Capela de São Domingos de Gusmão e Imagem de São Domingos de Gusmão no bairro Retiro das Esperanças e a Capela de Santa Helena, integrando o conjunto urbano formado pelo prédio da Prefeitura da Cidade (CONTAGEM, 2006). Em relação às religiões de matrizes africanas, por sua vez, a cidade tombou como patrimônio a Comunidade dos Arturos, fundada há mais de cem anos, vinculada aos festejos religiosos do Congado. Além dessa Comunidade religiosa, a Prefeitura também ergueu na Via Expressa de Contagem, na altura do número dois mil quinhentos e vinte e cinco, um monumento alusivo aos festejos do Rosário da Comunidade dos Arturos. Em Belo Horizonte, as marcas impressas na paisagem dessas religiões estão representadas pelo Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha e na Praça 13 de Maio, no bairro Silveira na região nordeste da cidade.

Enquanto a colonização do país ocorreu sob a práxis da escravidão dos povos africanos, a urbanização do país ocorrerá sob a exploração dos trabalhadores rurais atraídos à cidade pela promessa de uma vida melhor. Se considerarmos que parte significativa desses trabalhadores é de afro-descendente, podemos então afirmar que eles são submetidos, em níveis distintos, a uma dupla exclusão: a primeira histórica, relacionada à sua condição humana, portanto, em nível antropológico; a segunda conjuntural, relacionada às condições de subsistência ou ao seu modo de vida, portanto, em nível social.

O problema que ora se apresenta para a população afro-brasileira, é que ela não tendo ainda resgatado sua dignidade enquanto povo, etnia, se encontra na incumbência também de resgatar sua cidadania, ou seja, sua inclusão social como cidadãos de direitos. A não distinção desses dois níveis, antropológico e sociológico, pode resultar em equívocos na abordagem do tema. Os dois planos precisam ser considerados na

análise. Um não resolve sem o outro. Nesse sentido, a questão do afro-brasileiro não se reduz apenas a um problema econômico, mas também, numa demanda humanitária, a do direito de ser o que é.

REFERÊNCIAS

- AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. A pluralidade da geografia e a necessidade das abordagens culturais. KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007, p.15-35.
- AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. *Epistemologia, cidade e meio ambiente*. Belo Horizonte: Editora Pucminas, 2003.
- AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. Las Más Recientes Reflexiones Sobre La Evolución Del Pensamiento Geográfico. *Cadernos de geografia*, Belo Horizonte, v.7, n.9 p.5-17, jul.1997.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. 31. ed., São Paulo: Saraiva, 2003.
- CAPEL, H. *Filosofia y Ciencia En La Geografia Contemporânea*. Barcelona: Barcanova, 1982.
- CARNEIRO, Souza. *Os mitos africanos do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1937.
- CLAVAL, Paul. Apresentação. In: KOZEL, Salete; SILVA, Josué da C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). *Da percepção e cognição à representação; reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007, p. 9-14.
- CORRÊA, Roberto Lobato. *Trajetórias geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da geografia. In: CASTRO, Iná; E. de; GOMES, Paulo C.da C.; CORRÊA, Roberto L. (org.). *Geografia. Conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- FERNANDES, Florestan. *O Significado do protesto negro*. São Paulo: Autores Associados (coleção polêmicas do nosso tempo, v.33), 1989.

GIL FILHO, Sylvio F. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibpx, 2008.

GOMES, Núbia P. de M.; PEREIRA, Edmilson de A. *Negras raízes mineiras: Os Arturos*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1988.

HOLZER, Werther. *A geografia humanista - sua trajetória de 1950 a 1990*. 1992. 603 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Rio de Janeiro.

INTOLERÂNCIA Religiosa. *Jornal A Tarde On Line*, 19 set. 2008. Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/cidades/noticia.jsf?id=1348966>>. Acesso em: 08 dez. 2010.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Iniciações rituais nas minas gerais do século XVIII: os Calundus de Luzia Pinta. In: II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES ,18, 2009, Maringá. Maringá: *Revista Brasileira de História das Religiões*, 2009, v.1, n.3. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 25 out. 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NINA, Rodrigues. *Animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R.L. (Org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SAHR, Wolf-Dietrich. Signos e Espaço Mundos – A semiótica da espacialização na geografia cultural. In: KOZEL, Salette; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (orgs.) *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007, p.57-79.

SAUER, Carl O. Geografia cultural. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R.L. (Org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 38 -46.

SOJA, E. *Geografias pós-modernas - a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

VARGAS, Icléia A. de. Paisagem, Território e Identidade: uma abordagem da geografia cultural para o pantanal Mato-Grossense. In: KOZEL, Salette; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Org.). *Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007, p.158-178.

VAZ, Henrique C. L. de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 1999.

CRUZ E PATRÃO – MISTÉRIOS, MORTES E LUTAS NEGRAS

*Ceci Medeiros de Oliveira**

Resumo

O texto a seguir objetiva discutir as várias representações que foram construídas a respeito da Cruz do Patrão, localizada no atual Cais do Porto do Recife, Pernambuco. Sem data certa de surgimento, apenas especulações entre 1814 e 1816, a Cruz do Patrão trata-se de uma coluna dórica com uma cruz no alto e imerge em meio aos fortes do Recife Antigo, beirando as águas do Rio Beberibe. O monumento, por muito tempo, foi fonte de histórias fantásticas sobre fantasmas e demônios, evocados através de rituais mágicos, construindo em torno de si uma esfera de mistério, medo e curiosidade. A cruz foi criada para servir de baliza a embarcações que chegavam ao porto do Recife. Local também onde se jogavam negros moribundos, doentes, pagãos e sem serventia. A partir daí estabeleceu-se como forte símbolo da história dos negros na cidade. A Cruz do Patrão, então, além de constituir num marco histórico, surge também como símbolo político cultural do Recife.

Palavras chave - Monumentos, Recife, Religiões Afro-brasileiras, Requalificação; cultura

Introdução

As cruces, entre outras coisas, espantam os seres diabólicos. [...] Na Cruz do Patrão é diferente. Alí o tihoso fez morada. Chegou com armas e bagagens. Aparece e desaparece quando bem quer e entende. Os longos anos de morada, deram ao fute tantos direitos que nenhuma lei do inquilinato pode tirar. (RABELLO 1978, p59).

Mais conhecida pelas histórias fantásticas e medonhas do que pela importância histórico-cultural, a Cruz do Patrão, um monumento de alvenaria, com exceção da cruz localizada no topo, por ser feita de pedra, encontra-se hoje negligenciada pelo governo e pelo Porto do Recife, local onde se encontra. Apesar de representar um marco na história, e de ser considerada local sagrado de acordo com as tradições afro-brasileiras, poucos recifenses sabem da existência da Cruz.

A partir de relatos variados e registros em anais e boletins da cidade, acredita-se que aos arredores do monumento, muitos negros trazidos pelos navios ao chegarem moribundos ou mortos, eram jogados e mal enterrados. Também se sabe de relatos de vários acontecimentos nebulosos, assassinatos, fuzilamentos, desaparecimentos inexplicáveis.

* Mestranda em Ciências da Religião, Universidade católica de Pernambuco. E-mail: oliveiracm@hotmail.com

Por conta dessas histórias, a Cruz do Patrão ficou conhecida como mal assombrada, Um local pouco frequentado, apesar de sua importância no contexto da cidade do Recife. Hoje os grupos organizados pertencentes a religiões afro-brasileiras e a comunidade afro-descendente da cidade, tentam mostrar a importância da Cruz, promovendo eventos em seus arredores.

Essa *africanização* do monumento constitui o dado mais característico de uma fase do movimento negro no Brasil, “uma vez que realça sua cara nova em relação aos outros momentos da luta negra” (MAUÈS,1991, p.127). A partir dessa perspectiva, temos, então, um movimento negro que tem, entre suas demandas, não apenas a obtenção de direitos universais de cidadania, como também o reconhecimento de espaços físicos que buscam rememorar um passado de sofrimento e luta do negro escravo em Pernambuco.

Buscamos aqui verificar até que ponto a prefeitura da Cidade do Recife, juntamente com o Porto do Recife e o Governo do Estado, se preocupam com a necessidade de requalificar o monumento que faz parte da história e da cultura da cidade, e que por conta dos acontecimentos nela registrados, hoje se transformou em um símbolo político de grande relevância no que diz respeito as questões étnico-raciais do Recife.

1 Resistência ao tempo

Por não haver nenhuma referência gravada no monumento, ao não ser a inscrição INRI, (Iesus Nazarenus Rex Iudeorum), não se pode afirmar o ano de sua construção. Contudo, em alguns documentos encontra-se a construção denominada de Cruz do Patrão-mor, indicando provavelmente ter sido um ocupante de tal cargo responsável por erguer o monumento, cargo aquele existente já em 1654, segundo consta nos Anais Pernambucanos 1795-1817, escritos no ano de 1958 por Pereira da Costa. É certo que a “Cruz já existia em 1816, como se vê da Planta hidrográfica do porto de Pernambuco, levantada naquele ano pelo Capitão-tenente Diogo Jorge de Brito” (PEREIRA DA COSTA,1958. p.361). Contudo, não foram encontrados registros, até agora, anteriores aquele ano, acreditando-se ter sido erguido o monumento por volta de 1814, originalmente com a função de servir de baliza para as embarcações.

Alguns escritos não formais sobre a Cruz do patrão foram encontrados em livros, a exemplo, um de contos folclóricos listado no Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas

Sociais, Departamento de Antropologia no Centro de Estudos Folclóricos. Nesse título, datado de 1978, Evandro Rabello escreve, acerca da Cruz do Padrão, que “nada indica o ano de sua construção . Parece ser dos fins do século XVI ou começos do seguinte, pois, segundo Tadeu Rocha, em um dos mapas do *Livro que dá Razão do Estado do Brasil – 1612*, já aparece, sendo, entretanto, de madeira” (RABELLO, 1978, p.58).

É fato que em alguns registros é dito que a Cruz fora originalmente construída com madeira, sendo somente registrada como feita de pedra a partir de 1816.

Segundo Renato Barbosa, diretor de eventos da Secretaria de Turismo da Prefeitura do Recife, há boatos de que a localização original do monumento não é onde o mesmo se encontra atualmente, entretanto, o diretor não tem nenhum registro que indique o possível local de origem. Nos textos encontrados em anais e boletins pernambucanos, tem-se a Cruz do Padrão desde 1816 localizada às margens do Rio Beberibe que liga as cidades de Recife e Olinda. Já em 1958, sabe-se, através dos registros nos Anais Pernambucanos deste ano, que havia uma preocupação com a localização do monumento. Segundo Pereira da Costa:

A coluna foi construída no meio do istmo, mas de presente se acha quase que fora do mesmo, em virtude da perda constante de terreno desagregado pela correção do Beberibe, cuja base é lavada pelas suas águas, o que tem concorrido já para algumas ruínas que aí se notam, e que, a não serem reparadas e tomadas outras medidas de prevenção, concorrerão para o desabamento do monumento, e isto, talvez não muito longe. (PEREIRA DA COSTA, 1958. P.361).

O fato é que até o ano vigente, 2012, ainda não foram tomadas providências estruturais efetivas que corroborassem para a preservação da Cruz do Padrão. Por sorte, apesar de o alerta datar de 1958, o rio Beberibe parece ter sido gentil com o patrimônio histórico, pois a Cruz insiste em permanecer de pé.

2 Mortes e mistérios ao pé da Cruz

Sabe-se que a coluna de ordem dórica foi erguida inicialmente com a pretensão de orientar as embarcações que chegavam ao Porto do Recife, inclusive, Jerônimo Vilela de Castro Tavares, em sua poesia *Minha Terra Natal*, refere-se a Cruz do Padrão de maneira a reforçar essa função:

Possui três fortes no pôrto,
O Brum, Buraco e Picão
Colocado entre os primeiros,
Domina a Cruz do Patrão.
Essa cruz tão respeitável
Essa tão santa divisa,
Guia segura e tão certa,
De nossa barra é baliza

Contudo, de acordo com registros encontrados no *Boletim da Cidade e do Porto do Recife* em 1945, o monumento serviu a outras funções. Muitos corpos de negros ditos pagãos que não resistiam aos navios negreiros eram enterrados no terreno que circunda a Cruz. Por conta dessa prática, o solo onde se encontra o monumento passou a ser considerado sagrado pelos afrodescendentes, sendo esses frequentemente vistos realizando seus rituais religiosos aos arredores da Cruz. Segundo Duarte Neto:

Dada a situação de isolamento em que se encontrava, tornou-se essa cruz o local preferido pelos negros para a prática do catimbó. Sabia-se que nos seus arredores se enterravam os negros novos vindos da África, que morriam pagãos, e que também era o lugar onde se executavam as penas capitais aos soldados indisciplinados das fortalezas vizinhas (DUARTE NETO 1945, p. 256).

Maria Dundas Graham Callcott, célebre escritora inglesa que fizera uma viagem pelo Brasil em prol de suas pesquisas, relatou em seu livro **Journal of a Voyage to Brazil**, publicado em 1824, que muitos corpos foram mal enterrados, sendo possível visualizar partes de braços e pernas que ficavam para fora da terra. Tais escritos reforçam ainda mais os relatos sobre os sepultamentos dos negros vindos nos navios.

Além do possível sepultamento de escravos africanos, encontra-se também nos registros dos boletins e anais pernambucanos notícias de que a Cruz do Patrão servira de paredão para fuzilamentos de soldados condenados, tornando ainda mais lúgubre o histórico do monumento.

Entretanto, de acordo com entrevistas realizadas esse ano com alguns trabalhadores do Porto do Recife que convivem diariamente com a Cruz, existem várias versões sobre o monumento, que segundo eles, não tem nada de mal assombrado, ao

menos nos dias de hoje. Um dos entrevistados, ao ser questionado sobre origens históricas respondeu:

Conheço duas histórias sobre a Cruz do Patrão, a primeira é que os escravos se revoltaram contra os patrões e mataram muitos deles inclusive as esposas e filhos. E enterraram todos La na Cruz. A segunda história é que os escravos que chegavam mortos ou pra morrer eram enterrados na Cruz do Patrão quando eram trazidos nos navios.

Em seguida, sobre ser ou não mal assombrada, dois dos entrevistados responderam respectivamente: “Não, nada acontece por aqui, e também as coisas só são mal assombradas quando a gente acredita nelas, não é?”, e “Também não acho que ela é mal assombrada não, não acontece nada por aqui não, é tudo tranquilo.”

Porém, o que não faltam são histórias de cruéis assassinatos, abruptos e inexplicáveis desaparecimentos, aparições fantásticas de seres do outro mundo, inclusive, no livro Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife, escrito por Gilberto Freyre, consta que no local onde se encontra a Cruz do Patrão, no período colonial, os negros reuniam-se para a prática do catimbó, e certa vez, o diabo surgiu, agarrando uma "negra de toutiço gordo e sumiu com ela no meio d'água. Tudo isso, entre estouros e no meio de muita catinga de enxofre". Todo esse contexto gerou uma esfera de mistério e terror acerca da Cruz do patrão. Entretanto, não se pode deixar de perceber que muitas dessas histórias foram frutos do preconceito contra as práticas rituais realizadas pelos negros no local.

3 Luta contra a negligencia

Por conta de todos os processos históricos testemunhados pela Cruz do Patrão, o fato é que esse monumento torna-se um símbolo da luta negra na cidade do Recife de larga importância político sócio cultural. Contudo, apesar de todos os esforços da comunidade negra e de pesquisadores que se empenham em ratificar a grande importância da Cruz como marco histórico, o monumento encontra-se hoje negligenciado pelo governo e pelo Porto do Recife, onde se encontra atualmente. Segundo dados da Secretaria de Turismo da Prefeitura do Recife do ano de 2009, através do , PRODETUR (Programa de Desenvolvimento do Turismo), intencionava-se um projeto de requalificação da Cruz do Patrão e das áreas circunvizinhas a partir da construção de um Centro de Cultura Afro-Brasileira no local. Também estava previsto a

restauração do monumento e a construção de um espaço contemplado com salões de exposição, auditório, café, ciclovia, estacionamento, píer fluvial, viário para o entorno do terreno, inclusive contando com adequação dos espaços à pessoas com deficiência.

Apesar da necessidade de um projeto como esse, após ser analisado, o mesmo foi descartado. Segundo o diretor de eventos da Secretaria de Turismo da prefeitura do Recife Renato Barbosa de Souza, o projeto que visava a construção do memorial afro não foi adiante por ter sido vetado pelo BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento) que alegara falta de auto sustentabilidade do projeto. O BID realizaria investimentos para que o projeto saísse do papel. Renato Barbosa que é bacharel em turismo e especialista em Patrimônio, diz que “a área que circunda o monumento juntamente com a própria Cruz do Patrão, são consideradas áreas sagradas e de grande importância para a cultura afro brasileira” sendo primordial a requalificação e valorização do marco.

No ano de 2011, a ONU (Organização das Nações Unidas), promoveu o Ano Internacional dos afrodescendentes, desenvolvendo-se várias ações a partir desse tema. Aqui em Pernambuco o CEPIR (Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnicorracial) ficou a frente das ações. Um dos projetos chama-se Turismo Étnico, lançado em maio de 2011 pela EMPETUR (Empresa de Turismo de Pernambuco) Através da iniciativa deste projeto, em 31 de agosto de 2011, “Quinhentos terreiros de umbanda localizados na Região Metropolitana do Recife e na Zona da Mata do Estado receberam,(...) o Certificado de Saber Notório, que reconhece a importância dos locais como espaços sagrados do saber popular.” (JC Online, 2011) Nesse mesmo dia, todos os terreiros que receberam o certificado encontraram-se aos arredores da Cruz do patrão e realizaram um ato de Celebração a Ancestralidade no local.

Dessa forma, o reconhecimento das religiões afrodescendentes como parte do patrimônio cultural brasileiro se inscreve no contexto de uma luta política engendrada pela presença, neste debate, de novos atores, em particular o movimento social negro. Essas lutas têm, como objetivo, colocar na pauta dos órgãos responsáveis pela política de preservação, a valorização das referências culturais relacionadas à identidade negra, em contraposição àquelas apresentadas como fundadoras de um ideal unificado de nação.

Acontecimentos como esse reforçam ainda mais a importância de transformar a área que circunda a Cruz do Patrão em um espaço sócio cultural. Além da necessidade da requalificação e preservação do monumento considerado sagrado para a comunidade

negra, a cidade sofre com a falta de espaços voltados para as práticas de eventos e celebrações de natureza afro-religiosa.

Esses acontecimentos permitem refletir sobre o modo como as reivindicações identitárias trazidas à cena pelos movimentos sociais negros e a ampliação no conceito de patrimônio conjugaram-se para situar as religiões afrodescendentes no centro de um debate político.

Estamos diante de um processo de reconversão das religiões afro-brasileiras que está imbricado nas (re)construções identitárias do *povo negro*, suas buscas por afirmação, valorização de sua cultura e religiosidade.

Aqui é importante também utilizarmos o termo hibridação de Nestor García Canclini uma vez que envolve um universo cultural mais amplo incluindo o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (CANCLINI, 1998). Para Sergio Ferretti: “Embora não se restrinja ao campo da religião, abrangendo também toda a cultura, tem sido mais debatido no âmbito da religião.” (FERRETTI, 2007, p. 1).

Canclini (1996) admite que o termo hibridação não tem sentido por si só, e sim juntamente com uma constelação de conceitos como modernidade, modernização, modernismo, diferença, desigualdade, heterogeneidade multitemporal, reconversão, entre outros. A hibridação acontece de forma não planejada, ou é o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de trocas econômicas ou comunicacionais. Com frequência surge na intenção de reconverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. O termo reconversão (tomado de empréstimo da economia) permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares.

Rodrigues (2010), ao analisar o conceito de reconversão utilizado por Canclini, deixa-o mais claro para meu propósito aqui nesta análise quando esclarece que reconversão cultural é uma sistematização de hibridização. A estruturação da reconversão cultural é ratificada pela reconversão cultural como resultado de encontros múltiplos,

A partir dos contextos relacionados, as reconversões culturais são fenômenos intrínsecos no processo dos ambientes pós-modernos, ou seja, para o acesso ao consumo globalizante, os indivíduos, os grupos, as sociedades necessitam de contatos, de parcerias, de estarem interconectados para sobreviverem. (RODRIGUES, 2010, p. 39).

Assim, encontramos na Cruz do Patrão toda uma construção Híbrida de reconversão cultural do povo negro em Pernambuco.

Conclusão

Como foi visto, a Cruz do Patrão é um monumento de origem ainda desconhecida, provavelmente erguida no século XIX as margens do Rio Beberibe, embora se desconhe de que originalmente tenha sido construída em outro lugar e depois removida, contudo, não há registros. Cercado de mistérios e histórias fantasmagóricas, o monumento seguiu resistindo ao tempo e às investidas das águas do Beberibe, sendo distanciado da memória da população do Recife através dos anos.

Apesar desse distanciamento, provavelmente gerado, além de outras coisas, por questões de preconceito étnico-racial e religioso devido aos acontecimentos citados ao longo do texto, a comunidade afro-recifense e de Terreiros luta para mostrar a importância da Cruz do Patrão no contexto sócio político cultural do Recife, bem como a urgência de uma requalificação do monumento e do espaço que o circunda.

Infelizmente, o governo, a prefeitura e o Porto do Recife não demonstram real interesse em dedicar-se a tal tarefa, apesar de entre 2008 e 2009 ter surgido um projeto objetivando tal requalificação, tendo o mesmo sido vetado, segundo o BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento) , por não ser um projeto auto sustentável turisticamente.

Acredito que, diante da importância histórica do monumento, e também diante da necessidade que a cidade do Recife revela em ter um espaço dedicado aos eventos sócio político culturais voltados à cultura e religiões de matrizes africanas, a falta de auto sustentabilidade não seria um problema.

Diante dos fatos, consideramos de grande relevância a retomada do projeto de requalificação do monumento Cruz do Patrão, senão por uma questão histórica, por uma questão de política de enfrentamento ao preconceito étnico-racial, “Ao buscarmos extinguir os resquícios de preconceito racial proveniente do período da escravidão, a valorização da Cruz do Patrão se torna parte preponderante de qualquer política de combate ao racismo em Recife (...) (DINIZ , 2011)”.

REFERÊNCIAS

- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP. 1998.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales*. Seminário Fronteiras Culturales; Identidade y Comunicación em America Latina. Universidad de Stirling, outubro de 1996.
- DINIZ, Marcelo. *Cruz do Patrão, patrimônio do povo recifense* Disponível em: <http://boteco-socialista.blogspot.com.br/2011/12/o-porto-de-recife-esta-planejando.html>. 23 dez, 2011.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e religião na Festa do Divino. *Anthropológicas*, ano 11, v. 18 (2). 2007. Disponível em < <http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/ultimo-volume.php> > .Acesso em 13 dez. 2009.
- FREYRE, Gilberto. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*. Recife: Ed. Global, 2007
- MAUÉS, Maria Angélica Motta. “Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial” In *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21. pag. 119-130, dezembro 1991.
- NETO, Duarte. *Boletim da Cidade e do Porto do Recife*. Recife: Diretoria de Documentação e Cultura da Prefeitura Municipal do Recife, 1945.
- PEREIRA DA COSTA, F.A. *Anais Pernambucanos*. Recife: Secretaria do Interior e Justiça, Arquivo Público Estadual, 1958.
- RABELLO, Evandro. *Religião e Folclore no Brasil* Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. *Ser (tão) negro! Reconversão cultural e desenvolvimento local na comunidade negra rural quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE*. 2010. 185f. (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife-PE, 2010.
- JC Online. *Terreiros do Estado recebem certificado de locais sagrados do saber popular* Disponível em: <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2011/08/31/terreiros-do-estado-recebem-certificado-de-locais-sagrados-do-saber-popular-14659.php>. 31 ago, 2011.

ITAN ÀSÉ: O CULTO AOS ORIXÁS EM BELÉM DO PARÁ

Wanderlan Gonçalves do Amaral*

Resumo

Este trabalho pretende discutir o Candomblé keto praticado em Belém do Pará. Não é de hoje que os estudiosos das religiões afro-brasileiras têm se preocupado em compreender as formas de ritual existentes na capital paraense, procurando mapear a pluralidade litúrgica e definir a tradição local (FIGUEIREDO, 1968, LEACKOCS, 1972, VERGOLINO, 1976, LUCA, 2010), no entanto, esses estudos enfocaram principalmente a Pajelança e o Tambor de Mina. O Candomblé chega a Belém na década de 1950 com Pai Astianax, que foi à Salvador para ser “feito no santo”, mas é durante os anos de 1970 que o Culto aos Orixás começa a estruturar-se em Belém. Por ser a mais recente das matrizes de culto estabelecida nesta cidade, o candomblé ainda é um campo de pesquisa pouco explorado (CAMPELO, 2001; PERDIGÃO, 2011). Desafiado por essa lacuna vou a campo, com o objetivo de discutir as práticas litúrgicas do candomblé *Ilê Ìyá Omi Axé Ofá Karê*. Pretendo também estabelecer uma comparação entre este terreiro e a *casa mater* baiana a qual o mesmo está ligado por linha de ancestralidade: o Terreiro do *Gantóis*.

Palavras-chave: Àsé, Gantóis, Candomblé, Ketu, Transformações.



1

Introdução

O *Ilê Ìyá Omi Axé Ofá Karé*² (Casa da Mãe das Águas e da Força das Armas de *Òsòðsìe Òsun*) foi fundado no dia 17 de Julho de 1985. Sua descendência está na árvore genealógica da comunidade de terreiro do *Gantóis*, dirigida durante 64 anos por Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Mãe Menininha). O *Ilê Ìyá Omi Axé Iyámase*, terreiro do *Gantóis*, foi fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré em 1849, dissidente do

* Graduando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, bolsista do PIBIC/CNPQ e-mail: vocwando.bsb@ig.com.br

¹Mosaico em pedra com os símbolos do terreiro *Ilê Ìyá Omi Axé Ofá Karé*, site: <http://www.afaia.org.br/Afaia.htm>

²Todas as palavras nativas serão grafadas em Iorubá, por causa da tradição da casa pesquisada.

candomblé do Engenho Velho (Casa Branca). *Gantóis* era o nome do primeiro proprietário (um francês) das terras onde o terreiro foi construído.

É com Nina Rodrigues que este *terreiro* ganha visibilidade, pois foi nele que este pesquisador concentrou boa parte de suas observações e reflexões a cerca do que ele se proponha a estudar “o problema do negro”. Apesar do etnocentrismo dos trabalhos deste pesquisador, suas obras não deixam de ser literatura obrigatória para quem estuda a religiosidade afro-brasileira, primeiro porque seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional, mais puramente africano de sua época, o candomblé do *Gantóis*³. Nas gerações de pesquisadores que o precederam, o referido terreiro junto com a *Casa Branca* e o *Ilé Àsé Opô Afonjá* tornaram-se pontos de convergência nos estudos africanistas no Brasil, reconhecendo nestes candomblés a continuidade da África do outro lado do Atlântico.

Outra figura muito importante que definitivamente marcou a história desta casa de culto aos *òrìsàs* foi sua quarta sacerdotisa suprema Mãe Menininha, que liderou o *Gantóis* durante 64 anos. Sua sucessora hoje é Mãe Carmem de Oxalá, sua filha caçula, pois neste candomblé a tradição sucessória é matrilinear. O antropólogo Júlio Braga acentua que “historicamente, o *Gantóis* é um candomblé familiar de tradição hereditária cosanguínea, em que os regentes são sempre do sexo feminino”. As características da organização deste terreiro são de quilombos em áreas urbanas, que para o doutor em história Ubiratan Castro caracteriza-se como;

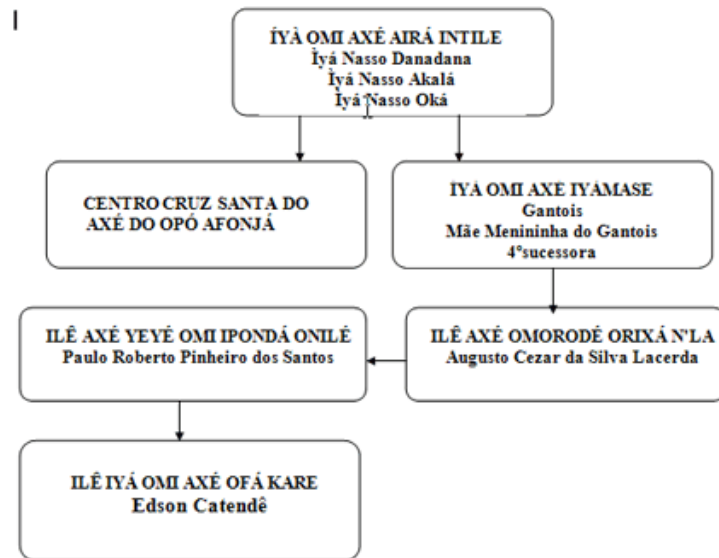
O Entendimento sobre quilombos urbanos ou rurais esta vinculado as áreas que tem características próprias de reagrupamento, mas que mantém sua identidade negra do ponto de vista cultural⁴.

Na extensa área que compõe o território da casa de candomblé, filhos e filhas no santo dividem o espaço com o sagrado fixando ali suas moradias, constituindo ao redor do terreiro uma comunidade, uma pequena “aldeia”, podendo ser observado nisso o que discutiremos mais adiante, quando trabalharmos a “reconstrução” da África no Brasil. Seguindo esta característica, a casa pesquisada neste trabalho entrelaça-se no tecido social belenense, interagindo com as tradições afro-religiosas locais, e adequando o Culto aos Orixás trazido da Bahia as realidades da região, tanto no uso da flora, como também na organização religiosa, política e cultural do *terreiro*.

³Bastidi, 2001, p.22

⁴Castro 2001.

1 Genealogia da casa estudada



- **1º. Quadro:** Casa Branca do Engenho velho, primeiro *terreiro* da nação *ketu* fundado no Brasil por três africanas em Salvador no século XIX.
- **2º. Quadro a direita:** primeira dissidência da Casa Branca, o *Ilê Ìyá Omi Àsé Ìyámasé* foi fundado em 1848 por Maria Júlia da Conceição Nazaré.
- **3º. Quadro a esquerda:** segunda dissidência da Casa Branca, o *Ilê Àsé Opô Afonjá* foi fundado em 1911 por Mãe Aninha de Sàngó⁵ em São Gonçalo do Retiro na cidade de Salvador.
- **4º. Quadro a direita:** *Terreiro* fundado pelo *Babalorixá*⁶ Augusto Cesar Lacerda, filho no santo de Mãe Menininha do *Gantóis*.
- **5º. Quadro:** *Terreiro* fundado pelo *Babalorixá* Paulinho de *Òsòdì*⁷ *rombono*⁸ da casa do *Babalorixá* Augusto Cesar Lacerda.
- **6º. Quadro:** *Terreiro* pesquisado, fundado pelo *Babalorixá* Edson da Silva Barbosa, *rombono* da casa do *Bàbálorixá* Paulinho de *Òsòdì*.

⁵ Òrísá da Justiça.

⁶ Sacerdote supremo de um terreiro.

⁷ Òrísá da caça e da fartura, vive nas matas.

⁸ Primeiro filho de santo a ser iniciado por um sacerdote ou sacerdotisa do candomblé.

Toda casa de candomblé estrutura-se a partir de dois eixos principais, o primeiro é o *àsé*⁹, quer dizer a crença nas energias que emanam das divindades e que integradas mantêm o equilíbrio de tudo, e na segunda temos a hierarquia, que tem como função manter sempre dinâmico e ativo esse *àsé* sendo a guardiã das tradições e a dispensadora dessa energia através dos ritos iniciáticos. Partindo desses pontos começa-se a pensar a estrutura física e arquitetônica das casas de culto que seguem normas fixas indispensáveis para a harmonia entre os espaços sagrados dos *terreiros*. A adaptação às novidades ocidentais, ao tipo de construção (...) não impedem o respeito pelas normas míticas que asseguram o valor religioso dos objetos utilizados¹⁰. Apresento agora um breve resumo sobre a estruturação do *terreiro* estudado e dos rituais que lhe transmitiram o *àsé*.

2 Fundação.

Pai Paulinho de *Òsòdòsì*, juntamente com o Pai Sergio de *Ògún* e o *Axogum*¹¹ Adalto de *Sàngó* plantaram os primeiros *fundamentos*¹² deste *Ilé*¹³, entre maio, junho e julho de 1985. O *àsé* da casa regido por *Òsun Karé*¹⁴, e a *Colmeira*¹⁵ regida por *Òsòdòsì* foram consagradas em 17 de Julho de 1985. Para que um *terreiro* possa exercer suas funções, deve receber *àsé*. O *àsé* é “plantado” e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o *terreiro*¹⁶. Os sacerdotes que oficializaram estas cerimônias eram todos baianos vindos de Salvador especificamente para isso.

A construção do Templo que começou em março de 1985 foi concluída em 17 de julho de 1987, com a confirmação por *Òsòdòsì*, do primeiro *Ogã*¹⁷ da Casa, Manoel Silvestre, com o cargo de *Axogun*. Entre março de 1988 e 1989 são confirmados outros sacerdotes para ocuparem os cargos dentro da nova hierarquia que estava a se forjando, e em maio 1994 são iniciados os primeiros filhos de santo da casa.

⁹ Força vital, uma espécie de *mana*.

¹⁰ Bastide. 2001, p.86

¹¹ Auxiliar de grande categoria, cuja função é sacrificar, dentro de determinadas regras, os animais que serão oferecidos aos Orixás.

¹² “Assentamentos” objetos que contêm *àsé* das divindades e ficam enterrados sob o centro ou outro local especial do *terreiro*, constituindo a base mística do mesmo.

¹³ Casa.

¹⁴ Uma das qualidades do *òrísá* *Òsun*.

¹⁵ Assentamento elevado, fixado sobre as vigas que sustentam o telhado do barracão.

¹⁶ Juana Elbein. 1986, p.39.

¹⁷ Título honorífico, dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político, capazes de ajudar e proteger o *Terreiro*, bem como a outros.

Todo esse processo foi conduzido por sacerdotes vindos de Salvador, pois seria a primeira iniciação feita na casa, e a tradição manda que o primeiro filho (a) de santo a ser iniciado em uma casa de candomblé seja “feito” por seu avô ou avó de santo, pois é durante esse momento que o pai ou a mãe de santo recebera de seu iniciador os ensinamentos necessários para se realizar o referido ritual. Por isso, pai Paulinho juntamente com outros sacerdotes auxiliares como a *Iyabasse*¹⁸, a *Ajibonã*¹⁹ e a costureira de seu *terreiro*, acompanhados do *Babalorixá* da casa comandaram todos os ritos desta primeira *feitura*²⁰.

Os membros deste candomblé constituíram-se formando uma grande comunidade que transita pelas várias camadas da sociedade paraense. De bacharéis em direito a pessoas que trabalham como diaristas. São professores (as) universitários, funcionários públicos, militares, artistas locais, trabalhadores assalariados e autônomos. Artistas plásticos com cargos no governo, professores (as) da Universidade Federal e Estadual do Pará, advogados que estão nas secretarias municipais de administração, cantores locais, doutores e doutoras na área das ciências humanas e exatas, militantes do movimento negro, educadores e educadoras que coordenam e trabalham em coordenadorias da Secretaria de Estado de Educação do Pará. Pessoas politizadas que militam nos movimentos sociais da cidade e do estado.

É interessante frisar diante desse quadro socioeconômico, que estas categorias sociais transitam efetivamente pela hierarquia da casa. Pois, como sabemos, na hierarquia do candomblé prevalece a tradição da precedência, ou seja, é o tempo de “*feitura no santo*”²¹ que pesa mais do que classe ou posição social, e essa tradição é seguida na casa estudada. Observamos também que os principais cargos hierárquicos estão dispostos entre os baianos fundadores, ou não, da casa, são eles o *Babalorixá*²², o *Bàbá e Ìyá Kekerê*²³ e o *Bàbá Egbé*²⁴, estes gozam de maior *status* e consecutivamente respeito entre a comunidade. Os demais cargos auxiliares estão divididos na sua maioria entre paraenses, e baianos obedecendo a tradição da precedência e a vontade dos *òrìsás*.

¹⁸ Chefe da cozinha ritual do terreiro.

¹⁹ Sacerdotisa que cuida dos noviços durante sua “feitura”.

²⁰ Todas as informações deste parágrafo foram retiradas do site: <http://www.afaia.org.br/Afaia.htm>

²¹ Iniciação. Preparação ritual para servir de suporte ao Orixá, para o ser sacerdote ou sacerdotisa da divindade.

²² Chefe masculino de um terreiro, sacerdote que dirige um candomblé. Denominado popularmente, Pai de Santo.

²³ Pai e Mãe pequenos da casa, são a segunda pessoa na hierarquia.

²⁴ Uma espécie de pai social da casa.

Durante o processo de iniciação do segundo *barco de yaôs*²⁵, o sacerdote da casa informou que ele já pode contar os seus próprios *egbomes*²⁶, já não foi mais preciso trazer de Salvador, embora os oficiantes principais fossem baianos, no caso o *Babalorixá* e o *Bàbá Kekerê*. De uma certa forma, é sempre pelas mãos dos baianos que se fundamentam as principais liturgias, ficando bastante intrínseca a importância que a Bahia tem quanto a legitimidade da religião dos *òrìsás*. É o que Bastide identifica nos *candomblés* baianos, passando a classificar tal fenômeno como a “pureza africana”²⁷.

A atividade ritual engendra uma série de outras atividades: música, dança, canto e recitação, arte e artesanato, cozinha etc., que integram o sistema de valores, a *gestalt* e a cosmovisão africana do terreiro²⁸.

É a memória reconstruindo a história do início, através da qual as pessoas construíram uma identidade mítica que legitima sua crença e pertença a comunidade religiosa de um *terreiro*. Portanto, ser baiano neste contexto é ser o detentor da mais antiga tradição herdada dos mais velhos, guardiões da memória coletiva africana²⁹.

É resgatar através da memória coletiva dos *candomblés* baianos uma identidade negra que os legitima como descendentes de um povo régio trazido como escravo para o Brasil. E a isso nos chama a atenção Michael Pollak;

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade³⁰.

Portanto, sendo o *Ilé Ìyá Omi Àsé Ofá Karé* herdeiro do *àsé* da quinta geração de *babalorixás* iniciados por Mãe Menininha e seus filhos de santo, nos chama a atenção o fato de não existir em Belém outra casa da nação Ketu com origens no referido *terreiro*, e comandada por uma hierarquia composta em grande parte por negros baianos. Nas demais casas a iniciação de seus sacerdotes ou foi em Salvador, ou vieram de Salvador sacerdotes para realizar o ritual, não existindo em Belém outra casa que tenha as características fundacionais e estruturantes do referido *terreiro*.

²⁵ Grupo de filhos (as) de santo que se prepara para a iniciação.

²⁶ Iniciados com sete ou mais anos de “feitura”.

²⁷ Bastide. 2001, p. 29.

²⁸ Juana Elbein. 1986, p.38.

²⁹ Carvalho, 1987.

³⁰ Pollak, 1992.

3 Religiosidade negra

Torna-se importante discutir a partir daqui a questão da negritude das lideranças do *terreiro* estudado, pois olhar para Salvador é também reconhecer o candomblé como uma religiosidade negra, lembrando que lá estão as três casas mais tradicionais do candomblé *keto* no Brasil.

Esses terreiros são bem conhecidos na cidade de Salvador – Bahia centro da religião tradicional negro-africana no Brasil, cidade que mereceu a alcunha de Roma Negra... Do terreiro mais antigo que se conhece – onde se instalou o primeiro culto público de *Sangó* – situado na Barroquinha e, depois, transferido para o Engenho Velho onde existe até hoje, o *Ilé Iyá-Nássó*, derivaram o *Ilé Osòsì* nas terras conhecidas com o nome de *Gantóis* e enfim o *Àsé Òpó Àfònjá*, em São Gonçalo do Retiro³¹.

Podemos também refletir sobre este assunto compreendendo que Salvador remete para os candomblecistas suas origens, seu passado e sua identidade e sobre isso nos fala Michael Pollak;

A referência ao passado serve para manter coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irredutíveis³².

As lideranças do *Ofá Karé* exercem socialmente um papel preponderante dentro do movimento negro local e nacional, tendo na religião o principal referencial para as atividades desenvolvidas e as mudanças buscadas quanto ao respeito e a cidadania do povo negro e sua cultura. Este candomblé tem se destacado no âmbito social paraense e a nível de Brasil, principalmente por sua militância nos movimentos sociais, e neste caso é interessante frisar o que o *Babalorixá Edson Catendê*³³ nos informou sobre sua participação no movimento negro. Ele nos relatou que quando ele começou sua militância dentro do movimento negro no estado através do CEDEMPA (Centro de Defesa do Negro no Pará) eles viam com reservas as religiões de matriz africana, afirmando que o negro poderia estar em qualquer religião sem necessariamente identificar apenas uma como referencial.

³¹ Juana Elbein. 1986, p.14.

³² Pollak, 1992.

³³ Divindade angolana que representa o clima em geral, o ciclo das estações e as mudanças de tempo.

Ele nos disse que, gradativamente através de espetáculos teatrais que falavam da realidade afro-brasileira, e de oficinas de percussão afro, conseguiu mostrar mais claramente, ou melhor abrir mais os horizontes do movimento negro local para o candomblé, e conseqüentemente para as outras modalidades das religiões de matriz africana. Juntamente com líderes do Cedenpa ele criou o *Afoxé Axé Dudu*³⁴, e por conta dessa iniciativa teve que “assentar” *Sàngó* na sede da instituição como patrono do movimento no estado e do referido *afoxé*. Cabendo todos os anos realizar os rituais necessários sobre o assentamento do *òrisá* renovando assim o *àsé* do Cedempa e do *Afoxé*.

O *Bàbá Egbé*³⁵ do *Òfá Karé*, Prof. Hamilton Sá Barreto coordena na Secretária de Educação do Estado do Pará, a Coordenadoria de Educação para a Promoção e Igualdade Racial – COPPIR. Desenvolvendo importante trabalho político e social na promoção dos direitos humanos. Junto com ele outros filhos da casa articulam na referida coordenadoria, ações que regulam e garantem a aplicação da lei 10.639/2003 nas escolas da rede estadual de ensino, promovendo mesas redondas, seminários, simpósios etc., e³⁶ em âmbito municipal e estadual com alunos e professores, além de movimentos sociais. O *Afoxé Ita Lemi Sinavuru*, e o grupo *Bambarê*, grupos musical e cênico que pertencem ao *terreiro* estudado, colaboram com as ações da COPPIR no sentido de divulgar e refletir sobre as propostas do ensino da cultura afro-brasileira nas escolas.

Outro instrumento de participação social deste *terreiro* é a AFAIA – Associação dos Filhos e Amigos do *Ilé Ìyá Omi Àsé Òfá Karé* –. Fundada em 17 de julho de 1987, surge junto com o referido candomblé com o objetivo de fortificar a resistência afro-religiosa e lutar contra todas as formas de preconceito e discriminação. Desenvolve ações como projetos, oficinas de dança, música e teatro, voltadas para a arte, cultura e cidadania, mobilizando a comunidade para busca da cidadania plena. Esta ligada ao movimento negro em Belém mantendo parcerias com o CEDENPA, e na esfera nacional com a Fundação Palmares através de parcerias em projetos que visam a cidadania e a independência de pessoas desassistidas pelo poder público, especialmente a população negra e afro-religiosa.

³⁴ Bloco afro-religioso.

³⁵ Uma espécie de pai social da comunidade.

ASSOCIAÇÃO DOS FILHOS E AMIGOS DO ILÉ ÌYÁ OMI ÀSÉ ÒFÁ KARÉ- AFAIA é uma entidade sem fins econômicos que surgiu pela necessidade de tratar dos assuntos que envolvam a população negra nos seus aspectos sócios, político e culturais, com ênfase na afro-religiosidade, desenvolve estudos sobre as raízes históricas da comunidade afro brasileira, denuncia todas as formas de preconceito vivida pela população afro, proporcionando conhecimento do processo de marginalização da comunidade afro-religiosa e estimula a participação em organização de caráter profissional, cultural e esportivo, buscando um tratamento igualitário para que a população negra e principalmente afro- religiosa na descoberta de seu enorme valor na sociedade como parte do povo que contribui na construção da identidade brasileira.
<http://www.afaia.org.br/Afaia.htm>

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAMPELO, Marilu M. Relatório de Pesquisa II: *Candomblés de Belém – O povo-de-santo reconta a sua história*. 2001. Belém, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia Científica*. 2 ed. São Paulo: Atlas S.A, 1991.
- LEACOCK, S. & LEACOCK, R. *Spitiits of deep*. A study of an afro-brasilian cult. 1972. New York, The American Museum of Natural History. Doubleday Natural History Press.
- LUCA, T.T. 1999. *Devaneios da memória*. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo. Monografia de Conclusão do Curso de História. Belém, UFPA.
- LUCA, T.T. *Revisitando o tambor das flores*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PPGA, Recife, 2003.
- MICHAEL Pollak. *Memória, Esquecimento, Silêncio*; Estudos Históricos - 1989/3
- MICHAEL Pollak. *Memoria e Identidade Social*; Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- PERDIGÃO, Patrícia Moreira. *O candomblé em cima do muro: reafricanização ou ressignificação?* / Patrícia Moreira Perdigão. Belém, 2011.

SANTOS, Joana E. *Os Nâgó e a Morte*. 7. ed. Petópolis: Vozes, 1986.

VERGOLINO e Silva, A. O tambor das flores. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS, Campinas, 1976.

A JUREMA MANDA! A JUREMA SAGRADA E SUA DECISIVA REPRESENTATIVIDADE TERRITORIAL EM RECIFE E REGIÃO METROPOLITANA

*Alexandre Alberto Santos de Oliveira (L'Omi L'Odò)**

Resumo

Neste artigo, proponho uma reflexão sobre a importância religiosa e a condição de invisibilidade do culto à Jurema Sagrada, e sua representatividade e protagonismo territorial e indígena-afro-teológica em Recife e Região Metropolitana. Segundo dados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros do MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome e UNESCO, publicados em 2010-, os terreiros de Jurema compõem mais de 70% das casas pesquisadas. Este dado inédito e importante nos ajudará a repensar o lugar de Pernambuco ou Recife como “terra do Xangô”, ou local onde há predominância do culto nagô, unicamente - ideia esta, intensamente publicada em diversas bibliografias históricas sobre o tema. Também, com este texto, pretendo avaliar, historicamente, o porquê da religiosidade da Jurema ser recalcada por parte do povo de terreiro, mesmo “mandando”, estatisticamente, em quantidades de casas e na prática litúrgica, no campo pesquisado.

Palavras-Chave: Catimbó, Protagonismo da Jurema, Intolerância Inter-Religiosa, mapeamento dos Terreiros de Recife e RM, Nagô/Xangô.

Abstract

In this article I propose a reflection on the religious importance and condition of invisibility of the cult of the Sacred Jurema, and their representation and territorial role and indigenous-african-theological in Recife and the metropolitan area. According to data from the Socioeconomic and Cultural Communities and Traditional Peoples Terreiros MDS - Ministry of Social Development and Fight Against Hunger and UNESCO, published in 2010, the yards of Jurema make up over 70% of households surveyed. This new and important data help us rethink the place of Pernambuco, Recife, or as "land of Shango," or where there is a predominance of worship only Nago, this idea, published extensively in various historical bibliographies on the subject. Also, with this text, I intend to evaluate historically why the religiosity of Jurema be repressed by the people of this community, even though she "sending" statistically in quantities of houses and liturgical practice in the field of research.

Key Words: Catimbó, prominence of Jurema, Inter-Religious Intolerance, Terreiros Reef Mapping and MRI, Nago / Shango.

* Graduando em Licenciatura Plena em História pela UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco. Email: alexandreloimilodo@gmail.com / Site: www.alexandreloimilodo.blogspot.com

Introdução

Como objetivo principal, este artigo pretende trabalhar os dados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Recife e Região Metropolitana, dados publicados pelo MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome em 2011, com foco na Jurema Sagrada, religião que se sobressaiu como a mais presente nesta nos locais pesquisados. Também tratarei da Jurema e seus contextos teológicos e históricos.

1 A Jurema Sagrada, história e teologia.

Existe vigente no Culto da Jurema Sagrada de Pernambuco uma toada¹ vastamente conhecida e fundamental nos rituais de matrizes indígenas e africanas, umbandizados ou não, da divindade Malunguinho, o “Reis da Jurema” que repetitivamente afirma que a “Jurema manda”. Esta toada é cantada todas as vezes que os pedidos a este guardião são feitos a título de urgência, ou para louvá-lo em festas públicas. Segue o cântico na íntegra:

“Malunguinho tá de ronda
 Quem mandou foi Jucá
 Malunguinho tá de ronda
 Que a Jurema manda
 Oh que a Jurema Manda
 Oh que a Jurema manda”... (bis incontáveis vezes)

Malunguinho é uma divindade/entidade do culto da Jurema, de grande importância para os rituais. Também tem comprovação de sua existência histórica em vasta documentação oficial presente no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE-PE como líder quilombola, ou líderes quilombolas (já que foram vários os Malunguinhos), sendo ele personagem marcante e crucial hoje na Jurema, pois é ele o guardião e responsável pela abertura dos portais das Cidades² sagradas.

¹ Nome como são conhecidos os cânticos litúrgicos na Jurema Sagrada em Pernambuco. Também chamados de pontos, segmentos e “trava-batalha”.

² Local mítico e sagrado onde moram os caboclos, mestres e mestras na Jurema Sagrada. Seriam sete as Cidades da Jurema (trataremos deste assunto mais adiante).

Sempre quando se inicia um ritual de Jurema, canta-se para Malunguinho, que também é mestre, caboclo e trunqueiro/Exú de Jurema. É na região da Mata Norte de Pernambuco onde seu culto é mais forte, exatamente na parte geográfica onde atuou como líder do Quilombo do Catucá, que fora uma extensão de terra que se iniciava nas margens do Rio Beberibe entre Recife e Olinda e terminava no hoje município de Goiana. Existem dados que coprovam que o Quilombo ia além, até a cidade de Alhandra³ na Paraíba. Malunguinho é uma divindade/entidade de características pernambucanas muito marcantes historicamente e liturgicamente. E a parte da toada que dá título a este artigo só reafirmo os traços que fortalecem a força da Jurema praticada no *paranimabuca*⁴, tendo em vista os traços bravios de afirmação que os Malunguinhos tiveram na segunda metade do século XIX em manterem-se ativos nos rituais e na luta pelas terras que já dominavam.

Foi esta toada e toda a energia que a envolve que ao ouvi-la e registrá-la em pesquisa me inspirou a escrever este artigo com o intuito objetivo de tentar dar maior visibilidade e discutir os dados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro de Recife e Região Metropolitana, pesquisa realizada em 2010 com dados publicados em 2011 pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome – MDS. Portanto, “A Jurema manda” na perspectiva de que foi esta religião a mais expressiva em números de casas que se afirmaram como terreiros de Jurema em Recife e Região Metropolitana.

A Jurema ainda é uma religião pouco estudada pela academia, merecendo maior visibilidade nos dias atuais por sua expressão social no Nordeste brasileiro. Uma história da Jurema está por ser construída de forma mais ampla, porém, disponho aqui parte da pesquisa que realizei em 2011 revelando alguns dados históricos sobre a religião:

- 1 A Jurema Sagrada é considerada pelos juremeiros e juremeiras como a “religião primaz do Brasil”. Isso se justifica pela presença dos índios e suas práticas religiosas e culturais, antes da chegada dos colonizadores em terras do que hoje chamamos de Brasil. Essa prática foi uma das mais perseguidas entre as religiões tradicionais de terreiro, pois, já no século XVIII, foi registrado no Processo 4884 – 1741, julho, 1, Recife, (36 documentos) do Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino, a perseguição ao uso da Jurema pelos índios:
- 2 Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao Rei [D. João V], sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada Jurema, informando a prisão de índios feiticeiros em nome do Santo Ofício, e a conveniência de se criar uma Junta das Missões da Paraíba. (Arquivo Ultramarino)⁵.

³ Município pertencente ao Estado da Paraíba, integrado a Região Metropolitana de João Pessoa. Local histórico tido como mítico sagrado para o Povo da Jurema. Nesta localidade, funcionou no século XX o Sítio do Acaes, onde o culto à Jurema Sagrada foi vastamente propagado pela figura lendária de Maria do Acaes, hoje mestra/entidade na Jurema.

⁴ “Mar furado”, tradução da palavra - Pernambuco em tupi.

⁵ Esse é o primeiro registro da perseguição à Jurema identificado no APEJE- Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

- 3 Após realizar a transcrição paleográfica de parte legível desse processo, podemos destacar esse trecho que trata da forma agressiva aos quais os índios e a Jurema foram submetidos nesse período histórico:
- 4 [...] ditos no dia 14 de novembro de 1739 aos índios da aldeia, no destrito das Bananeiras, de que o dt. Capitão mor remeter um treslado, se nem os nomes dos mortos e feridos se declaravam no autos que se fizerão nella nem se pronunciou mais que um reo havendo testemunhas que depoem contra outras mais [...] índios entre aquelas gentes, que parece nenhum escrúpulo [...]. (Arquivo Ultramarino).⁶
- 5 Com as informações do processo do Conselho Ultramarino, podemos analisar com maior profundidade a realidade da perseguição à Jurema, no período entre 1739 e 21 de fevereiro de 1744 – cerca de seis anos –, que durou todo este trâmite jurídico envolvendo o Santo Ofício e os índios de Pernambuco e Paraíba.
- 6 Desde do final da década de 1920, já havia controle sobre as religiões de terreiro no Brasil. Portanto, identifica-se que entre 1928 e 1934, muitas solicitações de Licença para funcionamento de terreiros ou “Centros Espíritas” foram expedidas. Em 1930, com a Revolução, foi acirrado o controle sobre os terreiros e, em 1937 e 1938, a ditadura impediu o funcionamento das casas. Em todo esse período, foram os juremeiros e juremeiras e pajés, identificados na época como catimbozeiros os mais perseguidos entre as religiões de terreiro de Pernambuco, como afirma o historiador e curador da exposição *Àijánà*, João Monteiro:
- 7 Ao realizar pesquisa no vasto acervo de jornais e periódicos da hemeroteca do APEJE, pude identificar que os mais perseguidos no período da repressão foram sim o povo da Jurema, os catimbozeiros que eram confundidos com os “xangozeiros”, ficando estes relegados a serem identificados apenas como praticantes de religiões de matrizes africanas. Mas também, há de se salientar que o termo Xangô, ou Xangôs, colocavam todas as religiões de terreiro dentro de um único patamar de identificação. Até os maracatus eram chamados de Xangô. Por último, já nas décadas de 1970 a 1980 o termo catimbozeiro ou xangozeiro passou a ser substituído por “macumbeiros”.
- 8 Após estudar parte do registro e relato dos jornais, entre as décadas de 1930 a 1990, pertencentes à hemeroteca do APEJE (Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano), e que foram sistematizados na exposição “*Àijánà – Intolerância às religiões afro-descendentes em Pernambuco*”, inaugurada em 16 de novembro de 2004, realizada nas dependências do APEJE, pude estudar e catalogar diversas matérias que comprovam essa perseguição ao catimbó, como no jornal *Diário da Manhã*, de uma terça-feira, dia 22 de março de 1938. Manchete: “A POLÍCIA POR DENTRO E POR FO’RA – Foi preso o catimbozeiro Pereira – A polícia está agindo contra os 'macumbeiros’”. Ainda se pode verificar a carga de preconceito do Estado e demonstrar as humilhações sofridas pelos juremeiros nesse trecho da matéria:
- 9 Prosseguindo em suas pesquisas contra os catimbozeiros, a polícia conseguiu, hontem, descobrir a residência de Antônio Pereira da Silva, que se diz “Soldado de Christo” no logar Alto do Paschoal à rua do Meio, 43, em Casa Amarela. (...). Todos tiveram de comparecer à policia, onde ouviram os conselhos do Comissario Alcindo Maranhão, que está agindo de acordo com o seu chefe, o sr. Luiz Marques. O delegado dr. João Roma, ao que parece, após identificar Pereira, mandará pol-o em liberdade. Diversas apreensões de raízes, sementes, etc., encheram parte de uma das dependências da Secção de Investigações e capturas.
- 10 Muito mais há para se pesquisar sobre esse tema. Tendo ainda a lista dos terreiros “tradicionais de Xangô”, que eram “protegidos” pelo Estado, onde entre os 16 citados no livro de Gonçalves Fernandes, “*Xangôs do Nordeste*”, que trata desse tema com maior profundidade, demonstra essa exclusão dos terreiros de catimbó, sendo estes relegados à prisão e à sanção de não legítimos por parte também dos ditos tradicionais terreiros de Xangô, entre eles o Sítio de Pai Adão e o Terreiro Xambá, liderado, na época, por Artur Roseno. Os catimbozeiros chegaram, inclusive, a serem denunciados pelos “xangozeiros” nagô. E assim se disseminou um imaginário de inferioridade das práticas religiosas de matrizes indígenas nordestinas.

⁶ Textos originais transcritos paleograficamente do parecer da Coroa portuguesa para o governador de Pernambuco, bispos e padres dando as diretrizes do que eles devem fazer com os índios que usavam a Jurema e que, portanto, apresentavam problemas espirituais e comportamentais.

- 11 Portanto, podemos perceber que a existência, ainda hoje, do culto à Jurema Sagrada no âmbito religioso no Nordeste é, e nos exprime uma forte resistência e resiliência⁷ ao se tratar da forte perseguição histórica ao povo indígena, e que, posteriormente, o povo negro e mestiço também sofreram. Entender o culto à Jurema Sagrada e o uso da bebida Jurema (ajucá) como sendo elemento de preservação de memória oral, identidade e tradição religiosa, é, portanto, compreender também a Jurema como um patrimônio imaterial do povo Brasileiro, sobretudo dos nordestinos, índios ou não”. (OLIVERA, 2011).

Para melhor compreender o que é a Jurema em sua complexidade de significados e símbolos segue:

A palavra “Jurema” em língua tupi “ju-r-ema” significa, segundo o Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena de Chiaradia, “o espinho suculento” ou ainda “ju-remá – o espinho fétido”. Hoje, o termo “polissêmico” seria a palavra para melhor adjetivar e identificar esse vocábulo. Por que vasto é seu significado, que pode ser uma árvore da família das leguminosas – mimosácea, tendo em localidades diferentes variadas denominações como angico-branco, iurema, juremari, jerema, jeremari, jeroma, jacaré, vinhático-de-espinho, tataré, tatané (Argentina), jerumaré, jerumari, curumaré (*Pitecolobium tortum*), entre outros. Ainda, podemos achar em diversos dicionários como “beberagem enfeitiçada”. A palavra, em São Paulo, tem o contexto de “trabalho, tarefa ou coisa difícil, árdua”, no Estado do Rio de Janeiro é entendida como “juro ou juro”, acréscimo em parte financeira. Em um plano mais pessoal, também pode significar amásia – ou concubina – de ladrão, como foi recentemente veiculado no programa de humor Casseta & Planeta – da Rede Globo –, onde uma figura estereotipada, chamada “Jurema”, era esposa de Osama bin Laden – no caso, foragido no Brasil –, em uma sátira de caráter racista, ao retratar a figura de uma “negona” como a amásia de um terrorista do Oriente Médio. No âmbito da Umbanda, a Jurema se transformou na cabocla Jurema, entidade na linha de Oxossi, dentro desse culto. É festa da colheita da Jurema para o preparo do ajucá⁸. Por fim, Jurema é uma religião muito presente em grande parte do nordeste, que está crescendo e se multiplicando, como veremos mais adiante. (OLIVEIRA, 2011).

A teologia da Jurema pode ser entendida através do seguinte esquema enumerado em ordem de importância:

- 1 A Jurema como espaço mítico sagrado, árvore sagrada e bebida sagrada, como sustentação mística e material teológico principal para dar motivo à existência da religião;
- 2 A ciência da Jurema como elemento chave de ligação fundamental entre o homem/mulher e a teofania e hierofania no cosmo da Jurema. O diálogo do sagrado com o material através das entidades e divindades;
- 3 O juremeiro e a juremeira como veículos de ligação entre o espiritual e o material. Os que fazem a religião existir de fato e os que perpetuam a tradição;

⁷A **resiliência** é um conceito definido como a capacidade de o indivíduo lidar com problemas, superar obstáculos ou resistir à pressão de situações adversas - choque, estresse etc. - sem entrar em surto psicológico. No entanto, também, a resiliência trata de uma tomada de decisão quando alguém se depara com um contexto de tomada de decisão entre a tensão do ambiente e a vontade de vencer. Essas decisões propiciam forças na pessoa para enfrentar a adversidade. Assim entendido, pode-se considerar que a resiliência é uma combinação de fatores que propiciam ao ser humano condições para enfrentar e superar problemas e adversidades. Resiliência é envergar e não quebrar, para a física, como no caso do ferro submetido à forja.

⁸Bebida de efeito transcendental preparada através da diluição da raiz da Jurema Preta, servida nos rituais indígenas mais preservados.

- 4 As ervas e seus poderes místicos de cura holística como matérias do uso litúrgico na Jurema;
- 5 A fumaça dos cachimbos como elemento de comunicação e manipulação da força da ciência da Jurema. A manipulação mágica da realidade;
- 6 A filosofia/cânticos que são a base sagrada da moral, ética e orientação teológica, social e comportamental geral dos juremeiros;
- 7 A comunidade. A aliança entre os terreiros de Jurema, que juntos formam a grande “Cidade⁹” de força e troca de saberes que se retroalimentam umas as outras;
- 8 Corpo do rito: ritmo, dança e cânticos, invocações rezas e orações (tradição oral), que dão dinâmica e sustentação para a prática cultural ao corpo e ao imaginário dos juremeiros;
- 9 A vida como celebração de si e do Universo (o motivo de ser juremeiro ou juremeira). Aqui, temos, talvez, a explicação do porquê de toda a prática teológica da Jurema.
- 10 A cosmovisão religiosa da Jurema centraliza-se no reino (Cidades) da Jurema,
- 11 (...) que, em Alhandra, é também denominado de Encantos. Esse reino, de acordo com os juremeiros da região, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema. Como mencionado acima, Andrade foi o primeiro a relatar a existência de um Reino da Jurema. Este, segundo o autor, se dividiria em outros onze reinos: Juremal, Vajucá, Ondina, Rio Verde, Fundo do Mar, Cova de Salomão, Cidade Santa, Florestas Virgens, Vento, Sol e Urubá. (ANDRADE, 1983). (Salles, 2010; p. 82).
- 12 Cascudo, em *Meleagro*, menciona a existência de um mundo dos “encantados”, que seria dividido, segundo alguns, em sete: Vajucá, Urubá, Juremal, Josafá, Tigre, Canindé e o Fundo do Mar, e cinco, segundo outros, que seriam os quatro primeiros, mais Tanema, ou o Reino de Iracema. Esse “mundo do além”, segundo ele, seria dividido em Reinados ou Reinos, cuja unidade seria a aldeia. Cada aldeia, por sua vez, teria três mestres. Assim, 12 aldeias formariam um reino, composto de 36 mestres. Nesse reino, haveria cidades, serras, florestas e rios. (Cascudo, 1951, *apud* Salles, 2010; p. 82).

Mas esta complexidade pertence a uma forma de pensar o mundo através da experiência própria transcendental da viagem à Jurema, atividade muito comum aos Juremeiros antigos e índios que ao ingerir o vinho sagrado da Jurema Preta, elevavam-se a estes mundos que eram revelados em etapas, e onde se buscava a tão citada ciência da Jurema. Já o ritual, podemos dividir de duas formas: A Jurema indígena, de “caboclo”, praticada aos moldes das tribos, com suas variantes próprias étnicas, e a “Jurema de Mestre”, ou “Jurema de mesa”, que é a Jurema praticada nos terreiros, que embora ambas se cruzem completamente no tocante ao imaginário e concepção cosmológica, têm diferenças na prática ritualística, já que o espaço sagrado da floresta, das matas e caatingas tem de ser recriado e substituído, na maioria das vezes, dentro do escasso espaço predial das construções dos terreiros.

⁹ Para os juremeiros e juremeiras a palavra Cidade tem diversos significados, entre eles o local/espaço mítico místico e sagrado que moram as entidades e divindades. Também é o centro de força espiritual que rege e influencia o mundo material.

2 A Jurema Sagrada e sua negação de identidade no Recife e na Região Metropolitana

A religião da Jurema, ao que se pode constatar sempre sofreu preconceito aberto historicamente por parte dos pesquisadores e da academia. Tida como religião secundária e inferior aos cultos de origem africana sempre foi relegada a “seita impura”.

Vários desses pais jamais sofreram o processo de feitura do santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana – os clandestinos do desprezo nagô [...] São esses pais que mais têm contribuído para a desmoralização dos candoblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro. (CARNEIRO, 1967, p. 130).

Uma das características do juremeiro e da juremeira é a ciência inata. Ou seja, o “juremeiro e a juremeira já nascem com o poder de cura, com a ciência, que é a sabedoria necessária para professar o culto à Jurema, tendo em vista que os grandes professores da Jurema são os caboclos e os mestres, que das Cidades da Jurema ensinam seus discípulos” [...] Como afirma a juremeira Doralice, ou Dona Dora, que tem mais de 50 anos dedicados a esta tradição religiosa no Recife. Os processos de iniciação que posteriormente estes venham a se submeter sob a tutela de outro juremeiro - pois também existem rituais de iniciação na Jurema, claro -, diferenciam-se completamente dos de matrizes africanas, tendo liturgias e procedimentos teologicamente e cosmologicamente diferentes. Afinal, entre a Jurema e o culto aos Orixás, Voduns e Inkises, há diferenças históricas, culturais, cosmológicas e teológicas. A Jurema é uma religião do Nordeste. E tem características próprias regionalizadas, e isso fez com que pesquisadores de diversas áreas das ciências humanas tentassem traçar um paralelo entre os cultos africanos, não percebendo ou evidenciando, - propositalmente ou não -, estas diferenças que impossibilitam qualquer comparação. Isto também contribuiu historicamente para que na cabeça dos juremeiros e juremeiras, que na absoluta maioria fazem parte da parcela da população menos favorecida em educação e bens pecuniários, fosse fundada uma confusão de identidade e nascesse um sentimento de inferioridade, fazendo com que muitos renegassem a importância de suas entidades, que geralmente são quem “os sustentam de tudo religiosamente, que dão a estrutura física dos espaços” etc. Isso se materializou oficialmente no processo de nomeação de seus terreiros, que em busca de melhor legitimação social e sacerdotal preferiram optar por frases e nomes em língua yorùbá, bantu e fon de divindades africanas, aos quais foram iniciados posteriormente. E de certa forma, no Nordeste, se deu o nagocentrismo, devido também a

grande importância dada às religiões nagô, especialmente em Pernambuco à religião denominada de Xangô.

Todas estas questões, além dos fatos históricos que revelam que foram os catimbozeiros os mais perseguidos durante os períodos de repressão no Brasil, fizeram com que os terreiros de Jurema em Pernambuco se comportassem de forma passiva a esconder sua identidade por vergonha ou por acreditarem que de fato a Jurema, mesmo sendo fundamental para todos, não tinha a legitimidade necessária para ser o “carro-chefe” de seus templos religiosos. Isso podemos constatar ao observarmos como os terreiros de Recife e Região Metropolitana se comportaram ao responder ao mapeamento do MDS em 2010. Disponho aqui uma mostra de cinco terreiros participantes da supracitada pesquisa que se comportaram de forma a deixar claro que a Jurema e suas entidades mesmo sendo regentes dos seus terreiros, não davam título às suas casas religiosas. Sublinhei a parte “REGENTE” para ajudar na identificação da questão vigente. As informações aqui expostas estão idênticas as do site do MDS que disponibilizou todos os terreiros mapeados em - http://www.mds.gov.br/sesan/terreiros/paginas/terreiros_recife.htm:

1 - Abassá Xangô e Iemanjá

Liderança: Paulo Marcelo da Silva

Religião: Candomblé

Nação / Linha: Alaketu

Regente: Mestre Zé da Pinga

Fundação: 1987

Endereço: Rua dos Sociólogos, 38 A, Timbi - Camaragibe - PE - CEP 54768-180

No caso do terreiro acima citado, com 25 anos de funcionamento, a liderança Paulo Marcelo da Silva, misturou termos bantus com termos yorùbás – “Abassá” significa casa em kimbundo, língua bantu falada em Angola até os dias de hoje, e os nomes das divindades Xangô e Iemanjá, são de origem nagô/yorùbá. O regente da casa é o Mestre Zé da Pinga, entidade do culto da Jurema. Portanto, neste caso vemos como a entidade e a religião da Jurema foi suprimida para dar espaço às divindades que não são donas, ou regentes do terreiro.

2 - Adê Kayodé Ogunitá

Liderança: Rosiane Maria do Nascimento

Religião: Nagô

Nação / Linha: Yorubá

Regente: Pomba-Gira Maria Mulambo, Mestre Zé do Beco

Fundação: 2002

Endereço: Rua São José, 123, Alberto Maia - Camaragibe - PE - CEP 54767-615

Neste segundo caso, com dez anos de existência, o terreiro Adê Kayodé Ogunitá da sacerdotisa Rosiane Maria do Nascimento, tem uma frase toda em língua yorùbá como nome do terreiro e, diz ser de religião nagô e nação yorùbá, portanto os regentes de sua casa são uma pombojira de Umbanda, a Maria Mulambo, que é cultuada dentro da Jurema, e o Mestre Zé do Beco, entidade juremeira.

3 - Casa das Águas

Liderança: Carlos Roberto da Silva

Religião: Candomblé

Nação / Linha: Jêje, Umbandomblé, Jurema, Quimbanda, Nagô

Regente: Mestra Ana Paula Pereira de Andrade (Paulina)

Fundação: 1978

Endereço: Rua Jaime de Souza Castro, 188, Peixinhos - Olinda - PE - CEP 53290-030
 robertodasaguas@yahoo.com.br

Neste terceiro caso, o terreiro com 34 anos de funcionamento, tem um nome completamente em português e se intitula de religião Candomblé. O nome “Casa das Águas” faz reverência direta aos Orixás do famoso Roberto das Águas (Carlos Roberto da Silva), que são Iyemojá Ògúnté e Oxum, porém, a regente de sua casa é a Mestra Ana Paula Pereira de Andrade, a Paulina, conhecida também por Paulina da Rede Rasgada, mestra de grande aclamação dentro do culto da Jurema. Todos a cultuam em suas casas, segundo os juremeiros. Neste terreiro, as grandes festas são dedicadas à Jurema, em especial à Mestra Paulina, que tem grande séquito de discípulos.

4 - Palácio de Iemanjá

Liderança: Eduim Barbosa da Silva

Religião: Candomblé

Nação / Linha: Jurema, Nagô

Regente: Mestre Zé Pelintra

Fundação: 1952

Endereço: Rua das Bertiogas, 54, Carmo - Olinda - PE - CEP 53120-120
palaciodeiemanja@gmail.com

O Palácio de Iemanjá, um dos terreiros mais importantes historicamente de Pernambuco, único templo de “Candomblé” em um dos pontos turísticos mais visitados do Estado, o Alto da Sé de Olinda, dono de um acúmulo de histórias fundamentais no desenvolvimento do Povo de Terreiro do Estado, e que está comemorando 60 anos de existência em 2012, carrega em seu nome o termo “Palácio” seguido do nome da divindade Iemanjá, “dona da cabeça” do nacionalmente reconhecido Pai Edu (Eduim Barbosa da Silva). Portanto, o regente da casa é o fundamental Mestre Zé Pilintra, “dono de todo patrimônio” de Pai Edu, segundo seu próprio depoimento em 2010 no mapeamento dos terreiros. Porém, mesmo assim a título de legitimação pública, foi colocado o nome do Orixá como referência principal do terreiro, omitindo a imprescindível atividade diária do Zé Pilintra, tido popularmente como o Mestre mais importante da Jurema.

5 - Ilê Axé Obá Xangô

Liderança: Luiz Justino da Silva Filho

Religião: Candomblé, Jurema

Nação / Linha: Jurema, Nagô

Regente: Malunguinho

Fundação: 1979

Endereço: Rua Santa Isabel, 724, Casa Amarela - Recife - PE - CEP 52070-240

Com 33 anos de existência, o Ilê Axé Obá Xangô, carrega em seu nome toda reverência ao Orixá rei dos yorùbá. A tradução do nome do terreiro é: Casa da Força (axé) do Rei Xangô. Portanto, o regente do templo é Malunguinho, divindade patrona da Jurema. Neste terreiro, nos conta o Pai Luizinho de Oyá (Luiz Justino da Silva Filho), herdeiro e atual babalorixá da casa, um dado inédito: “Malunguinho era o dono da cabeça de minha mãe”...

“Ele, quando tocava para Xangô, se manifestava nela e fingia que era o próprio Orixá. Malunguinho nesta casa reina e governa!”, afirmou. Este dado é mais que inédito, e abre toda uma discussão teológica que não é nosso objetivo aqui concluí-la, porém, mesmo com toda esta importância do “Reis da Jurema”, - o Malunguinho-, para o nome do terreiro foi escolhido o Orixá Xangô...

Esta pequena mostra da forma de comportamento em relação aos nomes dados aos terreiros nos leva a refletir e perguntar, porque as divindades e entidades da Jurema não tem os seus nomes reverenciados nos terreiros? Parte deste questionamento se tentou responder anteriormente neste texto, mas a questão é bem mais profunda e merece estudos mais amplos para chegarmos se possível a uma resposta plausível e definitiva. Meu objetivo aqui foi levantar a discussão baseada em dados oficiais do MDS, portanto não concluí-la.

Porém, ao que se pode constatar é que a “Jurema manda” nos espaços internos dos terreiros sim. Os cinco terreiros apontados neste artigo são uma mostra mínima do que se pode confirmar no site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. Também se faz importante ver, é que, mesmo os terreiros que tem como regentes Orixás, Inkisses e Voduns, também cultuam Jurema, já que uma das características principais das religiões de matrizes africanas e indígenas de Pernambuco é a dupla pertença religiosa, com o culto aos Orixás e a Jurema no mesmo espaço/templo/terreiro.

Sabe-se, e é evidente para todas e todos, portanto que “É a Jurema que traz os filhos para o terreiro, pois a Jurema fala... é ela quem ajuda a levantar as casas, quem traz o dinheiro, quem traz a força, quem faz o mundo funcionar através da fumaça das gaitas¹⁰”, segundo depoimento da juremeira Dona Sílvia, que tem mais de 50 anos na Jurema Sagrada.

¹⁰ “Gaita”, apito ou pito são nomes dados aos cachimbos dos juremeiros e juremeiras. Este termo foi utilizado no período das perseguições aos terreiros de catimbó para omitir sua identidade. O nome ficou até hoje, e sempre vemos um Mestre de Jurema dizer: “vou tocar minha gaita mestra”...

2.1 “A Jurema manda” no Recife e na Região Metropolitana - Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros

“A Jurema com seus frutos, sempre nos alimentou” (...)

Nas tardes e noites, nos finais de semana nas comunidades do Recife e outros municípios da Região Metropolitana se escuta os ilús¹¹, os maracás¹², os agbè¹³, os gan¹⁴ e os atabaques tocando ritmos deixados pelos africanos e índios nas mãos de seus ascendentes... “Ou é toque de Orixá, ou é toque de Jurema”. Ao ouvir o balançar dos maracás e sentir o cheiro característico da fumaça sagrada das “gaitas mestras” é que percebemos que ali está se cultuando a Jurema, ancestralidade indígena e negra eternizada pelo povo nordestino que a mantém viva com resistência, fé e muita dignidade. São nestas festas e rituais que são distribuídos alimentos para seus frequentadores e comunidade em geral. “Tudo começa e acaba com comida”, como reafirmou o Tat’etu Arabomi no livro do MDS.

Nestes terreiros resguardam-se vastos patrimônios materiais e imateriais reconhecidos lentamente pelo Estado a partir das históricas lutas políticas destes Povos Tradicionais. Tendo como ponto inicial as necessidades e pensares estratégicos destes Povos, algumas transformações no Brasil estão acontecendo para seu fortalecimento. Uma delas foi o:

O Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. A partir desta política, para as ações do Governo Federal, povos e comunidades tradicionais passaram a ser definidos como os grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2011, p. 15).

O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) – que preside a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – tem promovido pesquisas, como aquelas realizadas na área da segurança alimentar e nutricional para comunidades quilombolas, a fim de tornarem visíveis esses grupos, até então

¹¹ Ilú é o nome do tambor tocado caracteristicamente em Pernambuco pelos terreiros de Jurema e também nos terreiros de culto nagô. Nas festividades da Jurema usam-se dois (os melês), nos rituais nagô usam-se três (Melê Nkó, Melê e Yan).

¹² Instrumentos indígenas compostos de uma cabaça redonda com sementes dentro. Feito para balançar e dar o ritmo do Toré. Tem um som de chocalho.

¹³ Instrumento africano feito de cabaça coberta por miçangas ou búzios utilizado originalmente nos cultos de babá Egún e de Xangô na Nigéria. No Brasil utilizado nas festas públicas de todos os Orixás.

¹⁴ Gan significa ferro na língua yorùbá. Instrumento que representa o Orixá Ogun na composição instrumental de matrizes africanas.

pouco estudados e conhecidos, além de serem vítimas de diversas formas de preconceito, racismo e intolerância.

Foi neste contexto que, em 2010, realizou-se a Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros, em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), com a Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR), além da Associação Filmes de Quintal, vencedora do edital para realizar a pesquisa em quatro capitais brasileiras e suas respectivas regiões metropolitanas – Recife/PE, Porto Alegre/RS, Belo Horizonte/MG e Belém/PA.

A pesquisa buscou retratar a situação das casas de religião de matriz africana e afro-indígena e suas contribuições às políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, tendo em vista serem os terreiros de candomblé, umbanda, batuque, tambor de mina, xambá, omolocô, pajelança, jurema sagrada, quimbanda, xangô, dentre outras, tradicionais centros de distribuição de alimentos saudáveis para seus adeptos e comunidades do entorno aos templos. Portanto, a Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros reconheceu o potencial transformador dos terreiros em relação ao seu entorno, dando visibilidade às suas práticas tradicionais marginalizadas pelo racismo histórico brasileiro e preconceito, permitindo a sua valorização, assim conseqüentemente, o reconhecimento destes espaços também como de atendimento e prestação de serviços às comunidades e às pessoas. Com esta pesquisa, o Estado brasileiro reforça seu compromisso com o direito humano à alimentação adequada, garantindo, “ainda de forma insuficiente” a esses povos e comunidades o respeito às práticas ritualísticas tradicionais, conjugado à valorização do patrimônio cultural brasileiro e ao combate à intolerância religiosa. Essas ações têm, ainda, o importante papel de fortalecer o combate à extrema pobreza no Brasil, um dos pilares da gestão da presidenta da República, Dilma Rousseff, que é continuação da gestão do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Contudo, o MDS também reconhece a partir desta pesquisa que: acabar com a fome e a pobreza no Brasil também é pedir auxílio e aprender com as tecnologias sociais das comunidades tradicionais de terreiro de como se combate a fome de forma generosa e inteligente, mesmo estas comunidades estando sob a mais profunda marginalização social e econômica.

Esta pesquisa sem dúvidas foi fundamental e importante para podermos perceber o quanto as comunidades de terreiro têm contribuído historicamente na sobrevivência dos povos indígenas e negros, conseqüentemente os mais pobres no país. Seus apontamentos possibilitam novos avanços para estas comunidades:

Os resultados aqui apresentados foram gerados por um trabalho conjunto entre as Secretarias de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) e de Avaliação e Gestão da Informação (SAGI) do MDS, e apontam caminhos para concretização da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, recentemente instituída por meio do Decreto nº 7.272 de 2010, no sentido de garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso à alimentação adequada e saudável de modo permanente e com respeito às suas necessidades biológicas e culturais. Os resultados quantitativos e qualitativos indicam a necessidade de atenção focada do poder público no sentido de desenvolvimento de políticas sociais específicas para os povos, as casas de terreiros e seu entorno, dada a situação de vulnerabilidade social e insegurança alimentar e nutricional em que se encontram. Além de trazer novos elementos para os formuladores e executores das políticas de desenvolvimento social, o mapeamento dos terreiros evidenciou a riqueza cultural que compõe o universo dos terreiros, seus hábitos, visão de mundo e práticas sociais. (BRASIL, 2011, p. 25).

A Rede de solidariedade do povo de terreiro é muito forte. Apesar da marginalização social, invisibilidade e preconceitos sofridos por esses grupos e dessas localidades serem marcadas pela escassez de alimentos, educação, segurança, saneamento e desenvolvimento urbano, a pesquisa identificou que os terreiros “quer seja pela centralidade ritual da comida, quer seja por serem espaços de solidariedade social e étnica, é prática comum a distribuição de alimentos” (BRASIL, 2010). A pesquisa do MDS avançou nesse sentido: promoveu o levantamento de um conjunto de informações importantes com potencial de alimentar o sistema de monitoramento e avaliação previsto na PNSAN, o qual deverá identificar os grupos populacionais mais vulneráveis à violação do direito humano à alimentação adequada, consolidando dados sobre desigualdades sociais, étnico-raciais e de gênero. Esta orientação da PNSAN condiz com o princípio ainda não totalmente aplicado do respeito à diversidade sociocultural do país, um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, de acordo com o inciso IV do artigo 3º da Constituição Federal. Além disso, a pesquisa responde à determinação da Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010.

O trabalho de campo foi realizado entre os meses de maio e agosto de 2010, durante os quais também foram feitos registros audiovisuais, referentes a comunidades tradicionais de terreiros nas RM de Belém/PA, Belo Horizonte/MG, Porto Alegre/RS e Recife/PE. Fui um dos pesquisadores envolvidos neste grande trabalho que consumiu a mim e a toda equipe que compunha este mapeamento integralmente durante estes meses e até depois deles. As equipes foram compostas da seguinte forma:

Tabela 1. Composição das equipes de campo da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros segundo Região Metropolitana

Regiões Metropolitanas	Entrevistadores protagonistas	Entrevistadores profissionais/acadêmicos
Belém	15	4
Belo Horizonte	10	5
Porto Alegre	16	6
Recife	13	6
Total	54	21

Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quintal/MDS, 2010.

As equipes:

Foram visitados 5.428 endereços listados ou informados como terreiros ou casas de religião de matriz africana e afro-indígena, dentre os quais os pesquisadores realizaram 4.045 entrevistas com base em questionário estruturado, além do registro de 58 horas de gravação de entrevistas em profundidade com 41 representantes das comunidades pesquisadas e estudiosos do tema. Como já mencionado, a composição das equipes de pesquisa combinou entrevistadores profissionais/acadêmicos com aqueles oriundos do povo de santo, estes considerados como “entrevistadores protagonistas”. Todos os entrevistadores receberam o treinamento adequado para a coleta de dados. (BRASIL, 2011, p. 135).

Vale salientar que foram os “entrevistadores protagonistas”, que melhor desempenharam os trabalhos de campo. Afinal, estes conheciam o campo por serem iniciados nas religiões de terreiro e compreenderem a diversidade que envolve o tema. Este prévio conhecimento empírico e tradicional dos “entrevistadores protagonistas” contribuiu decisivamente no melhor acesso à metodologia de diálogo interna dos terreiros, facilitando assim o acesso aos babalorixás e iyalorixás, juremeiros e juremeiras, tatas e mametos e, umbandistas.

O questionário:

O questionário – aplicado a lideranças religiosas de 85 municípios das quatro RM – foi composto por 107 questões, em torno das quais cerca de 400 variáveis estiveram divididas nos seguintes blocos: a) dados de identificação e localização do terreiro/casa; b) dados de identificação do responsável pelo terreiro/casa; c) identificação e caracterização do terreiro/casa; d) caracterização da produção e consumo alimentar e nutricional; e) caracterização física, fundiária e infraestrutural do terreiro/casa; f) caracterização legal do terreiro/casa; g) informações sobre o entorno. Por sua vez, as entrevistas, gravadas em suporte audiovisual, abordaram temas como alimentação nos terreiros, avaliação das políticas públicas de SAN, constituição histórica, aspectos socioculturais e atuação política de suas lideranças. (BRASIL, 2011, p. 136).

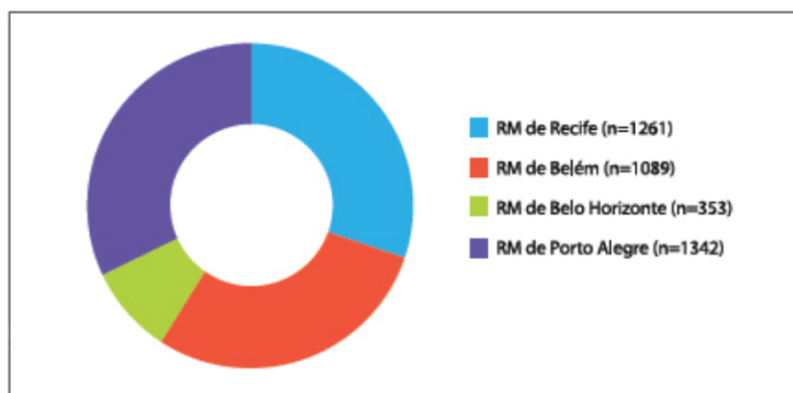
A aplicação desse vasto questionário levava cerca de 1h e 30min. Com mais 30min. reservados para o registro fotográfico da casa, das lideranças religiosas e de objetos que porventura viessem a interessar ao processo do mapeamento. Muitos não permitiam que fotografias fossem retiradas... Ainda era solicitado aos entrevistados que assinassem um termo de liberação de imagem e dados para o MDS. Esta etapa final sempre era a mais complicada, tendo em vista que ninguém queria assinar os documentos necessários por medo e insegurança. Outros não sabiam ler nem escrever, tornando mais complicado o processo de convencimento e finalização das entrevistas.

Os resultados:

Os resultados apresentados descrevem o banco de dados referente aos questionários válidos, que contém um universo de 4.045 casas ativas. O maior percentual de comunidades tradicionais de terreiros foi encontrado na RM de Porto Alegre (1.342 casas), seguida da RM de Recife (1.261 casas) e da RM de Belém (1.089 casas). A RM de Belo Horizonte foi a que apresentou o menor número de casas de religião afro-brasileira ou afro-indígena, 353 no total. A pesquisa registrou, em todas as regiões metropolitanas, 17 diferentes cultos afro-brasileiros e afro-indígenas: candomblé, umbanda, xangô, batuque, vodum, tambor de mina, mina de caboclo, linha cruzada, umbandomblé, jurema, toré, quimbanda, omolocô, catimbó, pajelança, nagô, pena e maracá. (BRASIL, 2011, p. 136-137).

Tratando diretamente dos números da pesquisa, o gráfico a abaixo revela as principais manifestações religiosas nas regiões metropolitanas investigadas, sendo a umbanda a religião afro-brasileira mais presente nas quatro regiões, contabilizando pelo menos 2.113 terreiros identificados no total. A vertente mais praticada e identificada na Região Metropolitana do Recife foi a Jurema Sagrada com 896, dos 1261 terreiros mapeados. O candomblé, como título geral aplicado a praticamente todas as religiões de terreiro do Brasil é a segunda forma religiosa mais mencionada pelas lideranças dos terreiros, sendo praticada em 1.085 dos templos; seguem a jurema (896 espaços praticantes), o batuque (830), a quimbanda (777) e o tambor de mina (523). Por outro lado, a partir da autodefinição das lideranças, a pesquisa se preocupou em acerrar da variedade de cultos praticados, do trânsito inter-religioso e constatou a convivência de múltiplas manifestações religiosas no espaço de um mesmo terreiro. A dupla ou tripla pertença de fé manifestou-se claramente nos dados e nos questionários.

Gráfico 1. Casas ativas identificadas na Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros segundo Região Metropolitana



Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quintal/MDS, 2010.

Portanto,

Há que se atentar, igualmente, para as especificidades regionais. No caso da RM de Belém, por exemplo, o tambor de mina, uma manifestação local do candomblé de origem mina-nagô vinda do Maranhão, é praticado por um grande número de terreiros que, somados às suas derivações nominativas, nagô e mina de caboclo, corresponde a cerca de 60% das casas de religião da capital paraense e adjacências. Ainda nesta região metropolitana, note-se a presença expressiva de elementos indígenas em diálogo com os orixás africanos: pajelança e pena e maracá, presentes em cerca de 40% dos terreiros de Belém e cidades do entorno. (BRASIL, 2011, p. 138).

Vê-se que no Recife e em sua Região metropolitana é vastamente disseminada uma religião de matrizes indígenas, a Jurema Sagrada, que em outrora fora denominada de catimbó, presente em mais de 70% dos seus terreiros.

Ainda nesta capital, aos números relativos ao candomblé podem ser acrescentados aqueles das lideranças que, por razões históricas, culturais e políticas, disseram praticar o xangô e o nagô. Assim, teríamos 894 terreiros nos quais o candomblé dos orixás nagôs é praticado, o que equivale a cerca de 70% dos casos na metrópole pernambucana. (BRASIL, 2011, p. 139).

Já a RM de Porto Alegre é marcada pela presença do batuque, religião de origem africana de culto aos orixás iorubanos. Também por fatores históricos, culturais e políticos, os terreiros de batuque podem ser somados aos de culto nagô, totalizando presença em cerca de 65% das casas de religião da capital gaúcha e entorno. As religiões de culto a exus e pombas-giras também são bastante disseminadas nesta região metropolitana: aproximadamente 65% dos terreiros da RM de Porto Alegre praticam a quimbanda ou linha cruzada. (BRASIL, 2011, p. 139).

“Quanto à RM de Belo Horizonte, merece destaque a manifestação religiosa de origem congo-angolana, o omolocô, presente em 28 terreiros e cuja presença expressiva foi relatada unicamente nesta capital” (BRASIL, 2011).

Observem a tabela com seus respectivos números divididos por manifestações religiosas de terreiro das quatro regiões investigadas:

Tabela 2. Manifestações religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas reportadas na Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros segundo Região Metropolitana

Região Metropolitana	Denominação	Casas praticantes (freq.)
Belém	Umbanda	533
	Tambor de Mina	523
	Pena e Maracá	402
	Candomblé	190
	Nagô	61
	Mina de caboclo	42
	Pajelança	10
Belo Horizonte	Umbanda	212
	Candomblé	163
	Omolocô	28
Porto Alegre	Umbanda	1.003
	Batuque	830
	Quimbanda	777
	Linha Cruzada	72
	Nagô	32
	Candomblé	29
Recife	Jurema	896
	Candomblé	703
	Umbanda	365
	Nagô	181
	Xangô	10

Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quinta/MDS, 2010.

Estando constatado, segundo os dados oficiais do MDS, que mais de 70% dos terreiros de Recife e RM se identificaram como templos de Jurema, podemos afirmar que historicamente este povo foi negado nas páginas dos livros e pesquisas de diversas academias. E que também a imagem de Recife como “terra do Xangô”, ou do Nagô também deve ser repensada. A própria denominação “Xangô” enquanto nome da religião nagô ou de terreiro de Pernambuco se demonstrou nos dados da pesquisa irrisória em expressão de casas que se identificam/afirmaram com este termo (apenas 10 de 1261, menos de 1% dos terreiros mapeados), revelando que a academia durante os anos utilizou-se, - e ainda o faz - de um termo que nem as próprias lideranças dos terreiros da capital e sua RM se identificam ou se reconhecem como tal, por diversos motivos. Como mais de 70% dos terreiros da região

mapeada foram invisibilizados e omitidos historicamente todo este tempo? Até antes do mapeamento, não se podia encontrar em nenhum livro ou pesquisa informações que pelo menos apontasse que em Recife existisse tamanho contingente de terreiros de Jurema... E como todo este povo pode ter tamanha baixa estima em se identificar com suas próprias raízes e fé? Já que, grande parte deles assumem nomes africanos para seus terreiros? Estas são mazelas de ordem “identitária” que os povos das religiões de matrizes africanas e indígenas vêm tentando resolver através de suas lutas por melhores condições de liberdade de culto e de respeito na sociedade. A possibilidade da implementação da Lei Federal 11.645/07 abre um precedente importante para que todo este povo e cultura possam ser estudados pelos jovens e adultos que terão a possibilidade de conhecer a cultura e a diversidade religiosa de seu país. Sendo também estas mazelas causadas pela falta de formação básica oferecida pelo Estado brasileiro a todos e todas, através de seus currículos oficiais.

Portanto, fica a pergunta: será que os pesquisadores e pesquisadoras que por Pernambuco passaram não perceberam estas características tão gritantes, ou se a academia foi romântica em relação aos cultos de matrizes africanas e decidiu optar por dar maior visibilidade a estes? Quais seriam os motivos reais que levaram tantos e tantas a não escrever a história da Jurema e dos povos de terreiro de matrizes indígenas? Xenofilia? Interesses de campo? Ausência de percepção antropológica e histórica? Equívoco científico? Bom, muitas são as perguntas que podem ser formuladas a partir destes apontamentos científicos, mas o que fica claro é que esses terreiros e rituais todos foram negados pela academia que sempre citaram de forma ignóbil este contingente de religiosos que alimentam e mantêm viva uma das tradições religiosas mais antigas do Brasil. Todas estas perguntas geram muitas linhas de pesquisa, e, minha intenção aqui é problematizar o tema para que alguém que por ventura ler estas linhas possa se interessar em buscar respostas para elas.

Uma nova história precisa ser escrita “vista por baixo” nesta perspectiva das comunidades tradicionais de terreiro de Pernambuco. A pesquisa do MDS foi “um ponta pé” inicial para podermos a partir dos dados disponibilizados nos inspirarmos para enfrentar esta grande batalha que é pesquisar esta tradição religiosa e cultural que de tão evidente e próxima de todos nós, foi negada ao nosso saber pelos currículos oficiais das escolas e pela academia que produz o “a ciência e o saber” no mundo ocidental.

Vale salientar que embora toda esta invisibilidade, o Povo da Jurema sempre foi forte. Isso pode ser visto e refletido, apenas como um dos exemplos possíveis, nos mercados públicos e nos especializados em artigos para terreiros. A maior parte dos objetos à venda são de umbanda e de Jurema, ficando os produtos africanos escassos nas prateleiras e vendidos a

preços exorbitantes devido a baixa procura e difícil acesso destes elementos rituais e alimentícios. Os terreiros de Jurema traçam sua história movimentando economicamente os mercados, gerando saúde, paz, cura e orientando psicológica aos que procuram este caminho. A Jurema é o hospital do nordeste, do povo pobre, como vi afirmando um mestre na Jurema...

“Dizem que a Jurema amarga
 Para mim é um licor
 A Jurema com seus frutos
 Sempre nos alimentou”...

Assim simbolicamente afirma esta toada cedida pelo juremeiro José de Arimatéa (Ary Bantu) em entrevista, que todas e todos sabem dentro dos terreiros de Recife e RM que “é a Jurema que sustenta as casas”. A árvore sagrada, (*Mimosa Hostiles*) não dá frutos comestíveis, e sim uma vagem com várias sementes dentro... Portanto, ao que a toada se refere é a força, a ciência de crescimento, de ajuda, de sustentação à vida dos praticantes e consulentes que quando precisam dela (de suas entidades, força espiritual/ciência), nunca lhe são negadas esta sustentação, paz, saúde, proteção, alimento e o dinheiro que chegam de uma forma ou de outra, a partir da manipulação da fumaça sagrada e da fé... Todo saber da prática religiosa da Jurema é passado através de suas toadas, sendo a aqui citada, também um ponto para reflexão de que mesmo sendo a lida diária do juremeiro e juremeira muito difícil (por isso dizem “que a Jurema amarga”), estes preferem assumir que ela é um licor “muito doce e suave”, significando que o sofrimento trazido pelas dificuldades sociais dentre outros, podem ser transplantados através da força que emana desta fé nordestina.

“A Jurema manda” sim. Na perspectiva de protagonista em números de casas no Recife e Região Metropolitana, assumindo o maior espaço religioso em Pernambuco. Ainda não foi realizado um mapeamento dos terreiros do Estado como um todo, por falta de interesse dos órgãos de pesquisa. Portanto, ainda não temos como mensurar oficialmente a realidade atual da quantidade de terreiros que pertenceriam ao culto da Jurema nos interiores. Porém, sabemos que quanto mais ao interior se adentra, maior é a incidência de juremeiros e juremeiras, descendentes de índios e índias, de tradições deixadas pelos seus avós rezadores, que de uma forma ou de outra, mantém viva a ancestralidade dos seus antepassados, “deixadas hereditariamente” (dizem os juremeiros que a ciência da Jurema é também deixada dos pais e mães para os filhos, geneticamente) ou não.

Isso certamente se deve a forte presença indígena em Pernambuco, que sempre foi aguerrida na luta por seus ideais, estando estas ainda fortes em seus processos de resistência na sociedade. Atualmente, segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), vivem em Pernambuco um total de 25.726 remanescentes dos povos indígenas que primitivamente habitavam no Estado divididos em 11 etnias, tupis.

Eles estão assim distribuídos:

Pankararú, 4.062 pessoas;

Kambiwá, 1.400;

Atikum, 4.506;

Xucuru, 8.502;

Fulni-Ô, 3.048;

Truká, 2.535;

Tuxá, 47;

Kapinawá, 1.035;

Pipipãs, 591 pessoas.

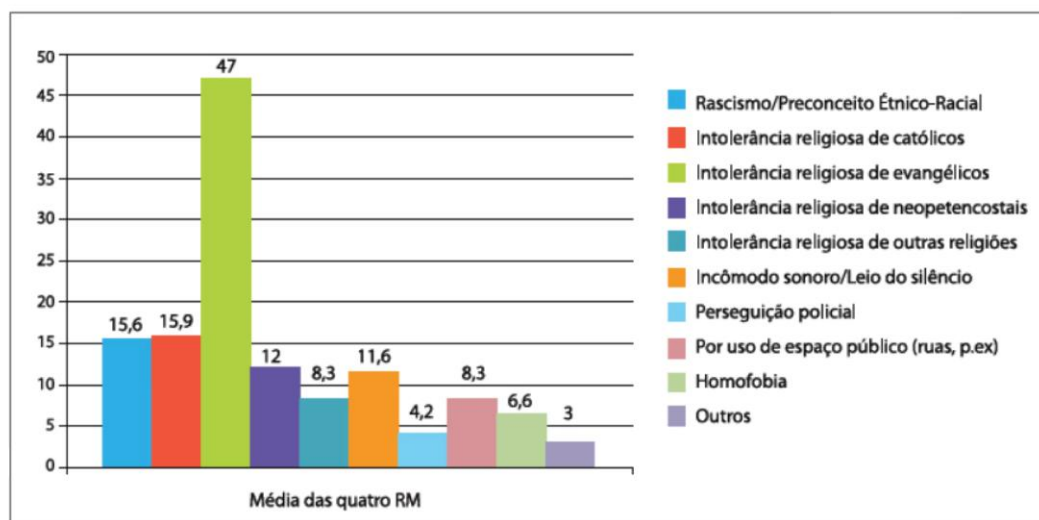
Pankará, 1.025 pessoas

Pankaiuká, número de pessoas não informado.

Estas etnias indígenas são mantenedoras também do culto à Jurema Sagrada. Preservam práticas diferenciadas e regionalizadas de acordo com suas tradições locais. Possuem características melhores preservadas em relação às práticas dos terreiros, porém, o elo indiscutível que os mantém culturalmente interligados é a crença na ciência da Jurema e na ingestão do vinho desta árvore sagrada para a transcendência espiritual. Também são invocadas entidades comuns dos ancestrais indígenas para realiar as curas e os trabalhos de proteção. O cachimbo, toda via, é um forte elemento presente em todas as práticas de Jurema etc.

Mesmo o Povo de Terreiro, conseqüentemente os indígenas, sofrendo agressões e perseguições contínuas de segmentos racistas e xenofóbicos de outras religiões como demonstra o gráfico abaixo, este povo segue crescendo e se fortalecendo a partir da busca de suas raízes históricas e religiosas.

Gráfico 11. Relato de intolerância e preconceito sofrido pelos terreiros entrevistados na Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros



Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quintal/MDS, 2010.

Liderando os dados, estão os evangélicos com 47% de práticas de intolerância religiosa contra os terreiros das quatro regiões mapeadas. Demonstrando que entre as populações de baixa renda, onde há também o maior índice de adesão às religiões neopentecostais e protestantes ainda existem fortes divergências religiosas. Deve-se informar que as religiões de terreiro não praticam o proselitismo religioso nem disseminam práticas xenofóbicas, ficando estes convivendo diariamente com a perseguição das religiões que os demonizam e os vilipendiam com discursos fundamentalistas que desrespeitam seus mitos e teologia inclusive nas concessões públicas de rádio e TV.

Mesmo com todas estas práticas de perseguição aos terreiros, os dados da pesquisa também apontaram que são os próprios evangélicos que interessantemente lideram os dados de discípulos de outras religiões que aderiram, ou voltaram aos cultos de terreiro. Com 31,2% de adesão, estes colocaram os católicos em segundo lugar com 26,5%. Os dados ainda colocaram os neopentecostais, que em linhas gerais também são evangélicos, em terceiro lugar com 4,7%. Isto posto, podemos perceber que o retorno ou adesão aos terreiros por parte dos crentes no evangelho é de 35,9%. Dados relatados pelas lideranças dos terreiros.

Observe a tabela abaixo:

Tabela 8. Terreiros cujas lideranças relataram a adesão de pessoas de outras religiões no ano anterior à Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros

Religião de origem de novos adeptos	% de terreiros que relataram adesão
Evangélicas	31,2%
Católica	26,5%
Neopentecostais	4,7%
Espírita (Kardecista)	11,4%
Budista	1,1%
Outras religiões	3,4%

Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quintal/MDS, 2010.

Resiliência é uma boa palavra para distinguir estes povos de terreiro que mesmo sem ter o devido acesso a educação conseguem suplantar os problemas sociais que afligem a todas e todos no Brasil. O maior índice de lideranças sem escolaridade foi na RM de Recife:

Em relação à escolaridade (tabela 3), com percentuais semelhantes em todas as regiões metropolitanas, observa-se que 4,6% não possuem escolaridade, 46,4% cursaram até o fundamental (completo ou incompleto), 28% fizeram o ensino médio e 6,4% têm curso superior completo. O maior percentual de lideranças sem escolaridade está na RM de Recife (8,2%) e com superior completo, na RM de Belo Horizonte (14,1%). (BRASIL, 2011, p.142).

Observar tabela abaixo:

Tabela 3. Escolaridade das lideranças de Comunidades Tradicionais de Terreiros segundo Região Metropolitana

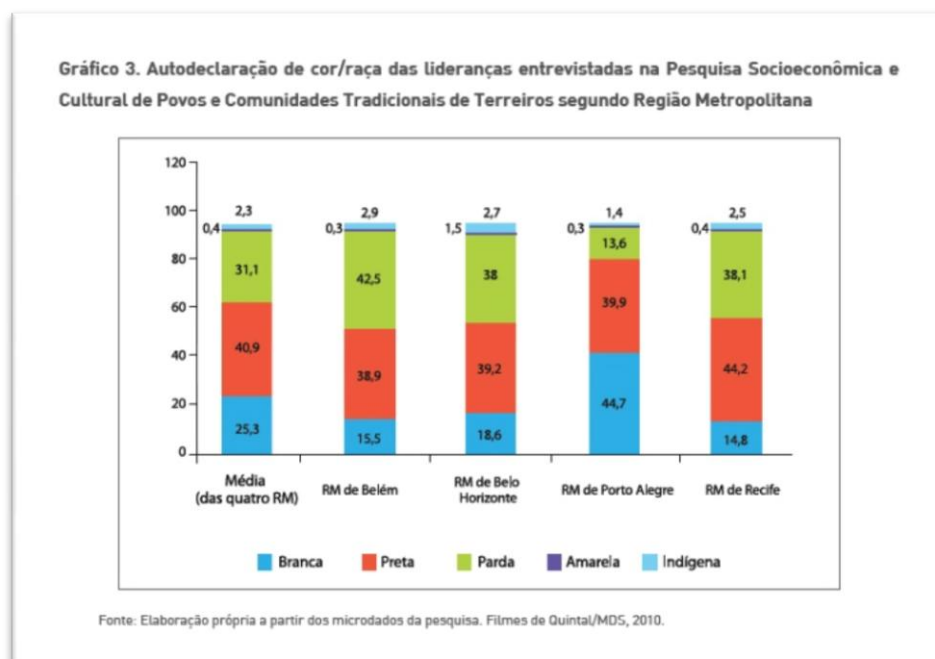
	Frequência	%
Sem escolaridade	182	4,6
Fundamental incompleto	1.241	31,5
Fundamental completo	589	14,9
Médio incompleto	406	10,3
Médio completo	1.105	28,0
Superior incompleto	163	4,1
Superior completo	254	6,4
Total	3.940	100

Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quintal/MDS, 2010.

Negros e negras, pardos e pardas. Em Recife e RM foi a cor preta que teve o maior número de autodeclaração de cor/raça das lideranças entrevistadas. Mesmo existindo muita ascendência indígena nesta região, apenas 2,5% das pessoas se assumiram como tal.

A maioria das lideranças que participaram da pesquisa é formada por mulheres: 55,1%. Quanto à cor/raça, 72% se consideram pretos/as ou pardas e 25,3% disseram ser brancos/as. O percentual de pretos e pardos é maior na RM de Recife (82,3%, em face de 14,8% de brancos) e menor na RM de Porto Alegre (53,5%, em face de 44,7% de brancos) – gráfico 3.

Oberve o gráfica abaixo:



O Povo de Terreiro é negro sim, em Recife e sua RM segundo os dados da pesquisa com 44,2% de autodeclaração. A cor parda, hoje em dia vem sendo muito discutida no âmbito do IBGE. O movimento negro discute esta questão firmando que os pardos são os negros e indígenas que por não se sentirem confortáveis com sua condição étnico racial não se assumem como tal e acabam enchendo os dados dos apontamentos pardos.

Na distribuição de alimentos, como já visto, as comunidades tradicionais de terreiro dão aula de generosidade e fartura. Com baixa renda sim, porém com articulação e muito boa vontade de ajudar e alimentar aos que os procuram. Dar comida é um ato religioso para as tradições de terreiro, e esta característica teológica do compartilhar, deu aos terreiros a tutela de junto com o governo federal (MDS) contribuir de forma oficial no combate a fome e miséria no Brasil. Este ato político é muito inovador em nossa sociedade, tendo em vista que antes da gestão do ex-presidente Lula (ano de 2002), sequer estas comunidades eram consideradas como povo ou que tinham existência social.

Em números absolutos, as RM de Belém e Recife são as que têm o maior número de terreiros que recebem cestas do Governo Federal: 70 e 359, respectivamente. No entanto, quando se comparam os valores percentuais de terreiros que recebem estas cestas, por região metropolitana, notam-se grandes disparidades. Enquanto quase 31% dos terreiros da RM de Recife participam do programa, as RMs de Belo Horizonte e Belém têm percentuais em torno de 6% e, na RM de Porto Alegre, menos de 3% dos terreiros recebem cestas de alimentos por parte do Governo Federal. Se, por um lado, esses dados demonstram que o foco do programa está bem ajustado, já que, como vimos antes, as lideranças dos terreiros da RM de Recife foram as que mais relataram preocupação com a falta de alimentos para distribuição ou que os alimentos para tal finalidade acabaram antes que obtivessem mais ou que tiveram de interromper a distribuição porque os alimentos acabaram; por outro, revelam que há necessidade de ampliar a cobertura da ação. (BRASIL, 2011, p. 152).

Nesse sentido, a pesquisa que foi a campo em 2010 apurou que aproximadamente 92% dos terreiros que recebem as cestas redistribuem seus alimentos. Conforme a tabela 7 – que apresenta quais são os beneficiários com a redistribuição dos alimentos das cestas do Governo Federal –, mais de 70% das pessoas beneficiadas não têm vínculo religioso ou de parentesco com os membros dos terreiros: ou são da comunidade do bairro ou são pessoas em situação de rua. (BRASIL, 2011, p. 154).

Observe a tabela abaixo:

Tabela 7. Grupos beneficiados com a redistribuição de alimentos oriundos das cestas de alimentos do Governo Federal segundo a Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros

Grupos beneficiados	% de terreiros que fazem a redistribuição
"Família de santo", adeptos	82,3%
Parentes	21,7%
Comunidade do bairro	51,3%
Pessoas em situação de rua	22,2%
Em média, 15 famílias são beneficiadas com os alimentos das cestas.	

Fonte: Elaboração própria a partir dos microdados da pesquisa. Filmes de Quintal/MDS, 2010.

São 359 dos terreiros em Recife e RM que distribuem cestas de alimentos do Governo Federal, contabilizando 31% dos terreiros mapeados desta região. Destes, consequentemente, mais de 70% são terreiros de Jurema, que distribuem diariamente alimentos às pessoas. Todos estes dados apresentados neste artigo foram colocados e elencados de forma a podermos observar o quanto o Povo de Terreiro, e em especial o Povo da Jurema em Recife e sua RM tem força no campo da solidariedade e da organização social e, que também prestam serviços de qualidade a um grande número de pessoas da população.

“A Jurema manda”. É sem dúvidas a religião de terreiro mais forte em Recife e RM. A que mais distribui alimentos, a que mais atende pessoas, a que mais presta serviços à

população em geral, em termos quantitativos e qualitativos. Isso não a faz melhor nem pior que as demais. Apenas demonstra que as tradições de matrizes indígenas falam ainda alto nesta região. Evidencio que a Jurema e o culto nagô e outras nações de candomblé, na maior parte dos terreiros caminham juntas, dividindo o mesmo espaço, compartilhando dos mesmos consules e adeptos, traçando o caminho das pessoas de forma harmônica, porém teologicamente e ritualmente separadas. A Jurema, enquanto religião, após os dados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros do MDS, acaba de se reconhecer como existente de fato. Com números que a comprovam oficialmente, não cabendo mais aos pesquisadores alimentar a ilusão de que Pernambuco ou Recife é a terra única e exclusiva do “xangô” ou do nagô. Em suma, em Recife e RM o culto nagô (Egbá), com seus traços únicos, e formas ritualísticas etnicamente particulares pertencem historicamente a esta região, sem dúvidas. Porém não é a religião que tem o maior número de terreiros autodeclarados no mapeamento.

Conclusão

Concluo neste artigo que a religião Jurema Sagrada, conhecida também como catimbó em décadas passadas, é a religião mais presente em Recife e sua Região Metropolitana, como confirmam os dados oficiais do mapeamento do MDS. As questões de identidade e conflitos de aceitação da importância desta religião para os terreiros são reflexos históricos de processos discriminatórios e de tentativas de construção identidades “puras” construídas pelas academias, como tentaram fazer com o culto nagô de Recife em outrora. A pesquisa confirmou também o importante papel dos terreiros de matrizes afro-brasileira e afro-indígena das regiões metropolitanas investigadas na promoção da segurança alimentar das comunidades nas quais estão inseridas. A maioria delas produz e distribui alimentos para adeptos e não adeptos. Contudo, o distribuem sob pena de comprometer outras necessidades já que são as próprias lideranças com seus iniciados que financiam tal iniciativa com sua renda, malgrado sua limitação financeira. Faz-se importante notar que o perfil da extrema pobreza brasileira definida a partir dos dados preliminares do Censo IBGE 2010, divulgados em abril de 2011, coincidem com o perfil socioeconômico das lideranças dos terreiros. Contudo, os terreiros conseguiram firmar uma parceria histórica no combate a fome e miséria no Brasil, estreando um modelo de “parceria” inédita até então no país, ao serem identificados como essenciais contribuidores neste processo e sendo a eles tutelada a função de distribuição de cestas básicas no entorno de seus templos religiosos e a quem mais necessitar. Por fim, “a

jurema manda”, com mais de 70% de terreiros ativos de todas as casas pesquisadas. Este dado merece atenção e mais pesquisas para investigar os motivos de tamanha expressão em Recife e RM.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger (2004 [1945]). *Catimbó. In. Prandi, Reginaldo (Org.). Encantaria Brasileira*. Rio Ed Janeiro: Pallas.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro – Regiões Metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre. Contrato Licitatório 173/09/UNESCO. Produto 4 Relatório Final*. Brasília, 2010. (Relatório produzido sob coordenação de: VILARINO, Marcelo. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, novembro de 2010).
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *O perfil da Extrema Pobreza no Brasil com base nos dados preliminares do universo do Censo 2010*. Nota de 02 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.brasilemmiseria.gov.br/wpcontent/themes/bsm2nd/perfil_extrema_pobreza.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2012.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da Missão (1938)*. São Paulo: CCSP, 1993.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Ouro, 1967.
- CÉSAR, G., *Curiosidades de Nossa Flora*. Ed. imprensa Oficial. Recife. 1956.
- CORREA, P. M. *Dicionário das Plantas Úteis do Brasil e das exóticas Cultivadas- vol. II*. Imprensa Nacional- Rio de Janeiro. 1926.
- CARVALHO, José Jorge de (1998). *A Tradição Mística Afro-Brasileira*. Série Antropologia 238. Brasília: UnB.
- CARVALHO, José Jorge de (1990). *Violência e Caos na experiência religiosa*. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 15, No. 1 pp. 8-33.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Meleagro: Pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2º ed. – Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CHIARADIA, Clóvis. 1934. *Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena*. 1º ed. São Paulo: Limiar, 2008.

ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ed. Cristiandad Madrid 2000.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira S.A. Editora, 1937.

MOTA, Clarice Novaes da, Albuquerque, Ulysses Paulino de (organizadores). *As Muitas Faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-brasileira*. 2º Ed. – Recife: Nupeea, 2006.

MOTA, Clarice Novaes da, Clarice Novaes da. *Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro* / Tradutores: Clarice Novaes da Mota, Marcelo Rangel – Maceió: EDUFAL. 2007.

PIRES. Pedro Stoeckli, **Sobre mestres e encantados: a jurema como expressão sentimental**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Ed Brasília (Dan-UnB) como um dos requisitos para a obtenção do título de mestre. Brasília, 2010.

RIBEIRO, José. *Candomblé no Brasil – Feitichismo Religioso Afro Ameríndio*. 3º Edição. Rio de Janeiro, 1967. Editôra Espiritualista Ltda.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À Sombra da Jurema: Um Estudo Sobre a Tradição dos Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra*. RN-Natal, UFRN- 2004.

SALLES, Sandro Guimarães de, Sandro Guimarães de (PPGA-UFPE). *Pluralismo- A Cura no Universo Mítico e Simbólico da Jurema*. PPGCR- UFPB-CCHLA. João Pessoa, 2007. (I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões).

SILVA, Edwin Barbosa da, (Pai Edu). *Zé Pilintra e Eu*. Produção independente do Palácio de Iemanjá. Maio de 1980.

VANDEZANDE, René., Catimbó. *Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Recife – 1975.

Artigo

OLIVEIRA, Alexandre Alberto dos Santos (L’Omi L’Odò). V Colóquio de História da UNICAP - ISSN: 2176-9060. *Teologia da Jurema, Existe alguma?*. Recife, 2011.

Fontes

APEJE- Processo 4884 – 1741, julho, 1, Recife, (36 documentos) do Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino, que trata da Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao Rei [D. João V], sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada Jurema, informando a prisão de índios feiticeiros em nome do Santo Ofício, e a conveniência de se criar uma Junta das Missões da Paraíba. Anexos: 13 docs. AHU_ACL_CU_015, Cx. 56. D. 4884.

Jornal Diário de Pernambuco, Caderno Vida Urbana A2 e A3 de sábado, 5 de novembro de 2011. Terreiros pedem fim do preconceito. Matéria de Kléber Nunes.

APEJE - Jornal Diário da Manhã, de terça-feira dia 22 de março de 1938. Manchete: “A POLICIA POR DENTRO E POR FO’RA – Foi preso o catimbozeiro Pereira – A polícia está agindo contra os “macumbeiros”.

Jornal do Commercio – Revista Galera JC 4 e 5, Recife, 16 de Abril de 2011. Sábado. Gente como a Gente.

Internet

Site do MDS/Mapeamento -
http://www.mds.gov.br/sesan/terreiros/paginas/terreiros_recife.htm. Acesso em: 24 jul. 2012.

Blog: www.alexandrelo milodo.blogspot.com. Acesso em: 01 ago. 2012.

Blog: www.qcmalunuginho.com. Acesso em: 01 ago. 2012.

Legislações

Artigo 3º da Constituição Federal.

Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010.

Lei Federal Nº. 11.645/2007

"A JUREMA ABALA, E SEUS DISCÍPULOS NÃO TOMBAM": DESAFIOS DE UMA ABORDAGEM HISTORIOGRÁFICA

*Fábio Luiz Pimentel**

Resumo

O território que atravessa cidades situadas no litoral nordestino, Natal, João Pessoa e Recife, e se estende ao sertão da região Nordeste, revela um universo cultural pontuado pelas religiões afrobrasileiras, no qual a presença ativa da Jurema circula nas crenças e práticas dos terreiros. Há um *corpus documental* em que, desde o período colonial, indícios do combate do Estado às práticas indígenas ligadas ao uso da Jurema podem ser evidenciados. Não obstante, o Sítio do Acais, localizado no município de Alhandra, litoral sul da Paraíba - territorialidade sagrada para o *povo da Jurema* - tem sido o palco contemporâneo de negociações identitárias e resistências populares articuladas no seu processo de tombamento. Objetivamos levantar questões relacionadas à construção de uma abordagem que articule uma perspectiva historiográfica às implicações antropológicas que recaem sobre esta pesquisa em andamento.

Palavras-chave: Religiões afrobrasileiras. Jurema. Historiografia.

Introdução

Este artigo tem um caráter programático. Seu objetivo consiste em circunscrever a temática da Jurema de modo a compreender, especialmente, as razões que levaram a que o sítio da Acais, localizado no município de Alhandra, litoral sul da Paraíba, seja tão identificado com a história religiosa dos afrodescendentes desse estado, a ponto de seu tombamento ser considerado como uma vitória dessa população. Acompanharemos as diferentes abordagens do fenômeno religioso afrobrasileiro nas ciências sociais e na história, observando diferentes visões sobre o fenômeno, e o lugar da Jurema nesses estudos. Em seguida refletiremos, como a Jurema de Alhandra e o sítio do Acais se inscrevem no âmbito das religiões populares e, no esboço do conjunto da trajetória de tombamento deste sítio, a mais recente redescoberta e revalorização de seu significado, se relaciona com um contexto de afirmação da identidade étnica dos afrodescendentes. Por fim, uma aproximação com o campo da Antropologia, iluminaria o objetivo de compreender, a especificidade, sua história e agentes a esta territorialidade vinculados, e qual o papel desempenhado pelas religiões afroindígenabrasileiras na construção da identidade local. Por se constituírem como componentes fundamentais desta encenação,

* Licenciado em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pesquisador-extensionista da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares (ITCP) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). fabioluizpimentel@yahoo.com.br.

que tem a esfera pública como arena de negociação, como sugerido pela trajetória de tombamento deste sítio, é que pressupomos que as considerações a seguir vislumbradas são pertinentes à abordagem proposta.

1 Religiosidades afrobrasileiras, ciências sociais e historiografia.

No Brasil os primeiros estudos sobre as sobrevivências religiosas africanas foram os artigos publicados na *Revista Brasileira* pelo jovem médico baiano Nina Rodrigues datados de 1896. Após sua morte Homero Pires reuniu seus artigos dispersos sob o título de *Os africanos no Brasil* (1932). Suas publicações evidenciam o *estado da arte* da ciência de seu tempo em que preconceitos raciais deformaram suas melhores páginas. Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para integrar-se na civilização ocidental. Como médico-legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transes místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros (BASTIDE, 2001, p. 21).

O autor de *As coletividades anormais* (1939) realizou os pioneiros estudos de etnologia afrobrasileira ao investigar grupos, línguas, culturas negras e os fenômenos de sincretismo entre cultos vindos da África e a religião católica. Sua defesa da abolição não implicou na refutação da teoria das desigualdades étnicas que havia justificado o cativo. Aproximava-se assim, de Varnhagen, “favorável à escravidão” e que situava “os africanos no limite da noção de humanidade, em razão dos cultos fetichistas e da ausência do monoteísmo” (VENTURA, 2000, p. 345 - 346).

Manuel Quirino, *homem de cor*, escreveu entre 1916 e 1922 estudos sobre o negro na Bahia a partir de um ponto de vista oposto ao de Nina Rodrigues. Nesse contexto destaca-se, também, a obra de Artur Ramos, considerado o continuador de Nina Rodrigues que publicou, a partir de 1932, uma série de artigos sobre as sobrevivências africanas no Brasil. Seu principal mérito teria sido *metodológico*. Ramos se despreendeu de todo e qualquer preconceito de “raça” ou religião ensinando aos africanistas brasileiros o valor da “objetividade científica” ao estabelecer interpretações mediadas por teorias psicanalíticas separando cuidadosamente a descrição dos fatos das interpretações a eles conferidos (BASTIDE 2001, p. 22 - 23).

Emerge tardiamente o interesse entre os estudiosos da religiosidade popular na Brasil pelo fenômeno da Jurema. Sua presença nos “candomblés de caboclo”, registrada

por Arthur Ramos e Edson Carneiro¹, passa quase despercebida ou ignorada por esses autores. Embora tenha registrado várias referências à Jurema nos cânticos por ele coletados, este último fez um único e breve comentário: “O feitiço direto, hoje praticamente abolido, não nos interesse”. Embora, em 1938, Manuel Querino mencione a presença da Jurema e a influência indígena nos candomblés de caboclo baianos, limita-se a relatar que, ainda que encantos chegassem às cabeças das mulheres conforme o rito africano, o preparo das ervas diferia na quantidade e na qualidade. Eram empregadas apenas duas, das quais se distinguia o arbusto silvestre denominado Jurema. Cf. SALLES, 2010, p. 20.

Particularmente aqui. Apenas há a notar entre as espécies vegetais utilizadas pelos negros a existência da Jurema (*accacia jurema*, Martius)” (Apud SALLES, 2010, p. 20).

Segundo Salles (2010) a insistente busca por uma tradição imemorial, *incorrompida*, se manteve indiferente ao fato de os sistemas sociais das culturas afro-brasileiras terem sido receptivos a condições sociais mutáveis. Desde Rodrigues, as atenções estavam voltadas para as religiões afrobrasileiras, sobretudo as de tradição jeje-nagô, consideradas as mais autênticas e mais puras. O autor chama atenção para o fato de que essa busca incessante por africanismos desencadeou uma série de ações purificadoras. Cultos misturados, como o Catimbó e outras formas de “impurezas”, ao contrário dos xangôs mais “autênticos” foram considerados pelos próprios estudiosos como “ilegítimos”, “degenerescências”, obra de charlatães e exploradores (SALLES, 2010, p. 21 - 22).

Ainda de acordo com Salles, seguindo a linhagem de Nina Rodrigues, Mário de Andrade foi o primeiro a escrever sobre o Catimbó no início da década de 1930. Buscava elementos que representassem a identidade nacional através das manifestações folclóricas, artes populares, danças e músicas tradicionais. Em sua pesquisa, enfatizou a influência indígena no culto, distinguindo-o da Pajelança. Sua obra é a primeira a mencionar a existência de uma mitologia no Catimbó, fundamentada no *Reino da Jurema*². Mário de Andrade teve importância, ainda que indireta, em um registro do Catimbó da Paraíba em 1938, na pesquisa realizada pela Missão de Pesquisas Folclóricas, criada por ele no período em que fora Diretor do Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura Municipal de São Paulo. Ainda que considerada extensão da pesquisa e a dificuldade de localização dos catimbozeiros - aspectos que comprometeram etnograficamente o trabalho da Missão -, é importante para nosso

objetivo a informação colhida por Luis Saia de que havia forte núcleo catimbozeiro em Alhandra. Ainda que não tenha visitado a região, Luis Saia soubera através de Gonçalves Fernandes, do falecimento da mestra que ali residia. A mestra era Maria do Acais, que falecera um ano antes da visita da Missão. Outra referência ao Catimbó de Alhandra e ao culto praticado na propriedade do Acais foi feita por Arthur Ramos em 1934. Este autor se contrapõe à lógica de purificação que marcou as abordagens dos anos 1930. É dele uma das primeiras referências à Jurema de Alhandra (SALLES, 2010, p. 22 - 24).

Esses estudos fundamentais sobre as sobrevivências africanas no Brasil, em que a Jurema é marginal e incipientemente abordada, foram seguidos por Gonçalves Fernandes em *Xangôs do Nordeste* (1937) e *O Folclore Mágico do Nordeste* (1938). Marcos no estudo do Catimbó, que orientaram os estudos da primeira análise sociológica do fenômeno formulada por Roger Bastide (1945 e 1971), cujo afastamento das tendências vigentes sobre o transe, concebidos então como fenômenos meramente patológicos, o aproximava das ideias de Melville Herskovits, e foram fundamentais para o deslocamento do olhar sobre as religiões de possessão no Brasil. Outro contraponto do olhar sobre as sobrevivências africanas foi realizado por Luis da Câmara Cascudo em *Meleagro* (1978), que procurou os vestígios da magia europeia nessa tradição, embora também aponte a presença marcante do negro nesse contexto (SALLES, 2010, p. 26 - 29).

Após estes primeiros estudos, a Jurema só viria a se tornar objeto de pesquisa na década de 1970. Roberto Motta contribuiu significativamente para compreensão do contexto dos cultos afro-pernambucanos perscrutando a Jurema nos centros de Espiritismo popular, nos terreiros de Umbanda e Xangô do Recife. Sob sua orientação Vandezande (1975) realizou pesquisa que tomou como campo empírico o litoral sul da Paraíba, particularmente, os municípios de Alhandra, Caaporã, Conde e Pitimbú. Vandezande faz referência aos índios que habitavam a região no contexto das tensões que caracterizaram o período colonial; descreve e analisa a tradição da Jurema na região, mais precisamente, Alhandra, como prática mantida por famílias remanescentes desses índios em que, especial lugar ocupa neste contexto, Gonçalves de Barros, último *regente dos índios* de Alhandra do qual descendera a prestigiosa mestra Maria do Acais. Pioneiro no estudo do fenômeno das cidades da jurema, Vandezande foi também o primeiro a chamar a atenção para a destruição desses santuários.

Na comunicação apresentada na II Reunião de Antropólogos, realizada no Recife em 1991, com destaque para a Jurema no universo religioso afro-brasileiro da cidade de Natal, Luiz Assunção chama atenção para a realização de pesquisas sobre essa temática. E retomou o tema em sua tese de doutorado, *O Reino dos Encantados – Caminhos: Tradição e Religiosidade no Sertão Nordestino* (1999). Por fim, a dissertação de mestrado de Clélia Moreira Pinto, apresentada em 1995, *Saravá Jurema Sagrada*, consiste na comparação entre o culto da Jurema nos terreiros de Xangô, centros de Umbanda do Recife e entre os índios Atikum, em Pernambuco (SALLES, 2010, p. 30).

Em entrevista concedida a Ronaldo Vainfas sobre as *Religiosidades como objeto da historiografia* Laura de Mello e Souza (2001), responde o porquê de só recentemente a historiografia ter se dedicado às religiosidades. Sendo estas, concebidas enquanto vivências concretas da religião numa perspectiva diacrônica que ultrapassa enfoques institucionais, ou seja, além dos processos normativos, códigos eclesiásticos ou projetos missionários da Igreja. A recente relevância das variedades temáticas se deve ao incremento dos Programas de Pós-Graduação no país. As religiosidades se expressam nas preocupações da vida cotidiana. Sua função social é experimentada historicamente.

A persistência de certas práticas e crenças como as afro-brasileiras assumem papel relevante nesse contexto. As teses de Laura de Mello e Souza (1986) *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), *Trópico dos Pecados* (1989) e *A Heresia dos Índios* (1995) de Ronaldo Vainfas ou, *No Reino do Desejado* (1998) de Jacqueline Hermann, obtiveram considerável repercussão no meio acadêmico. O peso da aproximação entre história e antropologia na valorização do estudo das religiosidades pelos historiadores ajuda a compreender seu interesse recente pelas mesmas (SOUZA, 2001, p. 251 - 252).

Podemos acompanhar este “movimento historiográfico”, para o contexto da escravidão, através da circulação de trabalhos de João José Reis. Segundo Reis (1989), poucas instituições negras desenvolveram a sabedoria da negociação escrava como o Candomblé. Na imagem de Eugene Genovese: “Correntezas perigosas e fortes passavam sob aquela docilidade e ajustamento” (p. 9 - 32). A invasão do sobrado de Domingos Sodré pela polícia da Bahia em 25 de julho de 1862 é representativa das malhas do poder escravista. Domingos Sodré fora acusado ao delegado de polícia por um funcionário da Alfândega de receber por adivinhações e “feitiçarias”, objetos roubados por escravos a seus senhores. “‘Candomblé’ foi como o chefe de polícia denominou o que existia na casa do africano” (REIS, 2006, p. 237).

Para Hermann (1997), em estudo sobre *religião e religiosidades na historiografia brasileira* enquanto objeto de análise, é múltipla, densa e instigante, a trama que liga diversas religiões às diferentes e possíveis formas de religiosidades. O que tem demonstrado ser um campo fértil, para continuadas reflexões teórico-metodológicas e futuras investigações historiográficas (HERMANN, 1997, p. 352).

Se o estudo das religiões afro-brasileiras sempre fora uma das áreas mais dinâmicas da antropologia, bem mais escassos, entretanto, têm sido os resultados no campo da historiografia brasileira, especialmente no que tange o estudo da Jurema. Durante a escravidão e mesmo após sua desestruturação, as expressões religiosas negras foram descritas, por viajantes ávidos pelo exótico, por escrivães de polícia que narravam invasões de terreiros e derrotas de revoltas, nas narrativas de autoridades eclesiásticas e civis preocupadas, em combater “feitiçaria” e subversão dos costumes. Da perspectiva dessas descrições decorreu que as informações por elas veiculadas produziram sempre, distorções e significativos preconceitos (KARASCH *apud* SANTOS, 2009, p. 1).

2 Religiosidade popular, Jurema de Alhandra e o sítio do Acais.

A cultura popular poderia ser inicialmente definida por negação como uma cultura não oficial, uma cultura da não elite, das “classes subalternas” nos termos em que foram abordadas por Antonio Gramsci (BURKE, 1999, p. 25).

Uma leitura crítica da perspectiva gramsciana de cultura popular pode ser acompanhada em Ferreti (1999), na sua abordagem as religiões afro-brasileiras, particularmente, sua expressão no tambor de mina do estado do Maranhão. Atento ao risco apontado por Gramsci no que tange ao estudo da cultura popular, quanto ao perigo de se incorrer em uma exaltação romântica e mistificadora do povo e recair no reflexo da negação concreta da igualdade. Outro risco apontado é o de se abordar a cultura popular e as religiões afro-brasileiras, exclusivamente como sobrevivência cultural, como resíduo de costumes antigos, o que não contribui para iluminar e compreender o presente.

Nesta perspectiva as religiões populares devem ser consideradas como formas de entender a realidade, como expressões de valores da cultura do povo e sua concepção de vida do povo, contrapostas às concepções do mundo oficial, como reflexo das condições de vida. Consideramos pertinente a advertência diante da evidência, de que a religião popular também é desvalorizada e inferiorizada como religião do povo, coisa de negro,

como magia e não religião³. De modo que o atraso cultural das classes subalternas é considerado como decorrência de seu atraso econômico (FERRETTI, 1999, p. 7).

O quadro de transformação geral da sociedade global no qual as crenças e práticas afrobrasileiras se reconstruíram e adquiriram um novo significado no interior da sociedade brasileira, encontra uma de suas áreas de influência do território que atravessa cidades situadas no litoral nordestino, a exemplo de Natal, João Pessoa e Recife e se estende ao sertão da região Nordeste. Região do *Reino dos Mestres*, que na investigação etnográfica de Luiz Assunção (2006), revela um universo cultural pontuado pela presença ativa da jurema e de sua inserção nas práticas e nas crenças dos terreiros. Uma abordagem da Jurema compreenderia a incursão pelo complexo processo de negociações, resistências, *reinvenção das tradições* e das práticas culturais em que se articulam elementos das religiões africanas, dos povos indígenas e do catolicismo ibérico colonizador. A jurema encontrada atualmente em toda região nordeste como prática mágica e religiosa, se reconstrói e cresce em complexidade através do diálogo com diferentes expressões religiosas afrobrasileiras como o Candomblé, o Xangô e particularmente a Umbanda. Umbanda que se deixa influenciar pela Jurema, ao passo que a influencia (ASSUNÇÃO, 2006. p. 11 - 19).

A propriedade do Acais, localizada no município de Alhandra é referência maior da tradição na região, onde viveram personagens importantes da Jurema, como Maria do Acais, Cassimira, Flósculo e Damiana. Uma perspectiva do papel desempenhado pelas religiões afro-indígenas-brasileiras para a construção da identidade local, e do mundo religioso afro-brasileiro da Paraíba na relação com esta territorialidade, implica numa “cartografia” desta. A “cidade da Jurema Sagrada”.

Tendo em vista que o contexto colonial não consiste a periodicidade que procuramos circunscrever, uma breve incursão por determinado *corpus documental* nos oferece a possibilidade de reconstrução da trajetória da religião afro e indígena no local e suas conflitantes negociações na relação com a sociedade envolvente como apontam indícios do combate do Estado às práticas indígenas contidas nas “origens” do culto à Jurema.

A carta da rainha ao governador de Pernambuco, em maio de 1705, se refere a dois ritos praticados nas aldeias dos índios, na capitania da Paraíba, que “pareciam dignos de se mandar evitar”.⁴ Em proposição da reunião realizada Pernambuco em setembro de 1739, a Junta das Missões fica encarregada de remediar os erros introduzidos entre os índios tomando certas bebidas, as quais chamam Jurema.

Prestações de conta teriam sido dadas ao Santo Ofício. Houve a decisão de castigar “os cabeças”, como exemplo aos demais, para que não se metessem no mato abandonando a fé na Igreja católica. Uma revolta decorreu da prisão de um índio na capitania de Mamanguape, jurisdição da Paraíba, acusado de ser “feiticeiro”, “cabeça de seita”, e “mestre nas artes da jurema”. Henry Koster relata nas *Viagens ao Nordeste do Brasil* (2003, p.85), seu desejo de realizar uma viagem pelas regiões povoadas e “mais incultas desse país”. O engenheiro chefe de Pernambuco iria inspecionar todas as fortalezas do vasto distrito e havia permitido que Koster o acompanhasse, não fosse a intervenção de sua transferência para a estação seguinte, por razões relativas ao seu ofício. Sem querer retardá-la, devido às incertezas da data de seu retorno à Inglaterra, Koster obteve um passaporte do Governador, na tarde de nove de outubro de 1810, às vésperas da partida do Sr. Félix, residente em Goiana que, tendo em vista alguns negócios, provavelmente penetraria o interior da região com seu guia negro, um preto livre. Quando Koster esteve na Paraíba, em outubro de 1810, a caminho de Goiana passou por Alhandra. A aldeia indígena contava com seiscentos moradores que, segundo suas descrições, admitiam *mamelucos e mestizos* no seu meio (KOSTER, 2003, p. 100).

No Catálogo da Companhia de Jesus pode-se acompanhar o contexto de surgimento do aldeamento de Assunção, sua elevação á categoria de vila e a extinção definitiva em 1862 (LEITE, 1945 *apud* SALLES, 2010). A historicidade do aldeamento de Aratagui (Alhandra) remonta ao período em que era habitado por índios Tabajara no contexto das *guerras-justas e descimentos*. A instituição em Pernambuco no ano de 1758, do *Diretório* que deveria “regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas”, estabelece proibição direta ao uso da jurema⁷. É de 1765 o termo de fundação que elevou Aratagui a categoria de vila (CARVALHO, 2008 *apud* SALLES, 2010, p. 56).

No contexto da elaboração de um *plano geral da civilização dos índios*, dois documentos, um de autoria do vigário de Alhandra, Braz de Melo Moniz, de 14 de setembro de 1826, e, outro, datado a nove de setembro do mesmo ano pelo Comandante das vilas do Conde e de Alhandra, Felis Correia de Souza, foram submetidos ao presidente da Província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado⁸. Nestes constam informações solicitadas pelo Imperador destinadas a ajudar na elaboração do “plano”. A ordem do Imperador D. Pedro II que determinou a extinção dos aldeamentos e a distribuição das terras, após sua medição e demarcação, às famílias dos índios que se

tornariam proprietárias, é verificável no alvará de 8 de fevereiro de 1862, enviado pela Diretoria das Terras Públicas e Colonização, do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas⁹.

Três documentos assinados pelo Bacharel e Engenheiro Civil Antonio Gonçalves da Justa Araújo se referem ao requerimento do último regente dos índios de Alhandra, Inácio Gonçalves Alves de Barros, de reintegração do seu cargo de *regente* e das terras que constituiriam o *Patrimônio desses mesmos índios*. Na resposta ao pedido, datada a 15 de Fevereiro de 1867, o Engenheiro alega ter demarcado para aquele, uma área de 62:500 braças quadradas no lugar denominado Estiva¹¹, onde o regente tem casa, sítio e benfeitorias.¹² A divisão das posses distribuídas aos índios, dada ao conhecimento da Presidência da Província, em ofício de 11 de Maio de 1865, é acompanhada de um Mapa¹³, datado de 18 de janeiro deste mesmo ano. A medição e a demarcação das terras, entregues com seus respectivos títulos aos índios na qualidade de posseiros, está identificada na Carta Topográfica da Sesmaria dos Índios de Alhandra e na Relação dos Índios com as Observações feitas pelo referido.

As terras medidas e demarcadas pelo engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo, foram distribuídas às famílias dos índios e passaram pertencer ao *Patrimônio indígena*. Estiva e Acais são propriedades que pertenceram aos descendentes de Inácio Gonçalves de Barros, último *regente dos índios*. *O clã do Acais* é a principal referência da tradição da Jurema em Alhandra e, ainda hoje, Estiva e Acais tem especial significado para os juremeiros da região.

O Acais, considerado o maior símbolo da tradição da Jurema em Alhandra, tem sido visitado por fiéis vindos de diversas partes do País que vão contemplar a fazenda onde viveu a mestra Maria do Acais¹⁵. Rituais são praticados por eles próprios sob os pés de jurema lá encontrados. Junto às plantas “consideradas moradia dos mestres, rezam, acendem velas, soltam fogos de artifícios, fazem rituais, deixam oferendas” (SALLES, 2010, p. 63).

O exercício de circunscrever a trajetória de tombamento do sítio do Acais sugere o estabelecimento provisório de ao menos três momentos. Um período inicial de consolidação da identidade do Acais como lugar de poder da Jurema remete ao contexto da aprovação da Lei Estadual n° 3. 443/66 que garantia liberdade de culto, aos praticantes dos cultos afrobrasileiros na Paraíba e da alteração sofrida no artigo 2° pela Lei n. 3.895/7716, de 22 de março.

Artigos publicados em jornais de imprensa evidenciam as tentativas do primeiro presidente da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, criada pela Lei nº 3.443/66, de propor a salvaguarda e o reconhecimento da tradição Jurema de Alhandra como propriedade do Patrimônio Histórico. A matéria de Altimar Pimentel no jornal *O Momento*, de João Pessoa, em agosto de 1977, registra a ação do babalorixá Carlo Leal nesse sentido, a partir de 1966. Foram publicadas, no primeiro número de *Umbanda no Lar*, editado por aquela Federação em 1977, as controversas informações de um suposto cemitério em Alhandra no qual estariam enterrados Maria do Acais, Zé Pilintra, Malunguinho e Joana Pé de Chita (SALLES, 2010, p. 94 - 95).

Se considerarmos que o culto ali praticado entra em declínio a partir da década de 1970, como aponta Vandezande (1975), houve em contrapartida, um crescimento significativo da Umbanda, que, nas últimas décadas, tem assumido um novo valor na escala axiológica da comunidade juremeiros (SALLES, 2010, p. 18). Articula-se a esta trajetória a mais recente redescoberta e revalorização do significado de Alhandra, agora, dentro de um contexto de afirmação da identidade étnica dos afrodescendentes.

É neste contexto que podemos situar o tombamento do *sítio do Acais* de que trata o Ofício nº 0040/CONPEC/IPHAEP, de 19 de outubro de 2009, encaminhado ao Senhor Eduardo Fonseca Júnior, Fundador da Sociedade Yorubana de Cultura Afro-Brasileira pelo Presidente/Diretor do IPHAEP, Damião Ramos de Albuquerque, onde se pode acompanhar a Deliberação nº. 0036/2009, do Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais (CONPEC), e referências ao Processo nº. 0202/2008, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP).

3 O sítio do Acais na identidade religiosa afro-indígena-brasileira

O sítio do Acais é uma territorialidade específica na construção da identidade religiosa afro-indígena-brasileira. Símbolo maior da Jurema de Alhandra ao qual esteve vinculado o mestre Inácio Gonçalves de Barros, último *regente dos índios*, irmão de Maria Gonçalves de Barros (a primeira Maria do Acais) pai do mestre Castiliano Gonçalves [e de] Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (a segunda Maria do Acais). Maria Gonçalves de Barros, que falecera no início do século passado, foi proprietária do Acais. Pelo fato de não ter tido filhos a propriedade foi herdada por sua sobrinha. Segundo a tradição da família o trabalho de um mestre deve ser seguido por um descendente, de modo que a herança da propriedade encerra dimensões simbólicas que

ultrapassam suas terras. De acordo com suas netas, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães passou a residir em Alhandra por volta de 1910 onde, como proprietária, tornaria mais próspera a fazenda ao construir inicialmente sua casa no local onde atualmente se encontra o coreto. Posteriormente construiu uma nova em cuja fachada ainda se pode ver ostentado: *Vila Maria Guimarães*. A Capela São João Batista foi erguida na parte mais alta da fazenda. Sua importância na história do Acais evidencia a estreita ligação dos juremeiros com o catolicismo pela utilização de cânticos católicos nos rituais, a presença de rosários, terços, crucifixos e imagens de santos católicos, na mesma cena em que se faziam presentes cachimbos, maracás, e demais objetos litúrgicos que compõem as mesas de Catimbó (SALLES, 2010, p. 63 - 66).

Dos nove filhos de Maria do Acais, que falecera em 1937, apenas Flósculo Guimarães teria seguido a tradição da família e permanecido na fazenda dando continuidade à administração da mãe. Tido como uma referência de agricultor bem-sucedido foi responsável por um dos períodos de maior prosperidade do Acais, e o primeiro proprietário em Alhandra a ter seu próprio gerador de energia elétrica. Nas noites de festas abertas à comunidade, particularmente as de São João, o Acais iluminado poderia ser avistado de longe, onde, segundo antigos moradores, estas também eram celebradas como *festas de mestres*. Oportunidades em que os pés de jurema da fazenda eram iluminados com dezenas de velas. Flósculo é lembrado como sujeito alegre, festivo e respeitado na região por gozar de certo prestígio na entre políticos paraibanos, particularmente por sua influência sobre a comunidade durante campanhas eleitorais. Havia solicitado ao prefeito da capital – Alhandra manteve-se como distrito de João Pessoa até 1958 -, autorização para ser enterrado atrás da capela da Acais. De modo que seria ali sepultado, em janeiro de 1959, sob uma escultura em concreto de um tronco de jurema que, passados 45 anos, encontra-se em excelente estado de conservação (SALLES, 2010, p. 66).

Referimos-nos, anteriormente, ao tombamento do *sítio do Acais* de que trata o Ofício nº 0040/CONPEC/IPHAEP, de 19 de outubro de 2009, encaminhado ao Senhor Eduardo Fonseca Júnior, Fundador da Sociedade Yorubana de Cultura Afro-Brasileira pelo Presidente/Diretor do IPHAEP, Damião Ramos de Albuquerque, em que consta a Deliberação nº. 0036/2009, do Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais (CONPEC), e referências ao Processo nº. 0202/2008, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP). Neste documento pode-se observar que as referências ao sítio do Acais, à Capela de São João Batista, o túmulo de

mestre Flósculo Guimarães e as fundações da Casa da Mestra Maria do Acais figuram dentre as poligonais demarcadas para retomada do marco de referência histórica e memorial do Acais. De modo que o Conselho deliberou por unanimidade aprovar: o Tombamento do Sítio Acais, localizado no Município de Alhandra/PB de acordo com o Parecer do Conselheiro Kleber Moreira de Souza, representante da APAN/PB no CONPEC atendendo as seguintes indicações das novas definições das poligonais formadas pelos seguintes pontos: PT01 - 054 GPS que se encaminha ao leste, por trás da Capela de São João Batista, para o PT02 - 055 GPS; daí prosseguindo, em diagonal, no sentido norte, alcançando o PT03 - 056GPS; prosseguindo, sentido oeste, em linha reta pela marcação da cerca ao PT04 - 057 GPS; daí infletindo, no sentido sul ao PT 05 -058 GPS; deste, m diagonal atinge o PT 06 - 059 GPS, limite da propriedade onde encontram-se resquícios das edificações do Acais; daí, em linha reta cortando a PB 034, e prosseguindo por terras de propriedade confrontante onde delimita o PT 07 - 060 GPS que atinge o ponto inicial e fecha o polígono de Tombamento, em cuja poligonal se inserem a Capela de São João Batista, Túmulo de Mestre Flósculo Guimarães, as fundações da Casa da Mestra Maria do Acais, para retomada do marco de referência histórica e memorial do Acais, bem como as áreas contíguas para a recomposição da vegetação antes existente, a jurema (*Mimosa hostilis*), o jucá (*Caesalpinia férrea*) e outras plantas frutíferas do pomar. A poligonal de amortecimento se constituirá pelas delimitações já contidas no processo que configura todo o território do levantamento Planimétrico da Fazenda Acais de Baixo. Foi solicitado também o acolhimento do tombamento do memorial do Mestre Zezinho do Acais, cuja área será formada pela linha de raio de 30 metros, marcada do epicentro do PT 01 CZA (Capela Zezinho do Acais) - 052 GPS, a referida capela de cultos permanentes localiza-se a curta distância da fazenda na margem da estrada PB 034.18 (Disponível em: <<http://www.yorubana.com.br/index.asp>>. Acesso em 01/out/2010.)

Tendo em vista o novo contexto no campo das relações raciais e o papel das religiões afro-brasileiras neste, é importante ressaltar que se rogou ao Conselho como forma de reconhecimento à absoluta legitimação de participação no processo, a integração e compartilhamento na condição de co-solicitante do referido Tombamento, junto a Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro Brasileira, do Rio de Janeiro, e, a Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema (FCP - UMCANJU).

O discurso da tradição e a forma como este é empregado na busca por legitimidade e prestígio dentro do campo religioso afro-brasileiro nas cidades de Recife

e João Pessoa foi tema sobre o qual se debruçaram Gonçalves & Oliveira (2011). Segundo os autores, as religiões afro-brasileiras têm passado ultimamente por significativas mudanças relacionadas à emergência de um novo contexto no campo das relações raciais e do mercado religioso brasileiro. No que tange ao primeiro aspecto, dois fenômenos são destacados. Primeiramente a postura assumida por vários segmentos dos movimentos negros, que consiste em encarar as religiões afro-brasileiras como espaços de resistência cultural e um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra. Em segundo lugar destacam a atuação do Estado diante do desenvolvimento de políticas públicas voltadas para estas religiões.

As referências e reivindicações de continuidade com “a tradição africana original” são centrais nas negociações e reposicionamentos envolvidos. Assim, esta tradição, em constante processo de invenção e reinvenção, constitui a uma das fontes de legitimação na qual as denominações religiosas afro-brasileiras, particularmente o candomblé, têm buscado assegurar o seu reconhecimento, dentro do campo religioso afro-brasileiro e junto à sociedade englobante.

Ao discorrerem sobre o *sentido político da tradição*, perceberam que a emergência do discurso da tradição e da “pureza africana” se relacionada a um contexto social e político caracterizado, dentre outros aspectos, pela inserção coletiva e articulada das religiões afro-brasileiras na esfera pública. Sua presença como atores políticos tem sido uma constante nos fóruns e espaços de articulação da sociedade civil, nas plenárias, conferências e outros espaços de negociação com o poder público, nas suas mais diferentes instâncias. A importância das expressões da religiosidade afrobrasileira no discurso dos movimentos sociais negros se apresenta como um estímulo destas formas de participação, uma vez que, na perspectiva de muitos militantes, a vinculação a essas religiões assume uma marca de legitimidade, um sinal de “fidelidade às origens”.

Pois, como destacam Gonçalves & Oliveira (2011, p. 132):

Dessa maneira, o candomblé foi elevado ao nível de vetor essencial da identidade negra e o seu reconhecimento e valorização vistos como parte fundamental do processo de afirmação identitária do “povo negro”. Ora, essa afirmação da sua negritude (leia-se da sua diferença em relação à sociedade nacional) passa por uma hipervalorização de tudo aquilo que é postulado como africano. É nesse contexto que as religiões afro-brasileiras passam a ser encaradas pelos movimentos sociais negros como um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra e africana.

Nesses grupos observaram uma profunda valorização de dimensões consideradas tradicionais ou “puras” da religiosidade de “matriz” africana, em detrimento do

sincretismo ou da assimilação, postura essa que conduz à valorização de determinadas expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileiras, como o candomblé e a *desvalorização* de outras, como a *umbanda* e a *jurema*. Portanto, deriva da percepção de uma relação estreita entre religião e identidade que os movimentos negros têm incluído, sistematicamente, em sua agenda política, a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das religiões “negras”.

Na análise empreendida sobre o uso da “tradição” no discurso do candomblé como religião africana, verificou-se que os chamados sacerdotes (re)africanizados têm assumido papel preponderante, municiados do discurso da tradição, da igualdade e reparação, apresentam-se como representantes não apenas do povo de candomblé, mas do “povo de santo”, não raras vezes referido como: “o meu povo”, o “nosso povo”. Note-se ainda que muitos desses sacerdotes tanto no Recife como em João Pessoa, *começaram na umbanda ou na jurema*, tendo se iniciado no candomblé quando esse começou a legitimar-se pelo país (GONÇALVES, OLIVEIRA, 2011, p. 132 - 138).

Políticas de identidade e o recurso à tradição no contexto de legitimidade das religiões afro-brasileiras, incluídas sistematicamente na agenda política dos movimentos negros, incidem, significativamente, sobre o problema que objetivamos circunscrever. Ao situarmos provisoriamente, o tombamento do sítio do Acais, no interior deste quadro social e político mais amplo, nos defrontamos a especificidade dos elementos que compõem sua expressividade, na identidade religiosa afro-indígena-brasileira.

Recentemente um ato político em defesa dos pés de jurema da mestra Jardecilha foi realizado em Alhandra, organizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho se organizou em Pernambuco com o povo da jurema, a partir do chamado de João Paulino, neto carnal da mestra, para lutar contra a destruição, neste terreiro histórico, dos *antigos Pés de Jurema*, “morada dos mestres”, visto que já teriam sido criminosamente derrubados, três. Neste sentido, advertências foram feitas à intolerante destruição do Acais que implicam no cuidado de “nossos patrimônios materiais e imateriais” e na defesa de “nossa história”.²⁰ Ocupariam estes atos políticos o coração de lutas populares, invisibilizadas, por não corresponderem aos modelos canônicos de lutas sociais?

3.1 Mediação na trajetória de tombamento do Acais.

Vimos, que o discurso da tradição e a forma como este é empregado na busca por legitimidade e prestígio dentro do campo religioso afro-brasileiro, estão ligados às significativas mudanças sofridas diante da emergência de um novo contexto no campo. Por exemplo, no que diz respeito às relações raciais, a postura assumida por vários segmentos dos movimentos negros de encarar as religiões afro-brasileiras como espaços de resistência cultural, e um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra ao passo que se acompanha a atuação do Estado diante do desenvolvimento de políticas públicas voltadas para estas religiões.

Afirmamos, introdutoriamente, que implicações de cunho antropológico estão vinculadas a preocupações desta pesquisa em processo de formulação teórico-metodológica, de modo que possam iluminar o objetivo de compreender, tendo em perspectiva o sítio do Acais, sua especificidade, sua história e agentes a esta territorialidade vinculados, qual o papel desempenhado pelas religiões afro-indígena-brasileiras na construção da identidade local. Por se constituírem como componentes fundamentais desta encenação, que tem a esfera pública como arena de negociação, tal como sugerido pela trajetória de tombamento do referido sítio, é que acreditamos que as formulações a seguir são pertinentes à abordagem proposta.

Os estudos de antropologia política, de acordo com Montero, Arruti, Pompa (2001) 21, que colocavam em foco o modo como atores utilizam as categorias, interessa particularmente seu entendimento do político, não abstando a importância de que em um estudo de sociedades de grande escala, torna-se inviável pensar a política em termos de suas funções integrativas - tal como está posto naqueles estudos -, sem levar em conta os aparelhos administrativos de produção cooperação e regulação de conflitos. Entretanto se perguntam: Como dar conta, pois, da lógica da ação dos atores abandonando a problema da integração do sistema político?

O recurso a essa abordagem é tributária das discussões realizadas no âmbito do Centro de Pesquisas em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp). A *Antropologia do Político* proposta por Paula Monteiro, José Maurício Arruti e Cristina Pompa tem um caráter programático de agenda de pesquisa.

Ao se enfatizar menos o sistema político do que outros domínios da vida social tais como a vida comunitária, a família, as redes sociais ou identidades étnicas, poderia ser melhor definido e delimitado, o campo de observações que será objeto de uma

antropologia do político pelos autores proposta, sem que seja preciso lançar mão da ideia de sistema. Com efeito, tomado neste contexto de observação específico, a ênfase nos atores os permitiria uma abordagem antropológica que economiza o esforço de produção de grandes modelos teóricos-estruturais sobre nossos sistemas políticos ou sistemas normativos.

A antropologia do político proposta busca, ao contrário, construir uma abordagem mais restrita que nos permita compreender, a partir da interação dos agentes em suas redes familiares, sociais e institucionais, os mecanismos de produção de consensos em torno dos modos de representação e apresentação das diferenças. Ora, se, para Edmund Leach, as categorias são utilizadas simbolicamente para agregar, no entanto, essa virtude não é intrínseca a elas mesmas. Seria necessário observar como são operadas pelos agentes em suas relações contextualizadas de modo a constituir grupos capazes de se auto-representar (MONTERO, ARRUTI, POMPA, 2011, p. 25).

Para a análise dessa atividade de agenciamento material e simbólico acionam o *conceito de mediação*. Uma vez que as teorias do contato contribuíram para ressaltar a importância política das categorias relativas aos processos de produção de identidade, elas contribuiriam para a formulação do problema que os interessa aqui examinar: esse particular agenciamento reiterativo entre “cultura” e “ação política” na cena contemporânea.

O conceito de mediação permitiria a abordagem do problema dos mecanismos de produção de consenso em torno de certos modos de postular as diferenças, através de uma abordagem antropológica mais interessada na *interação dos agentes* do que na constitucionalidade das estruturas políticas e suas funções integrativas ou assimiladoras. De modo que, no lugar do “encontro de alteridades absolutas” ou entidades culturais essencialmente distintas, suposto tanto nas teorias do contato quanto na etnologia clássica, o exame dos agenciamentos entre ação política e re-alocação das diferenças reposiciona a análise antropológica, dinâmicas sociais de produção e apropriação simbólica das diferenças por atores situados, e que encenam em uma cena comum. Segundo Montero, Arruti, Pompa (2011, p. 27):

Em *termos metodológicos*, essa abordagem aponta para uma análise interessada, de um lado, nas categorias nativas pensadas como terminologias que expressam seus modos de percepção das regras e das relações sociais; e, de outro, os princípios lógicos e práticos das ações simbólico-rituais, responsáveis pelos agenciamentos das categorias sociais de visão e divisão do mundo, que disputam o controle do modo de perceber as

distinções e relações de status e seus efeitos de poder. Em ambos os casos, ao fazer das interações sociais e simbólicas o objeto de observação empírica, essa antropologia enfatiza o agente, sem o qual nossa teoria da mediação não seria possível.

Ao aceitar esse modo de formular o problema da diferença, uma Antropologia do Político não pretende tomar por objeto nem o impacto das relações de poder sobre a cultura, como quer a antropologia do colonialismo, nem as formas nativas de política, ou de fazer política, como queria a antropologia política clássica ou a contemporânea, mas sim a própria produção da diferença e seus modos de generalização que tem como instrumento analítico o conceito de mediação. Colocado desse modo o problema, não faria mais sentido recortar o universo de investigação a partir dos grupos portadores das diferenças, mas ao contrário, observar onde, como e para que fins a diferença é agenciada e sob quais condições seu agenciamento é bem-sucedido na constituição de tais grupos.

Para Monteiro, Arruti, Pompa (2011, p. 28), a proposição de uma agenda de pesquisa organizada a partir dessa perspectiva necessita do empreendimento de determinados passos teóricos. Consolida para seus propósitos, a ideia de agente como esboçada pela antropologia política inglesa, para em seguida retomarem os ganhos da antropologia clássica de modo a incorporar à análise da ação política sua dimensão simbólica que coloca no cerne do campo do político, os processos de legitimação. A natureza política dessa encenação – na acepção de agenciamento - através do recurso ao conceito de esfera pública. De maneira que, finalmente, possam se ocupar do problema da constituição desses atores enquanto agentes por meio de suas estratégias de reconhecimento.

Conclusão

Afirmamos introdutoriamente, que este artigo assume um caráter programático de pesquisa. Objetivamos estabelecer, determinados marcos para a compreensão das razões que levaram a que o sítio do Acais, fosse tão identificado com a história religiosa dos afrodescendentes na Paraíba, ao ponto de seu tombamento ser considerado uma vitória dessa população. Assim buscamos apontar elementos da trajetória da religião afro-indígena no local e suas relações com dimensões da sociedade envolvente, atentos aos adeptos e praticantes da Jurema. Três momentos ainda não claramente definidos e que se sobrepõem, foram provisoriamente delineados no sentido de traçar a trajetória de

tombamento. Inicialmente, a consolidação da identidade do Acais como lugar de poder da Jurema. Outro período marcado por um declínio e, por fim, sua mais recente redescoberta e revalorização dentro de um novo contexto, o de afirmação da identidade étnica dos afrodescendentes, onde negociações com o Estado encontram na esfera pública um espaço de negociação.

As problematizações acima arroladas sugerem a possibilidade de estabelecimento dos nexos de ligação entre o discurso da tradição e sua mobilização na trajetória de tombamento do sítio do Acais, no contexto de reconhecimento das religiões afro-brasileiras, incluídas sistematicamente na agenda política dos movimentos negros. Ao situarmos provisoriamente esta trajetória no interior deste quadro social e político mais amplo, nos defrontam a especificidade de agenciamento entre de recursos materiais e simbólicos, constitutivos do lugar que o referido sítio ocupa na construção da identidade religiosa local.

É nesse sentido que pretendemos estabelecer um diálogo com o campo da antropologia ao acompanharmos a formulação de uma *Antropologia do Político*. Abordagem que aponta para uma análise interessada, nas categorias nativas pensadas como terminologias que expressam seus modos de percepção das regras e das relações sociais, assim como os princípios lógicos e práticos das ações simbólico-rituais, responsáveis pelos agenciamentos das categorias sociais de visão e divisão do mundo, que disputam o controle do modo de perceber as distinções e relações de status e seus efeitos de poder. Nestes dois casos, ao fazer das interações sociais e simbólicas o objeto de observação empírica, essa antropologia enfatiza o agente, sem o qual sua teoria da mediação não seria possível.

Como formulado por Bourdieu ([1969] 2002) - no que tange à colocação da casa kabila no espaço geográfico e no espaço social -, a descrição relativa à localização e à orientação das coisas e atividades necessita da apreensão dos objetos e coisas como constitutivas de um sistema simbólico. Nesse sentido, o recurso ao conceito de "lugares de memória" postulado por Pierre Norra (1993), ao pensar a relação entre história e memória através da "problemática dos lugares", poderia ser utilizado, de acordo com o critério de definição do autor, para compreendermos como a imaginação investiu o sítio do Acais de uma aura simbólica, se ele for concebido como objeto de um ritual.

Partirmos do suposto de que estas negociações ocupam o coração de lutas populares, invisibilizadas, por não corresponderem aos modelos canônicos de lutas sociais. Se considerarmos que as mobilizações ao entorno deste território seguem em

movimento, algumas sugestões poderiam ser apreendidas do trecho de um *ponto* que circula na cultura dos terreiros paraibanos, onde se pode ouvir: “A Jurema abala, e seus discípulos não tombam”.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luiz. *No Reino dos Mestres: a Tradição da Jurema na Umbanda Nordeste*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia. Rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A casa ou o mundo às avessas [1969]. *Textos Didáticos. Ensaios sobre a África do Norte*. IFCH/UNICAMP. Edição revisada e ampliada do Texto Didático n.16 Campinas, n. 46, p. 89 - 112, fev, 2002. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.ifch.unicamp.br.pagu/files/TD46.pdf>. Acesso em: 10/mai/2012.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

FERRETI, Sergio. Religiões afrobrasileiras na perspectiva de Gramsci. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Religioes%20afro%20brasileiras%20na%20perspectiva%20de%20Gramsci.pdf>. Acesso em: 20/jul/2011.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes; OLIVEIRA, Rosalira dos S. Identidade, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Recife, v.1, n.1, p. 131-38, jan/dez, 2011. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/theo/article/view/9>. Acesso em: 05/mai/ 2012.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 474 - 507.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução. Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza: ABC Editora, 2003.

MEDEIROS, Ricardo P. de. *Entre Guerras, Currais e Missões: Povos Indígenas nos Sertões da Antiga Capitania da Paraíba*. Anais do XXII Simpósio Nacional de História – ANPUH -. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Agosto de 2003.

MONTEIRO, Paula; ARRUTI, José M; POMPA, Cristina. (no prelo: 2011). Para uma Antropologia do Político. In: *O Horizonte da política – Agendas de pesquisa e questões emergentes*. (org. por Adrian Gurza Lavalle). São Paulo: UNESP.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo. n. 10, p. 7 - 28, dez, 1993.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. Domingos Pereira Sodré: um Sacerdote africano na Bahia oitocentista. *Afro-Ásia*. Salvador. n. 34, p. 237 - 313, 2006.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANTOS, Flávia Delfino dos. *Perseguição a um Terreiro de Candomblé: Axé Ilê Obá Abaça Odé Bamirê e a sua Resistência*. Disponível em: <http://www.pos.ufs/antropologia/seciri/anais>. Acesso em: 10/set/2010.

SOUZA, Laura de Mello e. As religiosidades como objeto da historiografia brasileira. *Tempo*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 251 - 254, 2001.

VANDEZANDE, René. *Catimbó*. Dissertação apresentada ao PIMES do IFCH da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1975.

VENTURA, Roberto. Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à república. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Viagem incompleta. A Experiência brasileira (1500-2000)*. Formação: histórias. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS E RITUAL TERAPÊUTICO-RELIGIOSO: A PRÁTICA DA APOMETRIA EM JUIZ DE FORA

*Izabela Matos Floriano Mendonça**

Resumo

A utilização de terapias religiosas sempre esteve presente no campo religioso brasileiro, principalmente as terapias adivindas das religiões mediúnicas, que sempre foram alvo de discussões tanto no campo religioso como no científico. Em 1965, surge dentro de um hospital espírita em Porto Alegre, a técnica de cura espiritual apometria. Aberta ao sincretismo, hibridismo e bricolagem, ela utiliza de toda a cosmologia das religiões mediúnicas espíritas a fim de obter a cura de doenças. Nesse sentido, objetiva-se a partir de observação etnográfica e entrevistas, mostrar como as religiosidades afro-brasileiras, através de seus adeptos, estão presentes dentro do ritual apométrico do Grupo de Apometria Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora, que atende na cidade de Juiz de Fora, MG.

Palavras-chave: Ritual, Religiões Afro-brasileiras, Espiritismo, Apometria.

Introdução

Técnica de cura espiritual que surge em meados de 1965, a apometria vem fomentar as discussões e os conflitos existentes no campo das religiões mediúnicas quanto à sua pertença às terapias de cura espírita. Apropriada por terapeutas alternativos, desvinculados dos centros espíritas, a técnica ganha visibilidade no final do século passado e início deste, dentro e fora das religiões mediúnicas.

Os conflitos e discussões a seu respeito podem ser observados em debates entre espíritas e apômetras, em diversos *sites*. Além dos questionamentos quanto à sua pertença às terapias espíritas, a apometria reacende o debate quanto à presença das religiosidades afro-brasileiras nos centros espíritas Kardecistas. Em meio a essa discussão, procura-se perscrutar, por meio de observação etnográfica e entrevistas, o embricamento entre as religiosidades afro-brasileiras e o ritual apométrico do “Grupo Apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora”, que atende na cidade de Juiz de Fora (MG).

* Mestranda em Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – PPCIR / Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Bolsista CAPES/REUNI. Endereço eletrônico: izabelamatos@hotmail.com.

1 Apometria: breve histórico

Em 1963, Luiz Rodrigues, porto-riquenho radicado no Brasil e residente na cidade do Rio de Janeiro, psiquista, farmacêutico e bioquímico, apresentou, no VI Congresso Espírita Pan Americano realizado em Buenos Aires, uma técnica que denominava “Hipnometria”. Estudando a comunicação dos homens encarnados com os espíritos desencarnados, Luiz Rodrigues atesta a melhora no quadro patológico dos pacientes a partir do envio dos seus corpos ao mundo espiritual para tratamento (SOCIEDADE BRASILEIRA DE APOMETRIA, 2010; COSTA, 1997, RODRIGUES, 1965).

Acreditando que o homem seria a junção entre um corpo físico e corpos espirituais¹ cujo desequilíbrio leva o sujeito ao adoecimento, ele defende que, para se conseguirem resultados na terapêutica dos doentes com problemas mentais, emocionais e psiquiátricos, o tratamento deve incidir sobre os corpos espirituais. E mais, se somente a psiquiatria seria capaz de realizar esse tratamento, ela deveria, para isso, observar e estudar a “natureza do espírito” despida das superstições e dogmas religiosos (RODRIGUES, 1965).

Sua apresentação no VI Congresso Espírita Pan Americano despertou o interesse do diretor do Hospital Espírita de Porto Alegre, a ponto de convidá-lo a demonstrar sua técnica ao corpo clínico. Atendendo ao convite, em 1965, Luiz Rodrigues demonstrou seu método no referido hospital, onde trabalhava o médico espírita José Lacerda de Azevedo, que resolve aplicá-la em sua esposa e, posteriormente, em seus pacientes, passando a denominá-la apometria, pois entendia que o termo hipnometria remetia à ideia de hipnose, e que a técnica utilizada por ele não remetia o sujeito a esse estado de consciência (SOCIEDADE BRASILEIRA DE APOMETRIA, 2010; AZEVEDO, 2002; COSTA, 1997).

Composto pelo prefixo “apo” (do grego, “além de”, “fora de”) e “metron” (do grego, medida), o termo apometria, cunhado por José Lacerda de Azevedo, significa literalmente "sem medida" ou "além da medida". Sendo assim, define-se apometria como um procedimento/técnica/método que, por meio das bioenergias de uma pessoa ou grupo, separam-se, intencionalmente, os corpos sutis do paciente (encarnado ou

¹ Para ele o homem é ser espiritual formado por um complexo de sensações que atingem seu auge na condensação máxima de um corpo astral, que liga o corpo à alma.

desencarnado), a fim de tratá-lo com maior eficiência no plano espiritual (AZEVEDO, 2002).

Segundo ele, essa separação acontece quando uma pessoa treinada, não necessariamente um médium², aplica pulsos magnéticos e projeção sobre o doente. Embora sua técnica possa ser aplicada em lugares e circunstâncias diversas, em todas as criaturas, independentemente da idade, saúde e sanidade mental, ele atribui maior eficácia se utilizada junto ao atendimento mediúnico (SOCIEDADE BRASILEIRA DE APOMETRIA, 2010; AZEVEDO, 2002; COSTA, 1997).

O grupo de estudos apométricos de José Lacerda começou a se reunir em 1960, na Casa do Jardim, localizada numa área do Hospital Espírita de Porto Alegre, criado pela Federação Espírita. Por volta de 1965, o grupo da Casa do Jardim passa a usar a nova técnica de cura nos pacientes do hospital, com resultados satisfatórios. Em 1987, o grupo de Lacerda foi convidado a sair do prédio porque a direção entendeu que a utilização da apometria no hospital contrariava as orientações da Federação Espírita (GREENFIELD, 1999).

Seus praticantes, considerando-a mais eficaz no tratamento de doenças mentais, espirituais, físicas e psicológicas que as terapias espíritas convencionais, optaram por dar continuidade a seus atendimentos apométricos fora do hospital. Tal iniciativa impulsionou a divulgação e conseqüentemente a aplicação da técnica, na medida em que grupos espíritas de várias partes do país começaram a procurar o grupo de José Lacerda, no Rio grande do Sul, para conhecer e aprender como usá-la em seus trabalhos de cura.

Ao ser empregada em centros kardecistas e umbandistas, nas diversas regiões do país, grandes nomes do meio kardecista, como Divaldo Pereira Franco e Suely Caldas Schubert, passaram a condenar sua utilização pelos kardecistas, afirmando que a técnica é desvinculada do fenômeno da mediunidade, sem fundamentação nas obras de Alan Kardec, enquadrando-se dentro dos tratamentos psicológicos (SILVEIRA, 2011; ARAUTO, 2010; FRANCO, 2010).

Explorando-se os discursos e as leituras dos nativos apômetras, percebe-se o aprofundamento dessa polêmica: para eles a técnica é científica e não especificamente espírita. Segundo, José Lacerda, enquanto os espíritas relegaram o cunho científico do espiritismo, embrenhando-se numa religiosidade sincrética e distanciando-se do

² Sobre tipos de médium ver: *KARDEC (2009)*.

científico, o estudo da apometria seria o retorno ao espiritismo científico (AZEVEDO, 2002; RONALDO; 1997).

Ratificando a posição de José Lacerda, segundo Marques (2011), a partir do momento em que os espíritas classificam as técnicas de cura espirituais deixam de seguir os ensinamentos de Allan Kardec:

ao falar que uma determinada técnica é espiritista (o passe, por exemplo) e outra não é (Apometria, Transcomunicação Instrumental, Cromoterapia etc.), já se abandonou a “obra de Allan Kardec” que foi toda voltada para a pesquisa da relação entre o mundo material e o espiritual. Ou seja, um verdadeiro cientista espiritista buscaria a relação entre o mundo material e o espiritual nessas técnicas, ao invés de apenas agir como fanáticos religiosos que caçam bruxas (MARQUES, 2011, p.16).

Moralmente, a apometria associa-se ao discurso espírita kardecista do melhoramento íntimo, da caridade, da ética. Além disso, seus praticantes recomendam sua utilização em ambiente espírita, com suporte dos espíritos superiores, associando sua maior eficácia à prática da mesma por médiuns desenvolvidos mediunicamente. Na maioria das vezes, pode ser utilizada concomitantemente com as técnicas convencionais espíritas de passes, água fluída, leitura do evangelho segundo o espiritismo, doutrinação dos obsessores, atendimentos a distância (AZEVEDO, 2002; RONALDO, 1997).

Além de associar-se aos atendimentos convencionais dos kardecistas, a apometria, absorve as ideias de alguns grupos espíritas, como a de que a umbanda seria mais forte para lidar com doenças ou problemas espirituais causados por magia, trabalhos de magia ou feitiços (CAMARGO, 1961). Comungando com esse pensamento, Lacerda, ao perceber que os símbolos, linguagens e espíritos atribuídos às religiosidades afro³ começam a ser frequentes nos atendimentos de apometria, consegue com que alguns médiuns de seu grupo frequentem um centro de umbanda e aprendam a lidar com essas entidades⁴ de forma a conseguir resultado satisfatório em seus atendimentos (GREENFIELD, 1999).

Consequentemente, a presença das religiões afro-brasileiras, nos atendimentos apomêtricos, não só ampliam as discussões sobre a técnica, mas também retomam as polêmicas sobre o modelo de espiritismo da Federação Espírita Brasileira (FEB), e as

³ Entende-se por religiosidades afro “[...] o conjunto das práticas religiosas desenvolvidas a partir do contato entre civilizações de origem européia, africana e americana em solo brasileiro”(CAPELLARI,2004, p.65).

⁴ Denominação dada pelos adeptos do espiritismo aos espíritos que se comunicam com o plano terreno através do médium durante o ritual.

reações puristas de volta às origens kardequianas. Essas polêmicas ampliam-se quando se percebe que a apometria avança para além das fronteiras dos centros espíritas, atingindo consultórios de terapeutas diversos.

2 Apometria em Juiz de Fora

No início deste século, a apometria é trazida a Juiz de Fora por pessoas que tiveram acesso à terapia no estado de São Paulo e/ou no estado do Rio Grande do Sul.

Atualmente, sabe-se de três instituições kardecistas, de uma umbandista e de dois grupos de curadores, totalmente desvinculados de instituições religiosas, trabalhando com a apometria. Um deles é o Grupo Apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora, objeto desta pesquisa.

2.1 O grupo apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora

O Grupo de apometria de Juiz de Fora teve início em 2009, quando sua fundadora, após ter sido curada com esse tratamento em São Paulo, trouxe instrutores para formar uma equipe na cidade. Do grupo inicial de aproximadamente quinze pessoas, hoje permanecem apenas três. O motivo dessa divergência deve-se à gratuidade da terapia, que também é responsável por conflitos no campo espírita.

Após um período de dispersão, em 2010, o grupo retoma suas atividades e agrega novos membros, a partir de um segundo curso ministrado pelos instrutores de São Paulo. Com quinze pessoas frequentes, o grupo reúne-se, semanalmente, à noite: duas vezes para atendimento apométrico e uma vez para estudo da técnica num espaço de terapia holística. Ao contrário dos centros espíritas, que têm espaços reservados para as práticas religiosas (AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009; CAVALCANTI, 1983; CAMARGO, 1961), no grupo Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora, como não se considera religioso, mas terapêutico, o ambiente profano do centro de terapias transforma-se em sagrado para o atendimento espiritual, durante o ritual apométrico.

Oriundos de classe média e com as mais variadas formações profissionais (médico, psicólogo, fonoaudiólogo, acupunturista, terapeuta holístico, advogado, jornalista, técnico de enfermagem, aposentado, estudante), os integrantes do grupo são também divergentes quanto à filiação religiosa: kardecista, umbandista, candomblecista, agnóstico, católico, praticante de xamanismo e seguidor de religião nórdica.

Diferente dos centros espíritas kardecistas, umbandistas e candomblecistas, estruturalmente organizados, com o poder centralizado no dirigente ou sacerdote da casa (AUBRÉE e LAPLANTINE, 2009; CAMARGO, 1961; CAVALCANTI, 1983), o grupo é organizado de maneira espontânea, democrática, flexível, sem uma estrutura institucional organizada, cujas decisões são tomadas em conjunto, de forma que tarefas como condução dos atendimentos, arrecadação de fundos⁵, organização, marcação de tratamento e retorno aos pacientes, são divididas entre os membros.

A princípio a adesão ao grupo era livre, ou seja, seus membros levavam qualquer interessado em conhecer a apometria e frequentar as reuniões, no entanto, hoje, mudou o procedimento: antes de ser convidado a participar dos atendimentos, o interessado deve frequentar as reuniões de estudo, nas quintas-feiras. Diferente do que acontece dentro a das religiosidades afro, na apometria não há rituais de iniciação, não há obrigatoriedade de frequência, a participação depende da disponibilidade individual e do comprometimento com o grupo.

2.2 O ritual do grupo apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora

O Grupo Apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora recorre a uma diversidade de práticas religiosas, além das utilizadas dentro das religiões mediúnicas⁶espíritas, que unidas, dão suporte simbólico ao atendimento. Com duração média de duas horas, o ritual inicia-se com a transformação do ambiente profano em sagrado, estabelecendo-se a comunicação com o hospital espiritual⁷ que, segundo grupo, dá suporte aos atendimentos.

Após se estabelecer a ordem dos atendimentos, apagam-se as luzes, mantendo-se somente um foco azul aceso. Reza-se uma prece⁸, e um dos membros do grupo abre aleatoriamente uma página do *Evangelho Segundo Espiritismo* ou de um livro de

⁵ O aluguel da sala é mantido com a contribuição de cada membro.

⁶ Objetiva-se neste trabalho abordar religiões mediúnicas espíritas, enfatizando umbanda e candomblé, entendendo como, religiões espíritas ou espiritismo, toda e qualquer religiosidade ou seita que comunga com a crença na mediunidade como instrumento para comunicação entre espíritos desencarnados (espíritos de pessoas falecidas) e espíritos encarnados (pessoas vivas) (LANG, 2008).

⁷ Segundo membros mais antigos, seu vínculo espiritual ocorreu ao término do primeiro curso ministrado pelos instrutores de apometria de São Paulo, os quais criaram, no plano espiritual, o Grupo Apométrico de Juiz de Fora, vinculando-o ao seu hospital espiritual de referência. Ao se estabelecer esse vínculo, só lhe foi informado o nome do hospital e o nome do grupo, não se mencionando mentores espirituais responsáveis.

⁸ Quanto às preces (normalmente “Prece de Carítas”, “Pai Nosso”, “Ave Maria” e/ou espontânea), são em voz alta e de mãos dadas, por um dos membros do grupo, podendo ainda acontecer depois de já iniciados os trabalhos propriamente ditos.

mensagens espíritas e faz sua leitura. Ao contrário do que é feito pelos kardecistas, a leitura do evangelho não é acompanhada de uma pregação moral: ora se faz uma reflexão a partir do texto, relacionando-o com algum fato ou circunstância antes do ritual, no transcorrer do dia ou da semana, ora se abstém de qualquer reflexão.

O ritual acontece em três fases: abertura dos trabalhos (criação de um campo magnético de força e proteção do ambiente físico e espiritual do grupo e abertura da comunicação com o Hospital Espiritual Elos de Amor e Paz, de acordo as leis da apometria); aplicação da técnica propriamente dita; encerramento (limpeza e harmonização espiritual do espaço físico, desconexão da comunicação com o mundo invisível e uma prece).

2.3 Os atendimentos

Classificados em duas modalidades, à distância e presencial, os atendimentos só acontecem mediante a autorização da pessoa⁹ a ser atendida ou/e responsável, seguindo a ordem de marcação estabelecida pelo responsável que orienta os pacientes quanto ao dia e horário de atendimento¹⁰.

O tratamento inicia quando a pessoa a ser tratada autoriza a realização do desdobramento, ou seja, separação dos corpos sutis do doente. Feito isso, abre-se a frequência¹¹ da pessoa, e os membros sensitivos e videntes do grupo passam a descrever aos demais membros do grupo o que estão vendo e/ou sentido (problemas relacionados à magia, à mediunidade, vidas passadas, obsessão¹²), conduzindo o tratamento através da impulsoterapia¹³.

⁹ Partem do princípio que não podem interferir na vida das pessoas sem que elas queiram, o livre arbítrio deve ser respeitado.

¹⁰ Como a apometria é uma técnica espiritual, os membros do grupo concebem seus atendimentos como prática de caridade, não cobrando por seus atendimentos.

¹¹ Os apómetras creem que, a partir do impulsãoamento, abrem o campo magnético do indivíduo a ser tratado e, a partir da abertura desse campo, será possível realizar o tratamento apomêtrico.

¹² Acontece quando um espírito desencarnado ou encarnado age de forma negativa e continuada sobre uma pessoa encarnada ou desencarnada. Esse espírito é chamado de obsessão, e a eliminação de sua influência sobre o obsediado se dá pelo ritual de desobsessão que difere dentro das religiões mediúnicas.

¹³ Consiste na emissão de pulsos energéticos produzidos a partir do estralar dos dedos e da contagem em voz alta, geralmente de 01 a 07. Através disso, os apómetras acreditam poder realizar diversas ações que têm por base o imaginar, o descrever o que se imagina e o impulsãoar para que ação aconteça. Por exemplo: acupuntura sem uso de agulhas, cromoterapia sem luzes específicas, oferendas espirituais, ambientes diversos, como hospitalar, entre outros (SOCIEDADE BRASILEIRA DE APOMETRIA, 2010; TAFFARELLO, TAFFARELLO; 2002).

Nessa fase do atendimento, iniciam-se os acoplamentos, momento em que alguns dos apômetras mediadores acoplam¹⁴ (incorporam) corpos desdobrados, espíritos obsessores e bioenergéticos¹⁵. O acoplamento diferencia-se da incorporação comum nos centros espíritas por ser induzido pela impulsoterapia e pelo fato de os mediadores acoplados conseguirem perceber e verbalizar o que ocorre com a energia acoplada.

Durante o ritual, é comum acontecer incorporação de mentores espirituais dos médiuns iniciados, no candomblé e na umbanda, entretanto, ao contrário do que ocorre nos terreiros umbandistas, os mentores não atendem consulta individual, somente conduzem e orientam alguns dos atendimentos do grupo.

No ritual, são realizados, através da impulsoterapia, ou seja, sem elementos físicos, trabalhos espirituais comuns das religiosidades afro, umbanda e candomblé, como *ebós*¹⁶, *bori*¹⁷, oferendas, banhos de mar, de cachoeira, de pipoca e ervas. Essa prática foi observada quando, durante o atendimento de um dos membros do grupo¹⁸, que é iniciado no Candomblé, estava com uma de suas obrigações atrasadas, sendo necessário fazer um *bori* para harmonizá-lo com seu orixá¹⁹. Assim, José, outro membro do grupo também iniciado no candomblé, impulsionou a presença dos babalorixás²⁰ do espaço para que cuidassem do *bori* que fora impulsionado. Após o impulsionamento do *bori*, o grupo cantou pontos para os orixás e para o *ori* da pessoa que estava sendo tratada, pedindo que ela fosse harmonizada e orientada espiritualmente por seus mentores. Ao ser questionada sobre o *bori* e sua validade, a pessoa tratada disse:

Olha, foi feito um *bori* para mim, funcionou, foi uma maravilha, porque eu estava numa situação horrorosa, mas eu tinha a minha obrigação com o santo, ela tinha que ser feita, ela tinha que ser cumprida. Então, aquilo ali funciona até um determinado período, por quê? Porque eu tenho um compromisso, que é um compromisso com o orixá, foi aonde eu sai daqui e fui lá no Rio e cumpri com meu compromisso. Eu cumpri com meu compromisso, voltei e fui começar minha caminhada (Joaquina, 50 anos).

¹⁴ Na apometria os médiuns são denominados mediadores, e não se fala em incorporação, como no espiritismo, mas em acoplamento, pelo fato de poder “acoplar” sensações, situações, partes dos corpos, corpos sutis de pessoas vivas, espíritos desencarnados e inclusive um dos corpos desdobrados do doente, geralmente o corpo astral ou mental. Entende-se por incorporação espíritos ou orixás se manifestam nos médiuns, espontaneamente, durante o atendimento apométrico.

¹⁵ Qualquer energia que possa ser tratada durante o atendimento apométrico é designada de bioenergética.

¹⁶ Oferenda ou sacrifício feito aos orixás (BERKENBROCK, 1997).

¹⁷ Oferenda feita para o *ori*, ou seja, a cabeça, a consciência da pessoa para fortalecer e harmonizá-la com seu orixá (BERKENBROCK, 1997).

¹⁸ Toda primeira semana do mês é reservada para atendimento apométrico do grupo.

¹⁹ Orixá é a denominação dada aos deuses das religiões afro, entendido como energia que leva a harmonia da pessoa com o imaterial, permanecem junto de cada pessoa desde seu nascimento, sendo assim, o orixá específico e individual e dele se herda características físicas e de personalidades (BERKENBROCK, 1997).

²⁰ Denominação dada aos sacerdotes das religiões afro-brasileiras.

Os membros candomblecistas do grupo frequentemente utilizam a linguagem das religiosidades afro dentro do tratamento apomêtrico, mesmo entendendo que a prática da apometria vai num caminho contrário ao do candomblé. Eles praticam a apometria sem que seus sacerdotes tomem conhecimento e se justificam pelo fato de estarem em dia com suas obrigações²¹, com a sua comunidade, como relatou José (33 anos), ao ser questionado quanto à sua religião:

- José, você participa de algum grupo religioso atualmente?
- Em nível institucional não, há bastante tempo. Participo, sim, ainda como busca de tratamento, com o candomblé e a religião Yorubá, que não é candomblé, apesar de ser uma vertente africana, mas assim eu ainda participo, mas não me entendo como que fazendo parte dessa instituição, mas hoje eu ainda tenho o Yorubá (José, 33 anos).
- [...]
- No candomblé e no Yorubá você diria ser o quê? Praticante, não praticante, praticante frequente?
- Bastante praticante, em dia com tudo que diz o figurino, só não me identifico como um candomblecista, a minha forma de pensar perverte o processo do que a instituição pede, então seria imaturo falar que sou candomblecista, por exemplo, já que uma coisa oposta ao candomblé, como por exemplo, apometria, seria uma abominação para o candomblé apometria, para instituição candomblé, mas eu que estou em dia com minha frequência e com tudo que preciso fazer dentro de comunidade, não entendo que eu estou desrespeitando e pervertendo nada, muito pelo contrário, essas egrégoras atuam aqui (José, 33 anos).

Quanto à afirmação “essas egrégoras atuam aqui”, significa que orixás, bem como entidades, exus²², caboclos²³, pretos-velhos²⁴ e erês²⁵ sempre se manifestam durante os atendimentos apomêtricos, legitimando sua permanência no grupo. José entende que lidar com essas entidades fere a concepção do candomblé de que não se

²¹ Rituais pelos quais o iniciado tem de passar para garantir seu equilíbrio espiritual com o orixá. O candomblé administra a relação do ser humano com orixá, através dos rituais e oferendas (PRANDI, 1996).

²² O exu dentro das religiosidades afro brasileiras é considerado o mensageiro, o protetor, aquele que abre os caminhos. No candomblé é uma divindade que se comunica com os orixás, na umbanda pode ser visto também, como entidade, o malandro, o algoz, responsável pelos “trabalhos” de magia e obsessões que desarmonizam os indivíduos. Ele deve ser cuidado com oferendas rituais para conseguir dele, proteção e boa vontade, tendo em vista poderem atuar no plano espiritual com ações tanto positivas como negativas (MONTERO, 1985; RODRIGUES; CAROSO, 1999).

²³ O caboclo presente também em algumas nações do candomblé está presente na umbanda, como representante da herança indígena do povo brasileiro (PRANDI, 2005).

²⁴ O preto-velho, entidade cultuada na umbanda, é considerado um curador que trás consigo a simplicidade e o sofrimento no negro escravizado por um lado, e por outro a malícia e esperteza do exu (MONTERO, 1985).

²⁵ Todo orixá é acompanhado de um erê, ele representa o infantil do orixá. Ele é quem trás a mensagem do orixá, considerado seu intérprete (BERKENBROCK, 1997).

deve mexer com *egum*, ou seja, com espíritos que já morreram, já que no candomblé só se incorporam as energias dos orixás.

Apesar de estranho pensar em orixá incorporado para trabalho apométrico, nesse grupo em que o candomblé é tão presente, eles se manifestam com frequência nos médiuns iniciados sem que necessitem de um ritual específico para isso. Isso acontece por que a incorporação do orixá no médium ocorre espontaneamente, ou seja, o “Orixá pode se manifestar a qualquer momento na pessoa; esta, porém, só pode chamar sua presença através do ritual” (BERKENBROCK, 1997, p. 283). Nesse sentido, o transe pode ser considerado como “(...) uma espécie de barômetro da relação entre Orixá e seu filho ou filha; o transe mostra até que ponto a unidade e harmonia estão sendo mantidas pelas obrigações” (BERKENBROCK, 1997, p. 291).

Por conseguinte, é interessante ressaltar que todos os candomblecistas do grupo buscam estar em dia com suas obrigações com o orixá para não ter problemas ao praticar a apometria, já que, frequentemente, as entidades da umbanda e os orixás do candomblé incorporam nos médiuns para auxiliar nos trabalhos apométricos. As incorporações, às vezes acontecem simultaneamente, orixás incorporados nos médiuns iniciados no candomblé, e entidades da umbanda (preto-velhos, erês e caboclos) nos médiuns umbandistas.

A força das religiosidades afro é tão forte no trabalho do grupo que seus membros não adeptos do candomblé ou umbanda, quando se sentem em situação de necessidade de limpeza espiritual do ambiente, acessam os pontos cantados, os orixás, as forças das matas, das cachoeiras, além de solicitarem uma oferenda a alguma divindade.

Outra crença comum a todos os membros é a utilização do exu, ou guardião, como entidade e força protetora dos atendimentos apométricos. Constantemente lembrado durante os trabalhos, essa forte figura do panteão das religiosidades afro tem sua presença impulsionada no início do ritual de abertura e, às vezes, manifesta-se em algum médium.

Essas entidades também surgem nos trabalhos apométricos como espíritos obsessores que, como tais, são tratados pelas técnicas de impulsionamento e conduzidos para o Hospital Espiritual Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora. Em alguns casos, esses obsessores ganham oferendas espirituais impulsionadas: cachaça astral, *champagne* do amor e outros que, segundo os apômetras, substituem as oferendas materiais geralmente

entregues nos terreiros ou lugares determinados, como encruzilhadas, cachoeiras, entre outros.

Dessa forma, dispensando materiais e eliminando custos, ocorre uma bricolagem das crenças e simbologias das religiosidades afro que são transformadas, simplificadas e reinventadas nos rituais apométricos.

Outra situação é quando os videntes percebem que, na frequência da pessoa atendida, há trabalhos de magia para serem desfeitos, preto-velhos, exus e outras entidades manifestam-se nos médiuns para dar suporte aos apómetras.

Considerados ignorantes e atrasados pelos kardecistas, e *eguns* para os candomblecistas, os pretos-velhos são vistos pela apometria como espíritos de grande sabedoria, que já usavam o impulsionamento nas práticas das religiosidades afro. O estralar de dedos, comum nas entidades de pretos-velhos e caboclos, era considerado um trejeito das entidades de umbanda pelos kardecistas; hoje, é justificado pelos apómetras com teorias da física quântica, para legitimar o cientificismo da prática na apometria (PINHEIRO, 2004) .

Nesse contexto, a presença das religiosidades afro, no atendimento apométrico do Grupo Apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora, abre espaço para sincretismo, bricolagem e hibridismo, construindo uma nova maneira do sujeito pensar religiosidade, crença e cura.

Considerações finais

Á margem dos discursos estabelecidos, a apometria estabelece um novo olhar sobre as curas religiosas: esbarra no característico sincretismo do campo religioso brasileiro, cujo trânsito entre culturas é significativo: “o tradicional combina-se com o católico-afro-brasileiro e a cultura moderna da escolha individual” (SANCHIS, 1997, p. 30). Dessa forma, os integrantes do Grupo Apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora, enfatizando a cura e o bem-estar do indivíduo, não se preocupam com divergências de interpretação doutrinária, ritual e ambientação religiosa. Eles circulam dentro de centros umbandistas, candomblecistas e kardecistas, trazendo para o grupo mil e uma singularidades etnográficas que bricoladas, são utilizadas e reinventadas durante o atendimento apométrico.

As combinações religiosas existentes no ritual do grupo quando misturam, passado e futuro, forjam rupturas e inventam matrizes que jamais serão como as

originais. Dessa forma, propiciam invenções híbridas que não são puramente modernas, inéditas, mas que estarão sempre vinculadas ao passado solicitando um novo olhar sobre a modernidade (LATOUR, 1994).

Um olhar que mostre os fatos reais, explique as diversificações dos sistemas individuais de escolhas, de crenças, de duplas pertencas, de rupturas, de combinações e de disseminações como indicador de diferenças sócio culturais da atualidade. Buscando responder às verdades incertas da ciência, que não conseguem preencher o vazio de sentido de uma sociedade em movimento, o sujeito autônomo cria suas trajetórias. Enquadrando-se nos processos de “desregulação” do final do século XX, quando não é a crença ou pertença que mantêm a união dos grupos, e sim a escolha e o interesse de cada indivíduo, a ciência não dissipa as dúvidas geradas por crenças e comportamentos irracionais que suscitam respostas da racionalidade moderna (HERVIEU-LÉGER, 2008; CAMURÇA, 2006).

Nesse sentido, o Grupo Apométrico Elos de Amor e Paz de Juiz de Fora, ressignificando práticas, promovendo e reforçando conflitos, ancora-se em terapias religiosas tradicionais, possibilitando um novo olhar às transformações do campo das terapias de cura dentro das religiões mediúnicas.

REFERÊNCIAS

AUBRÈE, Marion e LAPLANTINE, François. *A Mesa, o Livro e os Espíritos: gênese e evolução do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2009.

AZEVEDO, José Lacerda. *Espírito/Matéria: novos horizontes para a medicina*. Porto Alegre: Pallotti, 2002.

BERKEBROCK, Volney. *A experiência dos orixás - Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo A. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000 In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil*. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo.

- CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Exus no Candomblé de Caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- CAVALCANTI, Maria Laura. (1983), *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- COSTA, Vitor Ronaldo. *Apometria – Novos Horizontes da Medicina Espiritual*. 1ª edição Matão, SP: Casa Editora O Clarim, 1997.
- FRANCO, Divaldo Pereira. *Apometria não é Espiritismo*. Disponível em: <http://chico-xavier.com/2011/02/21/divaldo-fala-sobre-apometria>. Acesso: 20/05/2010.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KARDEC, Allan. *Livro dos Médiuns ou guia dos médiuns e dos evocadores*. Tradução Maria Lúcia Alcântara Carvalho. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Léon Denis, 2009.
- LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. Espiritismo no Brasil. *Cad. CERU*, Dez 2008, vol.19, nº2, p.171-18.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora, 1994, pp.07-53.
- MARQUES, Adilson. *Apometria – a mediunidade e o poder da mente a serviço da regeneração espiritual da Terra*. São Carlos: RiMa Editora, 2011.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem*. São Paulo: Graal, 1985.
- O ARAUTO. Órgão de divulgação das sociedades espíritas intermunicipal de Piracicaba (USE). Ano VII, nº 62, setembro/outubro 2007. Disponível em: http://www.usepiracicaba.com.br/BancodeImagens/Arauto/Setembro_Outubro_2007.pdf Acesso em: 20/05/2010.
- PINHEIRO, Robson. *Aruanda - Magia Negra, Elementais, Pretos-Velhos e Caboclos*. Romance Mediúnico (ditado pelo espírito: Ângelo Inácio). Contagem - Editora casa dos Espíritos.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé – Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. Exu na tradição afro-brasileira: etnografia de práticas terapêuticas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, São Paulo, Pallas, 1999. pp. 239-255.

RODRIGUEZ, Luiz J. *Muito Além da Morte. Dibbuk, Satanás e Freud* (Chave para libertação da psiquiatria). Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1965.

SANCHIS, Pierre. *As religiões dos brasileiros*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2º sem. 1997.

SILVEIRA, Érika Apometria. *Revista Cristã de Espiritismo*. 3ª Edição. 2006.
Disponível em: <http://www.rcespiritismo.com.br/> Acesso: 20/05/2010.

TAFFARELLO, José Cláudio; TAFFARELLO, Milton. *Apometria de A a Z: com Impulsoterapia*. 2ª edição. Editora do Conhecimento: Limeira /SP, 2009.

SALVE PRETO, SALVE PRETA... AS MUITAS FACETAS DA LINHA DOS PRETOS VELHOS

*Leticia Guimarães Araújo**

Resumo

Este artigo visa caracterizar o arquétipo dos pretos e pretas velhas, na linha de Umbanda sob diversas perspectivas. Em um primeiro momento traremos informações acerca das falas destas entidades no espaço da terreira, e em relatos registrados em sites e jornais de religião de matriz africana. Em um segundo momento pretendemos visualizar como se constitui este arquétipo nas visões de dois autores umbandistas Rivas Neto e Rubens Sarraceni, e nas visões de dois autores espíritas como Robson Pinheiro e Gasparetto. Por fim trataremos do processo de apropriação destas entidades pela literatura espírita e suas possíveis conseqüências.

Palavras-Chave: Ancestralidade, memória, pretos velhos, pretas velhas e Umbanda.

Introdução

Primeiramente registramos o agradecimento diante da possibilidade de escrever sobre estes espíritos que muito auxiliam e relembram entre nós valores importantes que nos levam a eterna superação. Este agradecimento estende-se a todos aqueles que colaboraram com este momento, deste e do outro plano. O artigo se refere a uma pesquisa qualitativa iniciada em campo em um primeiro momento, e retomada posteriormente através da análise bibliográfica, matérias de jornais específicos de matriz-africana e alguns sites á respeito destas entidades no espaço virtual.

O arquétipo dos pretos e pretas velhas advém do fenômeno da escravidão. Presente na Umbanda esta figura nos relembra ao mesmo tempo o sofrimento da escravidão e a resistência que foi possível: quando fugir, ou se aquilombar não foi alternativa. Sobrou a estes a resistência silenciosa, ao contrário do que muitos colocam como passividade (MAESTRI, 2006, p.45), estes ancestrais passavam sua cultura e religião através da oralidade para pretos e brancos, e que ao anoitecer saindo da senzala ás escondidas no meio do mato se fez soar o tambor, se transmitiu o axé, a macumba, a benzedura, se redescobriu ervas sagradas.

Esta abordagem se constituiu por três caminhos: primeiramente traz a experiência em duas terreiras. Questiona a eles próprios sobre suas vivências no plano material e as lições deste momento, relaciona o perfil de pretos velhos traçado por dois autores

* Mestranda em Religião e Educação, Instituição Faculdades EST, Orientador Oneide Bopsin, Bolsista CAPES/CNPQ, leticia_poa27@hotmail.com.

importantes da umbanda: Rivas Neto e Rubens Sarraceni com o traçado por dois autores espíritas kardecistas¹ Robson Pinheiro e Gasparetto. E finaliza analisando brevemente a apropriação destes arquétipos pela religião espírita.

Em um mundo urbano em que as pessoas têm cada vez menos tempo de convivência familiar o espaço dos grupos religiosos traz de certa forma aquela preocupação e aquele consolo que a convivência das famílias estendidas tendiam a fornecer. Da mesma forma que mediante a escravidão à religião afro-brasileira reorganizou as diversas etnias da senzala em torno da mãe de santo, hoje mediante a competição do mundo capitalista a terreira é um espaço onde os valores de troca e solidariedade se fazem presentes, dando seguimento a esta irmandade. Claro que este processo não se dá sem conflitos, competições e muitos segredos, além de discordâncias quanto as diferentes metodologias de uma terreira para a outra. Porém sem dúvida a terreira é um refúgio, um oásis onde se pode reabastecer a coragem, a energia e ligar-se diretamente a Oxalá através das entidades de luz que ocupam este espaço.

1 Com a palavra: os pretos e pretas, salve.

A transmissão da memória coletiva para dentro do arquétipo dos pretos velhos, foi constatada na análise comparativa entre os depoimentos colhidos nas terreiras e a análises de fontes bibliográficas históricas. Os mitos encontrados nos sites e nas terreiras tratam da vivência da escravidão, mas nem sempre converge diretamente para as falas trazidas dentro da terreira. Encontramos dois papéis descritos pelos médiuns a escrava doméstica (mucama), e o escravo que lavrava a terra e dominava os feitiços. Porém em ambos espaços (tanto nas duas terreiras quanto no ciberespaço), percebem a importância desta memória referente ao período escravocrata como porta voz da constituição da Umbanda e demais religiões de matriz africana.

As terreiras investigadas são porto-alegrenses a primeira localizada no bairro Mário Quintana, em espaço ao lado da residência do pai de santo Eduardo, construído especialmente para o culto com um congá e ao lado de fora na entrada os assentamentos de EXU. A segunda casa já existe há duas gerações sendo a primeira mãe de santo a

¹ Ambos autores são questionados e nomeados como espiritualistas por alguns nomes da academia, justamente por eles trazerem procedimentos diferenciados ao espiritismo e terem workshops com atendimentos remunerados concomitantes aos espaços de caridade. Não pretendo entrar nessa discussão diretamente apenas aponto a apropriação do arquétipo da Umbanda pelo Espiritismo. O autor Robson Pinheiro se classifica como espírita kardecista, teve por sua religião inicial uma doutrina evangélica. Já o autor Gasparetto atualmente se diz espiritualista e teve por sua religião inicial o espiritismo.

Eva, e a segunda a Margareth a sucessão é hereditária sendo a última sua filha. Inicialmente a terreira ficava em Viamão, região metropolitana de Porto Alegre, mas mudou-se há cerca de 30 anos para as proximidades da Antônio de Carvalho, no Jardim da Palmeiras. O espaço é modesto simples com uma sala dividida por cortinas e duas portas, uma só circulam os trabalhadores da casa, e a outra é a porta de entrada e saída. Em cima Há a casa de moradia da família, mas esta não se estende até o congá, termina antes dele.

O panorama das mulheres escravizadas que viviam no ambiente doméstico, segundo a historiadora Bitencourt se apresentava da seguinte forma:

[...] desfrutavam de melhor moradia já que nem sempre ficavam nas senzalas, tinham acesso a uma alimentação diferenciada vestiam-se melhor (menos pela necessidade da escrava do que pelo status do senhor), aprendiam mais facilmente um ofício e até mesmo ler e a escrever (o que era proibido) tinham também a chance de saber o que estava acontecendo nos limites fora da casa, do engenho ou da fazenda, devido ao fato escutarem as conversas dos seus senhores, e de servirem os hóspedes e os seus os visitantes, [...] eram porém as que sentiam mais de perto a cooptação da ideologia e a violência sexual. (BITENCOURT, 2004, p.22).

Observamos nas falas da terreira o destaque para as vestimentas, as comidas de santo, os segredos do axé e também os abusos sexuais de forma convergente com a historiografia. A resistência e o protagonismo da mulher escravizada se faz presente através destas memórias cristalizadas na terreira. O seu saber acerca das ervas e feitiços que podiam “salvar ou matar”, traziam o respeito para estas mulheres, e possibilidades de maior “manejo” de suas situações no cativeiro:

[...] Comentou também que não lembra muitas coisas porque vivera como mucama na casa grande, aquelas escravas que viviam na senzala sabiam mais feitiços. Mas sempre que podia reunia rendas, que lhe eram dadas, e comidas e levava para os cultos. Como diz o ponto “por cima era chita, por baixo era a renda” (diz comentado sobre o fato de camuflar as roupas do culto à religião em baixo das roupas simples de mucama.) Entrevista Mãe Maria. A preta também comentou que ela descobriu muitos segredos religiosos atuando como cambona, aprendeu tudo o que sabe anotando, os segredos, simpatias, magias. Quando havia os batuques ela sempre trabalhava auxiliando os que dominavam o segredo. (Mãe Maria através da médium Ruth 2009).

Em outra casa ouvimos uma preta Maria Conga contar que nunca foi mãe. Que o senhor da casa tentou “abusar de sua honra” e ela se defendeu com uma garfada. Disse que era muito gorda, pois quando aprendeu a cozinhar foi acorrentada ao fogão á lenha de ferro. Então como não podia ir a festa de santo, ela enviava por outros escravos as

comidas e doces para as festas (Mãe Maria Conga através do médium Eduardo 2009). A constatação dos abusos também se faz presente na fala de Maria Conga, através da médium Ruth, a preta velha nos conta que ela nasceu de um relacionamento de uma escrava e de um branco é, portanto, chamada pelos outros negros de mestiça. Havia os escravos que trabalhavam no plantio e na roça, estes planejavam e faziam os cultos, sempre a noite escondidos dos brancos (Ruth 2009).

No espaço virtual a maior parte dos mitos de Maria Conga² situam nela o papel de mãe que não teve a oportunidade de ver seus filhos crescerem, mas que eram utilizadas no papel de amas-de-leite. No ponto mãe preta³ encontra-se a seguinte narrativa: “enquanto a chibata batia em seu amor, mãe preta embalava o filho branco do senhor”. Há, portanto, neste arquétipo toda uma força e uma resistência evocadas no papel da maternidade e da superação. No mito de Maria Conga ela descobre que um de seus filhos reside em uma fazenda próxima e foge muitas vezes para vê-lo. Em uma de suas saídas a capturam e queimam sua perna para que não possa mais fugir. Seu filho ao tentar ir vê-la é morto. Ao saber do fato, Maria Conga faz mandingas para se tornar estéril e muda sua personalidade “de alegre e falastrona para triste e meditativa”. Quando chega ao plano astral seu filho a recebe.

Nas terreiras conversamos com mais de uma Maria Conga, e embora elas não tenham feito alusões diretas aos filhos, uma delas informando inclusive que não teve filhos, todas trazem narrativas foram vinculadas à subsistência da casa grande e/ ou da família de santo na senzala. Estão contidas nestes arquétipos as muitas formas de ser mãe no período escravista, uma vez que somente em seu final, e de acordo com o interesse do senhor se permitiu ao escravizado a organização familiar.

A religião de matriz africana aqui reorganizou os laços familiares (mãe-de-santo, pai-de santo, filho-de-santo), e manteve viva uma visão de uma África com significado religioso e mítico. A terra dos antepassados, da liberdade e da moradia dos Orixás. (BERKENBROCK, 1998, p.234). As mulheres surgem como detentoras do poder religioso, passando a ocupar a hierarquia religiosa. No Brasil, inicialmente, isso se deu com as mulheres negras e seu poder de organização nas irmandades religiosas e no Candomblé. Nesse último, passavam a ser sacerdotisa chefe graças à densidade do sentimento materno vindo da África, guardando a relação com a noção Terra-Mãe (CANTUÁRIO, 2009, p. 141). Isto se relaciona também com os processos de gestação

² Fonte: Terreiro de Umbanda Pai Maneco – Maria Cristina Mendes in www.paimaneco.com.br.

³ Fonte: Pontos dos Pretos Velhos in: <http://www.giraseumbanda.com.br/pontospretosvelhos.asp>.

das religiões de matriz africana uma vez que inicialmente temos a reorganização familiar em torno das mulheres na senzala, e estas ocupam o lugar de mães de santo.

A autora Cantuário pesquisa dentre as mães de santo o simbolismo da maternidade presente nos arquétipos umbandistas. Descreve as pretas velhas como sábias, pacientes, tolerantes e carinhosas. Consolam e sugerem, contemplam, refletem e recolhem-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo. Ao entrevistar a uma mãe de santo esta declara a autora que só ouviu falar de Juliana, chamada moça velha que não assumiu o papel de mãe (CANTUÁRIO, 2009, p. 158). Destaca que as Pretas Velhas, assumem importância valiosa na Umbanda, com a maternidade bem sucedida, portadoras de sentimentos positivos na criação dos filhos.

Se no passado o rompimento com os laços de sangue se dá pela escravização, com o processo de urbanização e a migração do campo para as cidades nos temos um novo processo de reorganização familiar. A organização da Umbanda como um culto com sessões menores e rituais mais fáceis de se efetuar nas cidades também fazem parte deste contexto.

A médium Ruth que recebia a entidade da Mãe Maria, nos falou que parte das respostas estavam nos pontos de Preto Velhos, pois eles contam a sua trajetória. Comentou a respeito da Magia dos Preto-Velhos e que grande parte de seus segredos estavam relacionados com esta questão, a magia. Falou que há muitas coisas que não podem ser reveladas, pois é importante manter o segredo da religião.

Nas sessões de preto velhos, podemos observar um padrão de alternância entre os pontos quanto aos ritmos e os seus significados. Encontramos pontos rápidos, alegres e de exaltação a reis e rainhas, e também as linhas de pretos velhos:

É preto, é preto, é preto oi cambinda,
 Todo mundo é preto oi cambinda,
 Na terra dos preto oi cambinda,
 Eu também sou preto.⁴

Congo Mujongo maravilha,
 É quem manda no reino saravá,
 Rei de Congo mandou chamar,
 É quem manda no reino, saravá⁵.

E em seguida encontramos pontos melancólicos que falam da dor e sofrimento que a diáspora forçada e as condições do cativo ocasionaram:

⁴ Fonte: Pontos dos Pretos Velhos in: <http://www.giraseumbanda.com.br/pontospretosvelhos.asp>.

⁵ In: <http://pt.scribd.com/doc/23334328/APOSTILA-PRETOS-VELHOS1>.

Preto velho amarrado no tronco chorou.
Preto velho amarrado no tronco chorou.
Não chora, não chora, não chora nego, não chora.

Outros pontos nos trazem fortemente o sincretismo religioso com a linha de Oxalá, na Umbanda também reconhecido como Jesus Cristo por seu sofrimento. Suas lições em forma de música também se traduzem em humildade, sabedoria, luta e superação.

Ela disse: que muitas das histórias foram trazidas até nós pelo movimento negro e o Candomblé da Bahia (se refere ao movimento negro como: “o povo preto dos protestos”), há um facho de luz na Bahia que faz com que a história de vida que nós tivemos, faz com que a fé que nasceu lá até hoje se distribua (Mãe Maria através da médium Ruth 2009).

Destacou também que nem todos os espíritos que foram escravos trabalham como pretos velhos hoje em dia.

Outra médium entrevistada na mesma tarde foi a Vera que recebia a preta Mãe Maria e ela nos contou que aqui no Brasil os “preto” inventaram a capoeira, era uma dança, mas, servia de defesa quando um preto ia apanhar injustamente, quem apanhava encharcava o couro de sangue mas a alma estava limpa, a áurea era só força esta era nossa resistência. Também nos relatou que muitos escravos antes de vir pra cá eram reis, mas não reis como os dos brancos, eram os que organizavam sua comunidade, tinham muito conhecimento e sabedoria, mas os brancos só queriam usá-los, essa sabedoria veio para construir essa nação. “Pesquise sobre zumbi, pesquise só pra ver”. Ela também enfatiza a necessidade de pesquisar junto ao material do “povo preto”, e destaca sobre a importância da religião afro e baiana. Os brancos não demonstravam, mas tinham muito medo dos negros, faziam de tudo para controlar esse medo.

Por último entrevistamos a médium Rosângela que recebia o preto Pai Antônio, nesta entrevista ele nos fala “nossa vida não foi fácil, você sabe né, minha fia”. Mas uma vez retoma a importância “do movimento dos “preto” que não gostam de ser chamado de preto” para conservar a história deles. Fala que foi um tempo de sofrimento e força, cita que no caso dele foram os italianos que lhe ensinaram a plantar, pois antes seu trabalho era outro. O pai Antônio era o Preto Velho que ensinava a todos os que praticavam o batuque (Oralidade), sempre reunindo e conversando a respeito dos segredos.

Nós não sabíamos a força que tínhamos, nós todos junto. Nós sofremos muito no tronco, mas tínhamos a nossa alegria, a nossa alegria era quando nós estávamos juntos, conversando e tocando (Pai Antônio através da médium Rosangela, 2009). Nos sites pesquisados, nos jornais e na bibliografia umbandista encontramos convergência com as narrativas encontradas nas duas terreiras. Encontramos também informações que agregam aos discursos que em linhas gerais citamos abaixo as mais recorrentes para significar os pretos velhos e as pretas velhas.

Na linha de preto-velhos é onde ficou de forma mais intensa a memória banto (lá do sul da África, os reinos do congo, de angola), onde a ancestralidade e a comunicação entre vivos e mortos era algo comum, simples e fundamental.

A linha de pretos velhos tem uma ligação muito intensa com a questão da cura física e psicológica, são representados na Umbanda, como os grande mágicos do plano astral por seu imenso conhecimento na manipulação das forças da natureza, são citados muitas vezes como magos iniciados ainda na antiguidade em sociedades como a mesopotâmica e a egípcia. São imprescindíveis no aconchego, e quem duvidar experimente ouvir suas palavras ao menos uma vez.

Na terreira os pretos e pretas velhos (as) são a sabedoria que é passada através da oralidade, mas também são a ancestralidade que nos lembra a superação da escravidão e o quanto a humildade é valor importante para nosso cotidiano, e por esta vinculação histórica e étnica são genuinamente brasileiros. São a memória, pois em suas práticas guardaram rituais que atravessaram o Atlântico, são uma linha sincretizada por assim dizer pois eles falam diretamente no menino Jesus, Oxalá menino, em Nosso Senhor Jesus Cristo (até a transição para a República Velha todos os documentos oficiais datavam-se com este prefixo, as cartas de alforria também).

Em Oxalá reside o arquétipo do velho sábio piedoso e misericordioso presente em diversas civilizações da antiguidade. É também na figura dos ancestrais que os Bantus demarcavam os muitos conhecimentos religiosos que trouxeram, acerca da energia vital transmutada na coletividade. O autor Clyde Ford destaca os mitos como histórias sociais que curam [...] quando enfrentamos um trauma, individual ou coletivamente, as lendas e os mitos são uma maneira de restabelecer a harmonia á beira do caos. (Ford, 1999, p.9).

Á partir deste prisma podemos entender que o arquétipo dos pretos velhos entra na Umbanda com o simbolismo sabedoria e da humildade. São eles o conhecimento que veio da África e através da oralidade se instaurou na memória das terreiras. O trauma

coletivo da diáspora forçada é transmutado, e estes sábios feiticeiros negros elaboram com seus arquétipos curas individuais para seus consulentes, e coletivas para as comunidades de terreira ao compartilhar suas vivências. Considerando que muitas terreiras estão localizadas próximas as comunidades pobres com objetivo de prestar caridade, a cura coletiva está no auxílio para superar a pobreza, o racismo e a falta de cidadania.

2 Espiritismo e Umbanda uma ligação antiga.

Ao analisarmos a estruturação do Espiritismo Kardecista e da Umbanda vamos nos deparar com alguns paradigmas sociais que estas religiões internalizaram e que em seus processos de aproximação e diferenciação vão sendo explicitados.

O espiritismo tem em sua formação a elite, o paradigma científico e em um primeiro momento nega-se a transmitir comunicações de espíritos populares tidos como menos evoluídos. Porém o sucesso do espiritismo está em grande parte no pensamento oriental herdado dos afro-brasileiros presente também entre as classes médias.

A Umbanda distancia-se da cultura afro-brasileira quando sincretizada em um primeiro momento com o kardecismo chegando a reivindicar-se como umbanda branca em uma versão mais ocidentalizada. Posteriormente irá ocorrer embates em sua organização surgindo uma corrente que prega sua reafricanização. A Umbanda é uma religião brasileira, mas tem em suas bases a Cabula (culto aos ancestrais de origem Bantu), e em seus fundamentos teológicos os Orixás iorubás e seus mitos. Para além disso vem um dos seus pilares concentra a memória da escravidão e do catolicismo popular em fusão que é a linha dos pretos velhos.

Em uma das narrativas do início da Umbanda se dá com o médium Zélio Fernandino de Moraes recebendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas em um centro espírita kardecista e mediante aos integrantes da mesa negarem-se a ouvi-lo, Zélio funda a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e dá início aos trabalhos de caridade que efetua até o fim de sua vida. Já com o autor Neto, temos a narrativa da Aumbandan em tempos primievos e as diversas religiões que temos hoje como interpretações desta verdade única que guardamos em nosso inconsciente, revelada em pedaços por todos estes profetas, e no espaço das terreiras se redescobre através dos guias a sua “proto-síntese” (NETO, 2007, p.55).

As religiões que deram origem a Umbanda, como a Cabula, certamente são anteriores ao espiritismo de Kardec. As concepções trazidas nesta filosofia já estavam em nossa forma de pensar graças a estas religiões de matriz africana e indígena que por sua ligação com a natureza trazem em si muitos princípios orientais. Em sua codificação Kardec mescla a filosofia oriental (especialmente indiana), as leis de causa e efeito (determinismo e positivismo), e a teoria evolucionista (das trevas para a luz), o que faz com o espírita se veja mais como ciência e doutrina filosófica do que propriamente uma religião.

Admitir os muitos sincretismos que trazem a atual composição da Umbanda, nos ajudam a compreender sua atual posição universalista e de convergência. Em primeiro nível temos o sincretismo entre as religiões trazidas da África para o Brasil, as diversas etnias que aqui se reorganizaram em torno da família de santo compuseram esta primeira fase. Em um segundo momento o encontro com as tradições indígenas e as adaptações necessárias em função do transporte religioso para o outro lado do Atlântico. Por fim com a chegada do Iorubás temos a adoção do panteão Iorubá mesclado aos cultos ancestrais da maioria Bantu que já estavam no Brasil.

Além do sincretismo entre as religiões de matriz africana nós temos o catolicismo como religião oficial que obrigava aos cativos a conversão. Com a adoção de um nome cristão de inspiração bíblica: José, Maria, Sebastião, Benedito (SILVA, 2005 p.32). Podemos verificar que a primeira herança do catolicismo foi os nomes presentes nas linhas de pretos velhos, mas o catolicismo popular também sincretizou-se com a Umbanda e aparece latente nas práticas dos pretos velhos, durante as sessões:

Assim, fitas cortadas pelos padres com a medida das imagens dos santos e amarradas na cintura eram usadas para removerem dores, doenças e realizarem os pedidos de seus portadores. Os bentinhas as figuras e medalhas de santos e as orações escritas depois de benzidas pelos sacerdotes eram postos entre livros debaixo dos travesseiros ou dobrados e costurados em forma de uma pequena bolsa, carregada junto ao corpo para combater os males e garantir a proteção do santo retratado. Aspergir água benta, benzer-se com o sinal da cruz e repetir preces consideradas poderosas afastavam os maus espíritos. (EWBANK, 1976 apud SILVA, 2005 p. 22).

Após a mescla com o catolicismo temos por fim também uma adaptação dos conceitos trazidos por Kardec principalmente no que tange o entendimento do mundo espiritual e da mediunidade e como esta se processa. Ocorre que a bibliografia espírita é mais abundante do que a umbandista e muitas vezes se indica os livros kardecistas aos

médiuns para que estes resolvam suas dúvidas. Estes processos de acomodação estão presentes na definição da religião Umbandista:

Umbanda: Originada da Cabula de origem Bantu, mesclada com entidades indígenas, santos católicos (através do sincretismo), os Orixás yorubás, e também com a filosofia kardecista, a Umbanda se organiza na década de 1920-30, com grande expansão em função de sua oferta curativa e caritativa. Por se adaptar ao processo de urbanização e de certa forma reorganiza os núcleos de convivência, além de oferecer o protagonismo a quem participa das cerimônias religiosas. Em sua doutrina predomina a fé em um ser supremo, a existência de espíritos e entidades e a possibilidade de comunicação com eles. A crença no desenvolvimento do espírito e na reencarnação. Destaque para valorização do exus e pombagiras (BERKENBROCK, 1998, p.238)

A discussão acerca do “embranquecimento” e a “reafricanização” da Umbanda fica evidente com os Congressos organizados pela União Espírita da Umbanda do Brasil, datada de 1939. O Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, traçou as primeiras diretrizes religiosas buscando a imagem de uma Umbanda pura e branca sem os elementos africanos maléficos (ou de quimbanda). A partir da década de 1950 com o ingresso de extratos mais baixos da população, geralmente negros e mulatos estes começaram a questionar este afastamento e recuperar os valores africanos. O Segundo Congresso de Umbanda de 1961, já demonstrava a força de uma religião com muitos devotos e alianças políticas, assim a Umbanda tornou-se menos perseguida que no período de Getúlio Vargas (1930-45). O Terceiro Congresso de Umbanda, realizado em 1973, temos esta religião plenamente afirmada, com uma força expressiva nas atividades assistenciais, buscando promover caridade e ajuda. Atuando também através de programas de rádio, jornais, publicações próprias e políticos umbandistas e simpatizantes da causa de Umbanda para divulgar sua mensagem e atrair adeptos (SILVA, 2005, p.117).

O Kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, denominando-se uma religião cristã, legitimando a possessão dos espíritos e apresentando um discurso racional frente aos fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da Umbanda, que sob sua influência se desenvolveu como religião organizada (SILVA, 2005 p.110). A estruturação do Espiritismo Kardecista, que chega ao Brasil em 1865 com a fundação do primeiro centro espírita brasileiro em Salvador por Luís Olímpio Teles de Menezes. A Federação Brasileira Espírita se

consolida em 1884, onde figuram em sua fundação descendentes de portugueses, brasileiros e italianos com relativo poder aquisitivo.

O Espiritismo kardecista se expande consideravelmente e se amplia entre a classe média brasileira. Mas esta expansão também se deve à herança do pensamento africano que já estava presente nas bocas dos vovôs e vovós pretos e que nos contam nossos ditados populares: “os males que vem pra bem”, que para manter o equilíbrio do todo é preciso se doar para receber, e que o centro da nossa vivência deve ser o humano, pois quando estamos felizes, nossos deuses e deusas também o estão, e quando há desequilíbrios é com eles que contaremos para superá-los. No espiritismo a classe média encontrou uma versão “científica” destes preceitos explicitados através da causa e efeito.

De certa forma o espiritismo abarcava estes conceitos *em determinados espaços* assumiu uma característica que favorece o conformismo, pois, se estamos em evolução é natural que alguns tenham mais e outros menos, a responsabilização do indivíduo por seu infortúnio através das Leis do Karma. É importante lembrar de nossas responsabilidades sociais perante a desigualdade em função da organização econômica neoliberal que vivemos. Nosso sistema econômico ainda é profundamente excludente, e faz com que aqueles que não alcançaram algum poder aquisitivo sintam-se desconfortáveis e menos evoluídos ao entrar em contato com esta filosofia.

O que enfatizaremos é esta visão evolucionista onde os mais afortunados são mais também mais evoluídos espiritualmente. A aproximação da Umbanda, como instrumento de crítica à tradição, tem sido uma das práticas do movimento de renovação espírita (STOLL, 2004, p.239). Um dos motivos pelo qual ocorre esta apropriação dos arquétipos umbandistas para dentro da religião espírita especialmente em seus romances, é o questionamento a esses preconceitos internalizados na doutrina espírita sob a roupagem de tradição.

A Umbanda por ambicionar a integração de todas as categorias sociais, principalmente as marginalizadas, através de uma nova síntese onde os valores dominantes da religiosidade de classe média (católicos e posteriormente kardecistas) se abriram às formas populares depurando-as em nome de uma mediação que no plano cosmo religiosos, representou as três raças brasileiras (SILVA, 2005, p.132). Se por um lado esta releitura da África depurada pelo Brasil na Umbanda visa a confraternização entre as três raças brasileiras, não podemos esquecer que esta é a tese da democracia racial que vigorava na época do seu processo de estruturação. Significa que a memória

incomoda da exploração e da desigualdade praticada aos afro-brasileiros, presente na linha dos pretos velhos dentro da Umbanda, serve de alerta e nos informa que esta convivência não foi harmônica e pacífica, e que nossas mazelas atuais se devem em grande parte ao período colonial e ao sistema escravocrata que nos deixou sementes que historicamente cultivamos: o racismo, o sexismo, o preconceito em relação ao trabalho (especialmente o trabalho manual) e a concentração de renda.

Como podemos ver tanto a Umbanda quanto o Espiritismo em sua formação tiveram que se questionar a respeito do sincretismo, de suas semelhanças em torno do paradigma da mediunidade e da comunicação com os espíritos e suas metodologias para a aplicação de seus trabalhos mediúnicos. A herança africana espiritual e a sua influencia também foi uma discussão permeada pelos preconceitos da era higienista da década de trinta em polarização com a valorização da cultura popular pelo movimento intelectual da época (Antropofagia que influenciou a música, a arte e a literatura). Atualmente ocorre a continuidade destes processos de atualização, reformulação e discussão de paradigmas. E esse diálogo é trazido, em parte, ao meio espírita kardecista pelo arquétipo dos Pretos Velhos.

3 A visão Umbandista em comparação com a visão Kardecista

A análise dos arquétipos traçados pelos autores umbandistas e kardecistas nos mostram a força deste arquétipo. Encontramos muitas convergências interessantes e algumas reflexões que nos instigam a pensar sobre a apropriação deste arquétipo pelos autores espíritas kardecistas.

Iniciamos nossa análise pelos autores umbandistas Rubens Saraceni e Rivas Neto, desdobrando brevemente sua trajetória e como aparece em suas obras o arquétipo dos pretos velhos e sua linha.

O primeiro autor que iremos trabalhar é Rubens Saraceni que tem sua trajetória espiritual iniciada no espiritismo kardecista, mas após torna-se pai de santo na Umbanda. Seu trabalho com psicografia ao ser iniciado causou muita polemica em função de esta ser uma prática mais comum entre os kardecistas do que entre os umbandistas. Como objetivo de difundir o conhecimento recebido por seus guias iniciou o curso de Teologia de Umbanda. Posteriormente irá fundar o Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda com a finalidade de “formação teológica, sacerdotal e magística dos médiuns (SARACENI, 2011, p.13).” O colégio é vinculado a

Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESPE). Este autor também é fundador do Colégio de Tradição de Magia Divina, colégio este que se destina a dar amparo aos formados nas magias abertas ao plano material e espiritual.

O autor Rubens Saraceni descreve a linha dos pretos velhos bem próxima aos arquétipos popularmente listados em sua síntese “o sábio ocultado pelo jeito simples de falar.” Reconhece nesta linha a ancestralidade africana e encaixa como terceira corrente de Umbanda o fenômeno de formação desta religião. Comenta a importância deste arquétipo para a discussão da questão racial. Sinaliza esta linha como dos sábios humildes e caridosos. O guia Pai Benedito de Aruanda assina muitos dos seus artigos e dá nome ao Colégio Sagrado de Umbanda.

A descrição maior acerca do Pai Benedito de Aruanda é encontrada no site referente ao autor Rubens Saraceni⁶. Seu mito é de um homem escravizado que nasce em África, onde hoje é o Moçambique, e sofre a ação do tráfico de escravos chegando ao Brasil em 1602. Em Recife é iniciado por sacerdotes escravizados no culto aos ancestrais. É após o seu desencarne no plano astral que é iniciado ao trabalho com os orixás. Com surgimento da Umbanda este espírito irá fundar a linha dos pretos-velhos (onde só trabalham espíritos que foram negros) e dos caboclos flecheiros (onde só trabalham espíritos que foram indígenas). Segundo a narrativa este espírito fundador das duas linhas de Umbanda não deve ser confundido com outros espíritos que se manifestam com o mesmo nome em sua homenagem, e por estarem vinculados a sua vibração energética.

Sobre os apontamentos acerca da questão racial o autor Saraceni manifesta: as conquistas políticas de igualdade racial são importantes, mas, mais importantes foram as conseguidas pelos pretos velhos por meio do amor e da caridade espiritual, pois estas nasceram do fator moderador da religiosidade de milhões de espíritos marcados por doutrinas nacionais racistas (SARACENI, 2011, p.97).

É necessário destacar que as lutas políticas e a busca por ações afirmativas são importantes focos de atuação e luta contra o racismo. Esta memória trazida pelo arquétipo e suas possibilidades de cura individual e coletiva são parte do processo de desconstrução do racismo, mas são insuficientes sozinhas. As lutas políticas trazidas à tona pelo movimento negro são de fundamental importância para a superação efetiva destes paradigmas. A religiosidade do povo afro-brasileiro é certamente um fator muito

⁶ <http://www.colegiodeumbanda.com.br> - Acesso em 13.05.12.

forte, mas precisamos lembrar que a maior contribuição do povo negro á nossa nação é econômica. Começando pelas muitas vidas ceifadas precocemente no sistema escravista e finalizando com os atuais processos de desigualdade que temos vigorando em nossos dias.

O autor Rivas Neto é médico cardiologista, Sacerdote de Umbanda e fundador da FTU – Faculdade de Teologia Umbandista, a primeira instituição de ensino superior que busca um estudo sistematizado da Teologia, com ênfase nas religiões afro-brasileiras, que inicia suas atividades no ano de 2004⁷. A instituição é vinculada a O.I.C.D. - Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, instituição privada, sem fins lucrativos mantenedora da Faculdade de Teologia Umbandista, é um templo umbandista com sede em São Paulo e em Brasília. Dedicar-se a difundir a diversidade das escolas das religiões afro-brasileiras, o respeito a todas as religiões e credos, pois crê na diversidade das religiões afro-brasileiras e da humanidade como sendo algo natural.

A Faculdade de Teologia Umbandista bem como o Templo O.I.C.D do autor Rivas Neto, também denominado Mestre Arhapiagha, possui um foco denominado teologia da convergência:

Convergente: Tem que os pilares do conhecimento são visões particularizadas do Sagrado. Fomenta os diálogos: intra religioso, inter religioso, inter disciplinar, transdisciplinar e convergente. O diálogo convergente busca a origem comum, a não fragmentação dos saberes, a sabedoria. Propugnar a convergência é uma apologia á convivência pacífica que tem início no indivíduo e se consolida na Paz Mundial. (NETO, 2010, p. 10)

O autor Rivas Neto continua a codificação de WW. Mata e Silva através do Pai G. (Guiné) iniciam uma revelação acerca da linha Yorimá. Esta linha por onde se manifestam os pretos velhos e as pretas-velhas se relacionam com a humildade e sabedoria. São identificados como grandes magistas, os Mandingueiros da Luz. Tem por correspondência o número cinco, a cor lilás, o dia da semana é sábado, os pontos cardeais leste e norte, como elementos a terra e o ar, e os signos capricórnio e aquário. As entidades ligam-se ao médium e atuam no chakra genésico. Pronunciam-se também através da vidência e neutralizam as baixas magias e energias negativas. Através desta energia o orixá ancestral se comunica pelos senhores das experiências. Em síntese potência do verbo iluminado, potência da Lei sagrada, ordem iluminada da Lei.

⁷ <http://www.ftu.edu.br/ftu/index.php> - Acesso em 29.07.12.

Como podemos ver ambos autores retomam os pretos velhos como espíritos de alta elevação com os mais profundos conhecimentos acerca da Umbanda. É através destes espíritos que costumam trazer os fundamentos da sua religião. Os mitos que compõem os arquétipos descritos por estes autores são convergentes aos encontrados no espaço da terreira. As linhas aparecem novamente como aqueles representantes da cura coletiva e do conhecimento de origem africana dentro da Umbanda.

A partir deste momento iremos observar os arquétipos dos pretos velhos trazidos pelo prisma do espiritismo. Iniciamos com as suas descrições á respeito e o resultado deste fenômeno em suas trajetórias.

O autor Robson Pinheiro descreve a linha dos pretos velhos em seus romances como Tambores de Angola, Aruanda e num livro de “crônicas” Sabedoria de Preto Velho. O guia Pai João de Aruanda atua em coletivo com outras religiões no combate contra as forças do mal. Aparece em alguns romances mãe Maria Benedita que em uma encarnação foi sinhazinha. As representações destes arquétipos são muito próximas das utilizadas na Umbanda inclusive falando a respeito de suas lideranças ora abertamente ora disfarçadamente. Demonstra conhecimento acerca da visão endógena da Umbanda sobre sua atuação. Propõem o diálogo inter-religioso como resolução das dificuldades no plano físico, pois no astral esta atuação já ocorre encaminhando cada pessoa de acordo com a sua evolução.

Segundo Moller ao descrever Pai João de Aruanda descreve seu texto como: desprovido de sofisticação, como uma fala que vai direto ao ponto, sem rodeios. Quanto às reflexões escreve acerca da felicidade possível, como viver a vida com satisfação, consciente de que as dificuldades trazidas pela vida são oportunidades de aprendizado e crescimento mudando conceitos e atitudes (MOLLER, 2006, P.38). Finaliza questionado a facilidade do espírito em abordar paradigmas modernos e a importância da educação dos pensamentos.

No caso deste autor a aproximação com a Umbanda permitiu posteriormente a inclusão de outras práticas nos trabalhos espíritas como a apometria, psicoenergética, florais e fitoterapia. É Pinheiro responsável por um duplo espanto. O primeiro causado em suas obras com a inclusão destes arquétipos da Umbanda transportados para obras espíritas, o que permitiu a discussão das proximidades e diferenças entre Umbanda e Espiritismo. O segundo porque deflagra no meio espírita a discussão sobre a necessidade reformular suas práticas mediúnicas permitindo-se experimentar outras práticas de sistemas religiosos espiritualistas. O autor possui um trabalho mediúnico na

Sociedade Espírita Everilda Batista e exerce profissionalmente a função de terapeuta holístico.

O autor Luiz Antônio Gasparetto compila sua obra a partir das comunicações do preto-velho Calunga. O formato deste arquétipo é bem diferente, o discurso é motivacional e às vezes individualista. Partilha de curas individuais e fala frequentemente do abuso sobre o controle dos filhos, maridos, esposas e demais familiares. São conselhos construtivos que buscam reerguer auto-estima. O autor trabalha a partir de um empoderamento do sujeito para a superação de suas mazelas.

Segundo a autora Stoll, a figura de Calunga, na obra de Gasparetto institui-se como ponto de articulação do que a princípio eram dois caminhos paralelos: o profissional e o religioso. O ponto de imbricamento é dado pela cultura de auto-ajuda [...] (STOLL, 2004, P.242). Neste caso o arquétipo serviria para romper com as tradições do meio espírita e se aproximar de outras práticas espiritualistas, não vinculadas diretamente aos fundamentos da Umbanda:

“Isso significa que a presença da Umbanda, consolidada por meio da figura de Calunga, consiste numa prática de efeito. A sua função é essencialmente simbólica, ritual, não resultando efetivamente em adesão a prescrições rituais e doutrinárias desse sistema religioso. Ou seja, embora a postura corporal e o linguajar do médium como “Calunga” reproduza os estereótipos ligados à imagística do “preto-velho”, Luiz Gasparetto se serve essa figura *outsider* do panteão espírita para legitimar a aproximação das idéias e prática de outros sistemas simbólicos, seculares (como auto-ajuda e a chamada cultura alternativa) e/ ou religiosos (entre as quais se destacam algumas correntes do “neo-esoterismo”). “Calunga” é, portanto, uma figura metafórica. A condição de personagem “fora de lugar” autoriza o discurso crítico com relação ao espiritismo.” (STOLL, 2004, p.241)

O autor para trabalhar com os conceitos de metafísica unindo filosofia e espiritualidade e espiritualidade independente onde se desvincula do espiritismo kardecista. Os espaços de atuação são centros holísticos, com atendimentos e palestras pagos, que combinam várias tradições religiosas, filosófico-ocultistas, gnósticas [...] (STOLL, 2004, p.244). Posiciona-se como um médium que atua com práticas de auto-ajuda e tem dois Espaços da Espiritualidade Independente um em São Paulo e outro no

Rio de Janeiro. Outro local, este o pioneiro, de atuação do autor Gasparetto é o Espaço Vida e Consciência,⁸ definido como:

É um centro de cultura e desenvolvimento da espiritualidade independente acreditamos que temos muito a estudar para compreender de forma mais clara os mistérios da eternidade. A vida parece infinitamente sábia em nos dotar de inteligência para sobreviver com felicidade, e me parece à única saída para o sofrimento humano. Nosso espaço se dedica inteiramente ao conhecimento filosófico e experimental das leis da vida, principalmente aquelas que conduzem os nossos destinos. Acreditamos que somos realmente esta imensa força vital e eterna que anima a tudo e não queremos ficar parados nos velhos padrões religiosos que pouco ou nada acrescentaram ao progresso da humanidade. Assim mudamos nossa atitude para uma posição mais cientificamente metodológica e resolvemos reinvestigar os velhos temas com uma nova cabeça.

Podemos verificar que para ambos os autores os arquétipos dos pretos velhos serviram para questionar alguns preconceitos dentro da estrutura do Kardecismo e recriar métodos de trabalho. A aproximação da Umbanda possibilita o diálogo inter religioso e de certa forma desconstrói o preconceito em relação as entidades que trabalham nas linhas de Umbanda. Nas crônicas e romances as referencias são voltadas geralmente para curas individuais, através do empoderamento do indivíduo, e nem sempre trabalham diretamente o passado do pretos-velhos. A figura arquetípica dos pretos velhos continua como a sabedoria e a humildade dos grandes mágicos do plano astral.

Na análise acerca dos autores espíritas destacados existe uma polemica em função de trabalharem com work shops e técnicas de auto-ajuda de forma remunerada em paralelo aos trabalhos de caridade. O autor Robson Pinheiro destaca em seu site o trabalho de caridade efetuado no centro espírita Everilda Batista, como resposta a estas críticas em paralelo a terapia holística, seus livros e programas de rádio remunerados. O autor Gasparetto informa que suas práticas mediúnicas fazem parte de um processo reencarnatório programado que visa romper com antigos estigmas do espiritismo. Este autor segue com seu trabalho através de palestras, work shops, livros, programas de rádio e tv todos remunerados. Os autores umbandistas recebem por seus livros, cursos e trabalhos e em paralelo fazem seus trabalhos de caridade em sua terreira. Porém estes fatores não causam tanta discussão como no meio espírita.

⁸ www.vidaconsciencia.com.br acesso em 27.07.2012.

Encontramos a fala dos pretos velhos entrevistados em revistas espíritas. Segundo Saviscki ao entrevistar Vovó Benta sobre as diferenças entre Espiritismo e Umbanda esta declara: “Somos flores do mesmo jardim.” A preta velha discorre sobre fundamentos da Umbanda sua finalidade, seu cunho universalista e desaprova aqueles que colocam “a sua Umbanda”, como sendo melhor que as outras Umbandas, ou que as outras manifestações religiosas(SAVISCKI, 2008, p.47). Destaca também que diversidade dentro do movimento religioso só enriquece a sua manifestação, e que através da busca pela solução de problemas individuais se chega ao amor universal.

As referencias aos espíritos dos pretos velhos nas revistas e livros espíritas investigados aparecem na maior parte das vezes em duas situações: evocando o arquétipo como forma de diálogo inter religioso ou comunicando á respeito dos fundamentos da Umbanda. Percebemos que neste último caso temos a retomada do arquétipo com as mesmas finalidades que os autores umbandistas. Os gêneros literários diferentes: predomina os romances e crônicas entre os autores espíritas e textos descritivos voltados para o desvendar dos fundamentos religiosos entre os autores umbandistas.

Dois cuidados são importantes na abordagem deste arquétipo: o primeiro é sua relação com a resistência e a manutenção dos conhecimentos das religiões de matriz africana até nossos dias. O segundo é que ele não seja usado somente para a divulgação de preceitos relativos à auto-ajuda, e estimule um conformismo acerca das nossas atuais estruturas sociais. Vivemos um momento de muitas lutas democráticas e reivindicações coletivas, que este arquétipo possa continuar simbolizando uma resistência ativa que lutou de forma velada e declarada para que sua cultura, sua religião e seus descendentes chegassem até nossos dias.

Conclusão

A apropriação dos arquétipos da Umbanda para o Espiritismo Kardecista, causa dois resultados muito positivos: a desmistificação destes arquétipos, muitas vezes vítimas de preconceitos em diversos espaços que não se aventurariam a dialogar sobre a realidade das terreiras até o momento que estes autores causaram a polêmica de falar a respeito. E não menos importante trazer toda a força de esclarecimento e potencial de cura que estas entidades possuem ainda que elas estejam metamorfoseadas, ou que somente suas imagens sejam utilizadas para passar adiante mensagens de superação.

Na verdade é a religião afro-brasileira demonstrando mais uma vez sua força e resiliência, seu potencial para se renovar e transmitir a todos as luzes que mantém dentro da sua doutrina que não é escrita e sim imantada através dos orixás, caboclos, pretos velhos, crianças e exus. Como esta abordagem se faz também através do campo da teologia, podemos assumir a crença nestas energias atuando através destes arquétipos e mobilizando estas coletividades como força de cura individual e coletiva.

O mesmo hibridismo que “enegrece” o Espiritismo também se faz presente no “embranquecimento” da Umbanda, muitas das expressões utilizadas para explicar os fenômenos da Umbanda são originários dos centros espíritas e alguns pais e mães de santo até indicam livros espíritas para uma melhor compreensão da comunicação com o mundo astral.

Há também os espaços espíritas esotéricos ou espiritualistas que reservam um dia da semana para cada linha/ tipo de entidade, então temos às vezes no mesmo espaço ou em espaços separados: um dia para os médicos, outro para os caboclos, outro para os pretos velhos, outro para os exus, outro para índios xamânicos, e assim por diante. Há também os espaços onde o estudo é o cerne do centro espírita ou espiritualista e todos os livros sagrados ao esmiuçados entre os médiuns, mas na hora da “gira” chegam caboclos, boiadeiros, pretos velhos.

Outro aspecto importante de se colocar é que embora possamos encontrar nas obras algumas tentativas de hierarquização da Umbanda em relação ao Espiritismo Kardecista. Ambos tem pontos em comum como a mediunidade, e pontos divergentes como as práticas e metodologias. Porém reconhecer todas as religiões que não agredem os princípios humanitários, como caminhos que levam até Deus e a espiritualidade de forma igualitária é ponto fundamental para a construção de um diálogo inter religioso eficaz e saudável.

É importante transcender as discussões acerca de quem está realmente certo as hibridizações religiosas ou a pureza da tradição, se precisamos de uma doutrina escrita e sistematizada como querem alguns ou se devemos “manter a tradição oral”. Precisamos ter a clareza de que como nos diz Valéria Costa “... a religião afro-brasileira é tão rica e resistente justamente por sua flexibilidade e capacidade de reformulação”(COSTA, 2006, p.33). A adaptação da religião afro-brasileira aos espaços e necessidades locais para atender as pessoas de forma mais ampla é justamente o que lhe permitiu resistir e estar presente em nossos dias.

Precisamos resgatar o valor da espiritualidade nas pessoas e permitir que elas vivenciem essa espiritualidade da forma mais correta no seu entender na sua doutrina. Talvez seja esta justamente a missão do diálogo inter-religioso. As religiões devem ocupar o vazio que nos leva a insanidade quando desconhecemos formas de nos ligar ao sagrado. Algumas pessoas fazem isso através de doutrinas filosóficas ou políticas. Perceber que a fé ocupa um lugar muito importante em nossa vida, promovendo o entusiasmo no dia-a-dia, e isso perpassa diretamente o respeito à diferença e a diversidade religiosa.

O que permite o caos as nossas crianças e adolescentes está relacionado também com a perda da espiritualidade, uma vez que as rupturas das estruturas familiares, com um direcionamento voltado para o ter e não para o ser, deixaram de ensinar sua história, sua memória, e a sua ancestralidade. Na Umbanda a figura dos pretos velhos é a chave para acessar esta memória sagrada e ancestral, mas grande parte das religiões ensinam caminhos de auto-conhecimento, compreensão de si e do outro e ligação com o sagrado (com Deus, ou com os deuses e deusas).

Por isso o arquétipo humilde, simples e sábio dos pretos e pretas velhas ainda encanta as mais variadas religiões, eles nos ensinam profundamente o respeito à diversidade. Evocam os horrores legitimados pelo racismo, e nos convocam a nos modificar, mas também a modificar o nosso redor. Ainda hoje muitas pessoas vivem menos e vivem mal em função do preconceito racial, que tanto negamos e que precisamos enfrentar. Quantos talentos perdidos nos massacres dos policiais na periferia? Muitos nem sequer chegam às estatísticas e aos jornais. Quem sabe estes importantes senhores e senhoras da luz, os pais e as mães velhos, sejam nossos guias que permitam as religiões promover uma solução para a sociedade contemporânea no enfrentamento das nossas mazelas mais urgentes para o bem viver de todos. Afinal talvez os deuses e deusas não precisem de nós, mas certamente as religiões precisam dos humanos.

REFERÊNCIAS

- AMARO, Luiz Carlos e MAESTRI, Mario. *Afro-Brasileiros: histórias e realidade*. Porto Alegre: Raízes Africanas, Vol.5, 2005.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Les religions africaines au Brésil, de 1960. São Paulo, Pioneira, 1971.
- BERKENBROCK. J.Volney. As religiões afro-brasileiras. *Rhema: Revista Brasileira de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio, Juiz de Fora*, vol. 4, n. 16, p. 227-247, 1998.
- BITENCOURT, Mariliza Kreche *Portal. Resistência da mulher escrava*. Porto Alegre. EST Edições 2004.
- CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. *A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos sócio-culturais da mãe de santo na Umbanda em Fortaleza/ Ceará Tese/ Doutorado Sociologia – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.*
- COSTA, Valéria Gomes. *Nos arrebaldes da cidade: práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara - Nação Xambá (1950 - 1992)*. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2006.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FORD, Clyde W. *O Herói com Rosto Africano: Mitos da África*. São Paulo: Selo Negro, 1999. KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra I*. Paris: Europa América, 1972.
- FORMAÇÃO da falange dos Pretos velhos na Umbanda. *Jornal Hora Grande*, Porto Alegre Maio/2010, p.4-5.
- GASPARRETO, Luiz Antonio. *Calunga: fique com a luz*. São Paulo: 4ª Edição. Vida e Consciência, 2007.
- IANNI, Octávio. *Escravidão e racismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. São Paulo: Editora Autêntica, 2006.
- MOLLER, Leonardo. A liberdade da alma. *Revista Cristã de Espiritismo*. São Paulo, n.39, p.38-39, Março/ 2006.
- NETO, F. Rivas. Escolas das Religiões Afro brasileiras e diálogos. *Revista Teologia de Síntese: Ênfase nas religiões afro brasileiras*. São Paulo, n. 1, p. 5-10, Novembro/ 2010.
- NETO, F. Rivas. *Umbanda: a proto-síntese cósmica*. São Paulo: Editora Pensamento, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil*. 3ª Edição. Curitiba: IPAD, 2006.
ORO, Ari Pedro. *Axé MERCOSUL: As religiões Afro Brasileiras nos países do Prata*.
Petrópolis: Vozes, 1999.

PINHEIRO, Robson. *Aruanda*. 2ª Edição. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006.

PINHEIRO, Robson. *Sabedoria de Preto Velho*. Contagem: Casa dos Espíritos, 2003.

PINHEIRO, Robson. *Tambores de Angola*. 2ª Edição. Contagem: Casa dos Espíritos,
2006.

PRETOS Velhos: Humildade, Serenidade e Paciência. *Jornal Hora Grande*, Porto
Alegre Maio/2012, p.7,8.

SARACENI. Rubens. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos
mistérios um hino de amor á vida*. São Paulo: Madras, 2011.

SARACENI. Rubens. *Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*.
São Paulo: Madras, 2011.

SAVISCKI, Leni W. *Somos flores do mesmo jardim*. *Revista Cristã de Espiritismo*. São
Paulo, n.68, p.44- 48, março/ 2008.

SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: A África antes dos portugueses*. Rio de
Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção
brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

STOLL, Sandra Jacqueline, *Espiritismo à brasileira*. São Paulo, Edusp/ Orion, 2004.

TERREIROS COMO INSTITUIÇÕES EMPRESARIAIS

*Maria da Penha de Carvalho Vaz**

Resumo

Esse artigo é um estudo comparativo, dentro de uma perspectiva socioantropológica, unindo raciocínios e conceitos de duas ciências distintas: Ciências da Religião e Ciência da Administração. Visualizando um cenário diferenciado daqueles em que se utilizam em trabalhos que abordam religiões de matriz africana, particularmente, a religião Candomblé, o artigo aborda a administração e a liderança de terreiros como instituições empresariais. Assim, consideram-se aqui, as habilidades dos líderes de “roças” como ação que utiliza recursos, tais como: pessoas, materiais e conhecimento. Particularidades das lideranças de terreiros, suas relações de troca com seus filhos-de-santo e, também, fatores de poder exercido, farão parte da reflexão. O conceito “habilidades” de Chiavenato e “trocas” de Marcel Mauss foram unidos para que resultassem na idéia de “comprometimento organizacional”. Os líderes de terreiros são considerados como pessoas que concentram suas lideranças peculiares na união de “competências” e “dom”, relevando que as primeiras se baseiam nas “habilidades”.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; cultura; lideranças; competências; habilidades; comprometimento organizacional.

Introdução

Perceber os terreiros de Candomblé¹, ou de qualquer outra religião afro-brasileira, não afasta a possibilidade de considerar suas gestões como as das instituições empresariais, uma vez que são administradas por pessoas preparadas para os cargos existentes seguindo uma estrutura hierárquica (vertical), com cadeia de comando e divisão de trabalho. As regras preestabelecidas incluem autoridade, poder e responsabilidade por parte de todos que compõem os terreiros, da mesma forma que em organizações empresariais.

A ideia central do artigo é mostrar que tanto as “roças²” quanto suas lideranças, apresentam elementos e práticas semelhantes aos de qualquer instituição que vise resultados³. Tratar de terreiros como instituições empresariais resulta na compreensão de que são organizações formadas por recursos: materiais, humanos e financeiros. Dentre esses três recursos, os humanos serão os mais relevantes para a abordagem

*Mestra em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: mariadapenha.vaz@gmail.com.

¹ Candomblé é uma religião afro-brasileira, que cultua a natureza e tudo que pertence a ela, através de divindades chamadas orixás. Sugere-se, para um melhor entendimento, o autor Pierre Fatumbi Verger (1981).

² Outra forma de se chamar terreiros afro-brasileiros.

³ A palavra “resultados”, aqui, significa lucros.

socioantropológica que se fará aqui, já que serão incluídas e reveladas as ações recíprocas que acontecem entre as pessoas que integram os terreiros afro-brasileiros, comparando-as com as ações recíprocas de instituições empresariais.

Ações recíprocas para a Psicologia empresarial são tratadas como “contrato psicológico”. Chiavenato afirma em sua obra que:

O contrato psicológico é um entendimento tácito entre indivíduo e organização no sentido de que uma vasta gama de direitos, privilégios e obrigações consagradas pelo uso serão respeitados e observados por ambas as partes (CHIAVENATO, 2008, p. 96).

Sabe-se também, que a socialização nas organizações é responsável por grande parte do comprometimento normativo dos colaboradores, quando internalizam as regras e a cultura da organização da qual fazem parte. Estabelece-se, dessa maneira, a troca entre organização e seus integrantes e, sendo assim, os funcionários doam seu trabalho em troca de salários e benefícios. Seguindo essa ideia, então “tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades” (MAUSS, 1974, p. 45).

Nos terreiros de Candomblé o comprometimento, entre filhos-de-santo e suas lideranças, é semelhante, uma vez que “Se se dão e se retribuem as coisas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’ - dizemos ainda ‘gentilezas’. Mas é também porque o doador se dá ao dar, e, ele se dá, é porque ele se ‘deve’ - ele e seu bem - aos outros” (Idem, p. 129). Então, como em instituições empresariais, nas religiões afro-brasileiras existem trocas recíprocas entre instituição, lideranças e participantes. A própria instituição se mostra como a maior incentivadora e influenciadora das trocas recíprocas, mediante a cultura organizacional já existente e a sinergia que a movimenta. Por outro lado, os participantes que fazem parte da instituição também influenciam a cultura em que adentram, tornando tudo dinâmica e processual.

Porém, é importante frisar que, as lideranças de terreiros planejam, organizam, dirigem e controlam tudo e todos que os compõem dentro da lógica da rede simbólica, ou seja, da cosmovisão das religiões afro-brasileiras apresentam-se diferenciadas das organizações empresariais, porque as ações desses líderes de terreiros, no âmbito social ou não, no primeiro momento, recebem orientação da tradição, conferindo-lhes um poder⁴ legítimo, isto é, uma autoridade. Mas, é preciso lembrar que “O poder, inclusive o poder econômico, pode ser desejado ‘por si mesmo’” (WEBER, s.d., p. 126).

⁴ Poder para Chiavenato é “a capacidade de controlar ações e decisões de outras pessoas” (1999, p. 393).

Sendo assim, surge o questionamento sobre o que leva os fiéis de religiões afro-brasileiras e/ou as lideranças a romperem as trocas recíprocas subjetivas, consideradas aqui como expectativas, isto é, “contratos psicológicos”. Os fatores que levam os liderados de terreiros a abandonarem ou trocarem de terreiros e / ou de seus líderes de origem são assemelhados aos daqueles que abandonam os empregos ou trocam de empresas? Será que o rompimento acontece devido à insatisfação dos fiéis para com suas lideranças, como acontece com os colaboradores que abandonam suas empresas? O comprometimento rompido poderá ser comparado aos daqueles que trabalham em instituições empresariais? O artigo procura abordar e responder questões como estas, dentro de comparações, entre instituições religiosas afro-descendentes, instituições empresariais e lideranças de ambas.

1 O contrato psicológico nos terreiros

O contrato psicológico considerado é aquele travado no momento da inserção em instituições, criando uma expectativa de vínculo em longo prazo. As expectativas, desenvolvidas no momento do contrato, são expressões resultantes das características e condições cotidianas das pessoas. Segundo Limongi França e Rodrigues (2005, p. 139-40), “Um bom contrato psicológico surge do compromisso responsável, ajuste de interesses mútuos e previsibilidade. Esses são os principais resultados de um processo de negociação seletiva das ações de ambas as partes entre o empregado e a empresa”. Esse contrato pode ser firmado por escrito ou não, no momento da contratação de funcionário em instituições empresariais, isto é, “Existe um acordo tácito entre empregados e seus empregadores” (ROBBINS, 2005, p. 190).

Sabe-se que nas religiões afro-descendentes o modelo tradicional para que uma pessoa se torne iniciada⁵, “muitas vezes, é rompido pelo parentesco de sangue ou pelo dom divino, pelas trocas de pai e / ou mãe-de-santo ou, ainda, feitura e /ou desfeitura ocorridas em terreiros diversos... o universo das religiões de matriz africana é muito flexível.” (VAZ, 2009, p. 29). Então, pressupõe-se que a pessoa conheça o papel que vai adquirir no terreiro quando iniciada nas religiões afro-descendentes. Ou seja, além da

⁵ A iniciação nas religiões afro-brasileiras é um processo em que as pessoas aprendem os segredos e a doutrina religiosa dos rituais nas religiões afro-brasileiras, carregando uma série de etapas. Para um melhor aprofundamento sugerimos a leitura da dissertação de Mestrado em Ciências da Religião intitulada “Lideranças Afro-religiosas: estudo sobre a liderança em terreiros de Recife” (2009), da autora desse artigo.

crença, cria expectativas de aspectos subjetivos. Compreende-se, então, que surge nessas pessoas, na liderança e em todos que integram a totalidade (no sentido maussiano) dos terreiros, uma gama de expectativas do papel que ela exercerá. Segundo Guattari (1999, p. 31), “No modo de subjetivação do sonho, é fácil constatar uma explosão da individuação da subjetividade”.

No sentido abordado acima, os terreiros não são diferentes das organizações de cunho empresarial, porém, é preciso lembrar que, através da “feitura do santo”, surge uma forte ligação de poder e submissão entre os líderes e seus filhos-de-santo, pois “Estabelece-se o vínculo do parentesco sagrado no sentido filhos/pai/mãe de santo, desde a primeira etapa da iniciação, que se dá com a lavagem das contas e que poderá nunca ser concluída. Contudo o laço de parentesco sagrado foi determinado”. (PEREIRA, 1994, p. 23). A falta desse vínculo resulta na falta de transmissão de axé, dos conhecimentos religiosos, do contato com o mundo sobrenatural, da harmonia do universo.

O contrato psicológico firmado entre lideranças e liderados de terreiros, como também nas empresas, depende de certos aspectos de ambas as partes, e é expresso por meio de ações. No caso das religiões afro-descendentes não existe contrato firmado por escrito, já que,

a oralidade, que, pouco a pouco, foi instituída pelos líderes dos grupos religiosos vindos da África para o Novo Mundo, para a existência e perpetuação de suas religiões e dos seus direitos roubados desumanamente pelos colonizadores, caracterizou-se como uma forma estratégica e habilidosa para driblar seus senhores e, depois, a polícia, isto é, a situação infeliz vivida na época. (VAZ, 2009, p.75).

Entende-se, assim, que, em relação aos aspectos apontados em ambas as partes do contrato, encontram-se as habilidades⁶ (LIMONGI FRANÇA; RODRIGUES, 2005, p. 140). Habilidade para Chiavenato (1999, p. 18) é “a capacidade de transformar o conhecimento em ação, o que resulta em um desempenho desejado”. As ações habilidosas vinculam ou desvinculam os filhos-de-santo às seus terreiros de origem (ou àqueles nos quais fazem parte), e, principalmente aos seus pais-de-santo e/ou mães-de-santo.

O comprometimento, entre ambas as partes que contratam e que são expressas por meio de ações, dependerá do grau de satisfação das pessoas envolvidas, isto é,

⁶ Chiavenato (1999, p. 18) explica, que “as habilidades envolvem a capacidade de comunicar, motivar, coordenar, liderar e resolver conflitos individuais ou coletivos”.

existe uma relação, no que subjetivamente criada, de expectativas e desejos que satisfaçam as partes. Guatarri (1999, p. 28) afirmou que “Todos os fenômenos importantes da atualidade envolvem dimensões de desejo e da subjetividade”, isto é, as dimensões que fundamentam as relações entre pessoas envolvem características subjetivas.

Através desse raciocínio, quando as necessidades e desejos internos não forem atendidos, poderá acontecer desvinculação do contrato psicológico. É isso que acontece, quando se vê pessoas trocando de terreiros similarmente àquelas que fazem parte de empresas e ou são demitidas, ou pedem demissão porque trocam a empresa que fazem parte por outra. Quando se observa as permutas entre / de terreiros existentes (e, diga-se de passagem, são extremamente altas no que se refere a uma categoria religiosa) a desvinculação acontece da mesma forma. Percebe-se isso através da fala do Babalorixá Carlito de Oxum quando em entrevista afirma:

Tem pessoas que vão ser adaptadas e outras não conseguem cumprir ordens ou obedecer ordens... Mas a hierarquia seria isso. Tanto para a parte religiosa, como a parte mesmo de manter o Candomblé... É porque muita gente quer cargo, muita gente quer fazer parte da hierarquia, porque é um destaque, é uma coisa de destaque dentro do Candomblé, mas que não tem nenhum conhecimento para exercer tal cargo. Nem nunca vai ter. Então, isso é uma coisa que acontece naturalmente, a escolha do cargo... (Conf. Entrevista 2m, em Apêndice B).

Destaca-se nas entrelinhas desse depoimento, que para este Babalorixá existe ou não o vínculo entre eles e seus filhos-de-santo, ou seja, o vínculo que o contrato psicológico trata. Então, as pessoas que integram os terreiros quando não se sentem satisfeitas em seus desejos e em suas necessidades, tendem ao rompimento do contrato psicológico que as integram institucionalmente. Neste aspecto, são igualmente semelhantes às das instituições de cunho empresarial.

Por outro lado, quando elas se encontram satisfeitas, segundo a pirâmide das necessidades (abordada por Maslow⁷), também poderão acontecer rompimentos, principalmente quando elas sentem que a instituição, no caso o terreiro ou sua liderança, não agregam mais aquele valor que almejavam no momento de sua iniciação. Em outras

⁷ As necessidades, segundo Maslow, são classificadas em uma hierarquia de cinco níveis dispostos numa pirâmide. São eles: 1. necessidades fisiológicas (comida, água, descanso, sexo, ar); 2. no nível seguinte, estão as necessidades de segurança (física e financeira); 3. as necessidades sociais (amizade, amor, filiação, associação); 4. as necessidades de estima (ego - status, respeito, autoestima); e, por último, 5. no topo da pirâmide, as necessidades de autorrealização – autosatisfação. Sugere-se a leitura sobre o assunto em: Churchill e Peter (2003). Chiavenato (2008).

palavras, as lideranças de terreiros precisam estar sempre inovando suas formas de motivação para com seus filhos-de-santo, pois, caso contrário, estes últimos poderão perder o “encanto”, o que os motiva a permanecerem na instituição religiosa.

Também é assim que acontece nas instituições empresariais, quando os colaboradores já acostumados com o que os satisfazem, criam novas expectativas, novas necessidades que se não atendidas, os desmotivam, resultando em quebra do contrato. Mediante tais semelhanças, observando as devidas restrições no que concerne à lógica das religiões de matriz africana, reafirma-se o olhar desse estudo, de que os terreiros podem sim ser analisados como qualquer instituição, principalmente no contexto do contrato psicológico.

2 As habilidades humanas desenvolvidas, interiorizando as “coisas”

Um dos aspectos para que as pessoas de qualquer instituição (organização) se sintam satisfeitas é a observação de suas habilidades para que sejam desenvolvidas, de acordo com o que o cargo exige, pois como já comentado anteriormente, elas também estão envolvidas no contrato psicológico. É preciso uma análise mais convincente sobre esta questão que envolve líderes e liderados, em se tratando de empresas, mas também dos fiéis e das lideranças de terreiros.

Sabe-se que as habilidades diferem de pessoa para pessoa. É também relevante, o fato das habilidades dizem respeito a comportamentos humanos que respondem às situações, vivenciadas ou àquelas em que se encontram inseridas. Por isso mesmo, são válidas as palavras de Lévi-Strauss (1996, p. 294), quando explicou que “um bom chefe demonstra habilidade e iniciativa”. Salienta-se, também, o pensamento de Brandão sobre as chefias de terreiros afro-brasileiros:

A chefia religiosa no entanto não é apenas fonte de deveres e obrigações mas a oportunidade de alcançar prestígio, honra e poder além de ser ocupação valorizada pela comunidade afro-brasileira. Muitas vezes o exercício dessa função melhora o padrão de vida sócio-econômico da chefia religiosa. Não podemos negar o abuso do poder já registrado na literatura existente (‘Exploração da fé popular’, ‘Exploração de trabalho gratuito’, etc.) mas não é regra geral. Mesmo porque uma das mais importantes atribuições do pai de santo é ser generoso e sensível as necessidades dos filhos de santos do seu terreiro, para isso ele não pode proceder com usura, no sentido não só de mesquinha e avareza como também de lucro pessoal (BRANDÃO, 1986, p. 154).

O pensamento dessa estudiosa combina com o de Berger, que considera a necessidade da questão social em todas as análises de seres humanos.

O mundo social constitui um *nomos*⁸ tanto objetiva como subjetivamente. [...] O *nomos* objetivo é interiorizado no decurso da socialização. [...] Sempre que o *nomos* socialmente estabelecido atinge a qualidade de ser aceito como expressão da evidência, ocorre uma fusão de seu sentido com os que são considerados os sentidos fundamentais inerentes ao universo (BERGER, 1985, p. 33 - 38).

É no mundo social que as habilidades se apresentam e se desenvolvem, pois “O *nomos* objetivo é interiorizado no decurso da socialização” (Ibid, p. 34). Isto quer dizer que tanto em terreiros quanto em instituições empresariais, as pessoas vão se adequando ao *nomos* objetivo, “tornando-o sua própria ordenação subjetiva da experiência” (Ibid). E é dessa forma que desenvolvem suas habilidades, a ponto de se destacarem de outras pessoas, socialmente. Isto acontece em terreiros e em empresas.

Dentre muitos exemplos que demonstram a adequação por parte de todos que compõem uma instituição religiosa, diante da habilidade de um componente, destaca-se aqui, a sucessão do terreiro de Obá Ogunté, conhecido como terreiro de Pai Adão. Segundo Pereira (1994, p. 62), “Malaquias e Manuel N. Costa se revezaram na liderança até a morte do primeiro, em maio de 1984. Manuel N. Costa (Papai), então, tomou para si o comando, com o qual permanece até hoje.” Apesar dos conflitos, é Papai que ficou reconhecido como o líder deste terreiro, isto é, foi a partir do desenvolvimento de suas habilidades que a comunidade o reconheceu, ao longo do tempo, como o sucessor, destacando-o dos demais.

Para que se entenda o significado das habilidades, far-se-á uma breve explicação sobre os tipos que existem e são estudados na Ciência da Administração. As habilidades podem ser conceituais, humanas e técnicas (CHIAVENATO, 2010, p. 69-70). A ênfase considerada nessa parte do estudo é das habilidades humanas, ou seja, naquelas que são externadas pelas pessoas em seus momentos de interação, de comunicação e / ou de socialização. Isto quer dizer que “consistem na capacidade e no discernimento para trabalhar com pessoas e, por intermédio delas, saber comunicar, compreender suas atitudes e motivações e desenvolver uma liderança eficaz” (Ibid).

As empresas de sucesso possuem lideranças confiáveis. Por parte das últimas, existe a habilidade de prever o comportamento de seus liderados. As lideranças de

⁸ Segundo Peter Berger, *nomos* significa a ordenação da experiência (BERGER, 1985, p. 32 - 34).

qualquer tipo de instituição deverão, antes de tudo, conhecer e perceber seus liderados como seres humanos capazes. E, devem estar atentas às trocas das “coisas”⁹ para que se tornem satisfatórias. Quando se observa o depoimento do informante de Pereira (1994, p. 53 e 54), sobre a morte de seu avô, Pai Adão, percebe-se que este líder de terreiro tinha uma habilidade diferenciada para a época:

Quando meu avô morreu, deixou tudo despachado, já deixou preparado para fazer o axexê dele. Disse que não precisava fazer nada, só era pegar o santo, levantar e fazer o despacho, levar para o mato, essa coisa! Mas tinha D. Bernadina, que era uma filha de santo dele, achou por bem fazer a cerimônia, cumprir o ritual. Meu avô tinha um amigo muito íntimo na Bahia; chamava-se Martiniano Bonfim. D. Bernadina, também conhecia Martiniano, quando ele vinha da Bahia se hospedava na casa dela. Ai fez! Meu pai (Malaquias) ajudando com tio Guilherme (P. M.: 1992).

Ou seja, o fato de Adão ter deixado tudo despachado para seu próprio axexê, demonstrou que suas habilidades humanas, conceituais e técnicas eram bastante desenvolvidas, a ponto de perceber que sua morte traria problemas para a comunidade e para o terreiro como um todo, podendo ocasionar insatisfações das pessoas. Para amenizar os transtornos que viriam, Pai Adão deixou tudo organizado. O relato só ratifica sua condição de líder habilidoso com condição (dom) de prever o comportamento das pessoas com quem convivia.

Com relação às trocas existentes em qualquer tipo de instituição, quando satisfeitas, através das relações habilidosas humanas, não acontecerão os rompimentos das expectativas. Isto quer dizer que, como as habilidades e suas trocas acontecem durante a socialização das pessoas, e as “coisas” trocadas quando percebidas como satisfatórias, deve-se entendê-las como possuidoras de “mana”, já que agregam valor a todos como um *fato social total*. Releva-se, então que *mana*

subentende uma massa de idéias que designaríamos pelas expressões: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela apresenta, reunidas em um único vocábulo, uma série de noções... (MAUSS, 1974, p.138).

Observa-se que os tipos de vínculos no contrato psicológico, que acontecem quando as habilidades humanas de líderes e liderados são desenvolvidas, é também um vínculo social e, sendo assim, fazem parte de uma totalidade, pois como afirmou Mauss,

⁹ A palavra “coisas” tem o significado utilizado, entendido e afirmado por Mauss, isto é, tudo aquilo que tem “força mágica, religiosa e espiritual”, ou seja, são detentoras de mana. (MAUSS, 1974, p. 52-3).

“[...] o vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma (Ibid, p. 56). Em outras palavras, as relações que se formam e acontecem nos terreiros ou em qualquer instituição organizacional, envolvem contratos psicológicos, habilidades e trocas entre as “coisas” “uma vez que é apenas sob a forma de fato social que esses elementos de natureza tão dispersa podem adquirir uma significação global e tornar-se uma totalidade” (LÉVI-STRAUSS, *In*: MAUSS, 1974, p. 15).

Salienta-se, pois,

o conceito de **Família de Santo** no sentido de família cuja estrutura se baseia no processo iniciático, ou no parentesco sagrado, que tem como ponto de referência o santo (orixá). Ou seja, o indivíduo, através de sua relação com o santo, torna-se um membro da rede de parentesco religiosa da comunidade. (PEREIRA, 1994, p. 22).

Aqui, cabe um parêntese para que se explique que os seres humanos, participantes e integrantes de qualquer instituição, seja ela religiosa ou de cunho empresarial, são considerados “coisas”, no sentido maussiano, uma vez que possuem *mana* e fazem parte de uma totalidade. Em outras palavras, tanto as pessoas quanto suas ações habilidosas em terreiros ou em instituições empresariais, fazem parte de uma totalidade, tomando um sentido social e, conforme Mauss são consideradas “coisas”. As habilidades humanas transformadas em ações sejam elas de fiéis, de suas lideranças ou de pessoas corporativas, reforçam o que se compara neste trabalho e o sentido das “coisas”.

3 Insatisfações rompendo os vínculos nas relações

As trocas simbólicas e as representações em instituições de qualquer natureza acontecem entre as várias áreas da sociedade. Acredita-se que a missão empresarial ou religiosa, quando divulgada, demonstrada e compartilhada pelas lideranças e / ou pelos clientes religiosos ou não para além dos muros das instituições, observando valores tradicionais e éticos, resultam na continuidade da missão.

Isto quer dizer que nas trocas existentes nas organizações de qualquer espécie, as relações entre pessoas revelam o comprometimento que elas têm para com suas instituições. Se, é através das instituições que os seres humanos satisfazem mais facilmente suas necessidades (individuais e coletivas), porque pensar diferentemente daquelas que têm cunho religioso? Os seres humanos, quando se juntam em grupos e

formam organizações, têm a seu dispor mais recursos. Tais recursos proporcionam experiência, conhecimento e o aproveitamento do que se produz, sejam bens e/ou serviços.

Nas organizações religiosas esse processo de aprendizado acontece da mesma forma que nas empresas, já que no mundo atual, as instituições sofrem constantes ameaças, devido às transformações galopantes no mundo globalizado. É preciso comentar, também, que as mudanças inovadoras proporcionam nova forma de ver o mundo, isto é, as pessoas se adaptam rapidamente ao que vai se transformando no mundo, se apoderando dos recursos que lhes cabe em cada situação. Neste sentido, nada difere entre os terreiros e as empresas. É assim que as organizações humanas, na medida em que interagem e produzem ações sociais, comportamentais etc. de forma mais eficiente, demonstram o grau de comprometimento entre as pessoas, entre elas e suas lideranças e, também entre elas e a organização como um todo.

No caso dos terreiros de Candomblé em Recife, o comprometimento pode ser abalado diante das predileções¹⁰ existentes por parte das lideranças, podendo causar o desaparecimento de muitas casas, gerando desordem no grupo e perda de autoridade por parte dos líderes. “Ordem e paz. Estas duas coisas são efeito da autoridade” (MAUSS, 2001, p. 111). Como comentou Pereira em sua dissertação (1994),

a comunidade do Sítio do Pai Adão, no âmbito do parentesco sagrado parece se moldar utilizando-se do padrão ideológico dominante, centralizado no poder do Pai de santo (padrão patriarcal de poder). O aparente conflito com a realidade vivenciada – padrão matrifocal no parentesco profano, é atenuado pela importância feminina nos rituais sagrados. Élo importante para o entendimento da organização social e religiosa desta comunidade” (PEREIRA, 1994, p. 93).

Nas empresas também é assim. Se os colaboradores percebem as predileções, desmotivam-se, descomprometem-se, podendo vir a quebrar o contrato psicológico. Se a percepção de qualquer pessoa ou do grupo for negativa, em relação ao bem querer nas relações entre líderes e liderados, poderá romper as expectativas criadas no momento de inserção na organização. Então, se tornam insatisfeitos, abalando o comprometimento com a organização.

Assim, salienta-se aqui também, que “a continuidade do vínculo empregado-empresa depende da combinação de características técnicas e sociais nos níveis de

¹⁰ Sugerimos, mais uma vez, a leitura da fala (citada anteriormente neste artigo) do Babalorixá Carlito de Oxum.

confronto com a realidade vivida, da mudança ou da ratificação de atitudes pessoais, da aceitação do grupo e da legitimação das práticas pelo sistema organizacional” (LIMONGI FRANÇA; RODRIGUES, 2005, p. 142). Pensando nos fiéis afro-brasileiros, ratifica-se que a continuidade do vínculo em terreiros segue o mesmo caminho empregado nas organizações empresariais, visto que a dinâmica nas relações, a harmonia entre líderes e liderados dependem do tipo da reciprocidade da relação de trocas travadas entre si. Isto é, “essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de idéias: a coisa recebida como dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário” (MAUSS, 2001, p. 365).

É interessante ressaltar outra coisa: existem expectativas entre a comunidade e os terreiros estabelecidos que a integram. Sobre essa questão, Brandão afirma o seguinte:

As expectativas da comunidade em relação o pai e/ou mãe de santo também são variadas: Espera-se um desempenho religioso confiável, atendimento cordial, paciente, assíduo e dedicado, uma administração eficaz e dinâmica, além de atos de generosidade, afabilidade com as demais comunidades religiosas e um certo carisma para que o respeito e a obediência sejam legitimados. Quanto maior o preenchimento desses requisitos observamos que maior é o sucesso não apenas do pai e/ou mãe de santo mas de todo terreiro. (BRANDÃO, 1986, p. 151).

Assim, nota-se que as expectativas criadas nas relações entre os fiéis e suas lideranças de terreiros, são semelhantes às das instituições empresariais, que prezam pela boa relação com as comunidades em que se estabeleceram, já que

Tudo se passa, em nossa sociedade, como se certos bens, de valor de consumo não essencial, mas aos quais ligamos grande apreço psicológico, estético ou sensual, como as flores, os bombons, e os ‘artigos de luxo’, fossem considerados como devendo convenientemente ser adquiridos em forma de dons recíprocos, e não em forma de troca ou de consumo individual (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 95-6).

Tudo isso remonta ao comprometimento: das pessoas entre si, delas com suas lideranças e, também, delas com as instituições (nas quais fazem parte). Quando o contrato psicológico se rompe, aparecem desconfianças, fofocas, desapegos, desavenças... enfim, conflitos que quebram e rompem a harmonia da organização (instituição), desaparecendo todas as expectativas e resultando na falta de empenho, de comprometimento entre as partes. O que se conquistou com a reciprocidade positiva das trocas se acaba. A reciprocidade passa a ser negativa para a instituição, para as

lideranças e para todos os que integram a instituição. Isso acontece em todo tipo de instituição. Mais uma observa-se o que Pereira escreveu sobre a sucessão no terreiro Obá Ogunté, traduzido aqui como a quebra de expectativas e o renascimento de outras formas de expectativas:

Os laços de parentesco sagrado neste terreiro parecem estar reativados através de outros mecanismos. Os rituais de iniciação estão sendo operacionalizados em terreiros filiais a este (terreiros de filhas de santo do Sítio, ou terreiro dirigido pela mãe e/ou pai de santo deste). Após um determinado período o iniciado transporta seus objetos rituais para o Sítio, - terreiro matriz. No entanto, essas pessoas não são reconhecidas como filhos legítimos, mas da geração de netos, de filiais do terreiro. Deste modo, aparecem excluídos do grupo de concorrentes a cargos importantes, dentro do Sítio do Pai Adão. (PEREIRA, 1994, p.115).

Também, poderá ser feita a comparação entre instituições empresariais e terreiros afro-brasileiros do clima organizacional. Chiavenato (2010, p. 306) explica que este último “refere-se ao ambiente interno existente entre os participantes de uma empresa”. E afirma ainda que “é a qualidade ou propriedade do ambiente organizacional, percebida ou experimentada pelos participantes da empresa e que influencia o seu comportamento” (Ibid). Ou seja, a percepção que os participantes de organizações empresariais têm, nos terreiros não é diferente. Os participantes de terreiros, sejam fiéis, líderes, visitantes, convidados e clientes, também percebem “a qualidade e a propriedade” de seus ambientes internos. Aqui cabe uma sugestão para novos estudos sobre o tema pertinente devido a sua escassez, uma vez que, na lógica da Ciência da Administração, não se tem conhecimento de pesquisas qualitativas que tratem esse tema.

4 Administração de terreiros como instituição empresarial: um trabalho para lideranças diferenciadas

No nível operacional, acredita-se que os terreiros podem ser considerados como instituições empresariais. Para as obrigações, organizações das festas, atendimento aos clientes etc. é preciso que as operações sejam eficientes e suficientes, através da harmonia e sintonia entre a liderança e seus liderados, de acordo com o que foi determinado pelo jogo de búzios, forma mais utilizada para se saber o que as divindades (orixás) desejam. Esse comprometimento com a missão religiosa é semelhante ao das empresas que produzem bens/serviços. Entre colaboradores e lideranças deve haver

sintonia, sinergia e comprometimento em todos os processos organizacionais, para que se atinjam os objetivos organizacionais.

É também similar ao processo das empresas, o processo dos terreiros, quanto as escolhas de pessoas competentes para os cargos. Para que isso aconteça, sem quebrar a motivação e as expectativas criadas e necessitadas pelos participantes da casa¹¹, é preciso que as lideranças reconheçam aptidões para os cargos. Em muitos casos, as empresas também escolhem as pessoas para suas chefias e administrações, a partir do reconhecimento das habilidades.

Essas escolhas, mesmo diante da vontade de lideranças, as ações dos participantes, tanto de empresas quanto das casas religiosas afro-brasileiras, só se estabelecerão e acontecerão se houver o consentimento do grupo, pois

o consentimento é o fundamento do poder, mas na vida cotidiana ele se exprime por um jogo de préstimos e contrapréstimos que se dá entre o chefe e seus companheiros, e que faz da noção da reciprocidade outro atributo fundamental (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 297-98).

É dessa forma que acontece, tanto nas empresas, quanto nos terreiros. Todo esse raciocínio anterior envolve contrato psicológico, trocas recíprocas, satisfação das necessidades (do grupo e individuais), espírito de equipe e comprometimento com a instituição.

Conclusão

A maneira que se tratou o tema neste estudo pertence à administração no que tange aos recursos humanos, mas nada impediria outros olhares técnicos, abordando o marketing dos terreiros, a logística, a segurança, a qualidade, a produção, o serviço social, a tecnologia etc., por exemplo.

Então, seguindo esse pensamento, foi construída a análise sobre os terreiros como instituições empresariais, embora com restrições no que se refere, deixando-se claro, que para se fazer esse tipo de abordagem o pesquisador deverá entender a lógica que sustenta as religiões afro-brasileiras, e que foi fruto dos séculos de escravidão.

As ações que acontecem em terreiros como as que acontecem em empresas envolvem abordagens sobre ações humanas, já que todas elas são construídas com base

¹¹ Casa aqui tem o significado de terreiro e roça. É outra forma chamada pelos participantes de terreiros quando se referem às suas “roças”.

nas relações, interações e, porque não dizer, trocas recíprocas que surgem entre agrupamentos humanos. Foi com base neste entendimento que o tema foi construído e aprofundado.

Ressalta-se que o contrato psicológico é peça fundamental para a percepção das lideranças, de liderados e de todos os participantes de instituições, já que ele envolve as habilidades humanas na questão da reciprocidade encontrada em suas práticas, levando à satisfação (ou não) das pessoas.

Frente a todas as considerações e análises produzidas anteriormente, compreende-se que os terreiros podem e devem ser estudados, analisados e comparados às organizações empresariais, sob o olhar da Ciência da Administração, visto que são organizações institucionalizadas. Assim, as Ciências da religião como ciência interdisciplinar, poderá aprofundar temas correlatos aos da Ciência da Administração, através de outros olhares que não são costumeiros.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. Ed. São Paulo: Paulus, 1985. 194 p.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco. *Xangôs tradicionais e Xangôs umbandizados do Recife: organização econômica*. 1986. 158f. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- CHIAVENATO, Idalberto. *Administração nos novos tempos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1999. 710 p.
- CHIAVENATO, Idalberto. *Administração: teoria, processo e prática*. 4. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2010. 411 p.
- GUATARRI, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 327 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982. 540 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: 1996. 609 p.
- LIMONGI FRANÇA, Ana Cristina; RODRIGUES, Avelino Luiz. *Stress e trabalho: uma abordagem psicossomática*. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*: Introd. de Lévi-Strauss. Trad. de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Pedagógica e Universitária. 1974. vol.I 237 p.; vol.II 331.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. J. Guinsburg (Dir.). Trad. Luiz João Gaio ; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Estudos). 493 p.

PEREIRA, Zuleica Dantas. *O Terreiro Oba Ogunté: Parentesco, Sucessão e Poder*. 1994. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE. 1994.

ROBBINS, Stephen P. *Comportamento organizacional*. Trad. de Reynaldo Marcondes. 11.ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall. 2005. 536 p.

VAZ, Maria da Penha de C. *Lideranças afro-religiosas: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife*. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UNICAP. 2009.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses iorubas na África e no mundo*. Trad. de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Editora Corrupio Comércio, 1981. 295 p.

WEBER, Marx. *Ensaio de sociologia*. H. H. Gerth e C. Wright Mills (org.). 5. ed. Rio de Janeiro: LTC. s. d. 325 p.

EM NOME DA ANCESTRALIDADE: MILITANTES NEGROS E ADESÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Rosalira dos Santos Oliveira**

Resumo

Desmobilizado a partir do golpe militar de 1964, o movimento negro inicia, no final dos anos 1970, um processo de rearticulação, que vai culminar com a fundação, em 1978, do MNU – Movimento Negro Unificado. Este novo movimento negro toma como uma das suas tarefas centrais a denúncia do “racismo à brasileira” e a desconstrução do mito da democracia racial. Uma bandeira importante dessa retomada da mobilização negra é a identificação com as raízes africanas. Sob esta perspectiva, as lutas contra o racismo passam a ter como uma das premissas básicas a promoção de uma identidade étnica específica do negro. O discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais tem um impacto direto sobre o comportamento da militância contribuindo para a produção de um novo *script* para o negro brasileiro que se faz presente na estética, na música, na alimentação e, principalmente na adesão às religiões afro-brasileiras, agora denominadas de “matriz africana”. Na verdade, a pertença (ou ao menos a proximidade) às religiões afro-brasileiras passa a ser vista como um sinal de maior negritude, o que equivale a dizer uma maior consciência da sua “diferença” em relação à sociedade nacional.

Palavras-chave: afiliação religiosa; religiões afro-brasileiras; movimento negro;

Introdução

Nos últimos anos, as religiões afro-brasileiras, vêm conquistando novos espaços de reconhecimento e legitimidade. De um lado, afirmam-se como religiões universais, abertas a todos independente da origem étnica e, de outro, são promovidas ao papel de componente essencial da identidade afrodescendente no Brasil. Nesta última perspectiva, são ressignificadas assumindo um papel fundamental como marca diacrítica desta identidade tanto para os movimentos sociais negros, como perante a sociedade inclusiva.

Neste contexto, as comunidades religiosas afrodescendentes são incorporadas às narrativas políticas dos movimentos negros, como parte relevante das lutas históricas de emancipação do negro brasileiro e como fontes privilegiadas de uma ancestralidade comum. Essa “ancestralidade africana difusa” (SALES, 2009) constitui um dos pilares centrais da identidade negro-africana propugnada pelo movimento negro.

* Doutora em Ciências Sociais/Antropologia – PUC- São Paulo e Pesquisadora Adjunta da Fundação Joaquim Nabuco – Recife- PE

É por conta dessa percepção de uma estreita relação entre religião e identidade que os movimentos sociais negros têm incluído, sistematicamente, em sua agenda política a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das “religiões negras”. Encontramos nesses grupos uma profunda valorização dos aspectos considerados “tradicionais” ou “puros” da religiosidade de “matriz africana”, em detrimento do sincretismo ou da assimilação. Esta postura conduz a uma valorização diferenciada das expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileiras, com o candomblé – particularmente o candomblé das casas tradicionais da Bahia – assumindo o papel de modelo canônico dessa forma de religiosidade. Na verdade, embora o candomblé não possa mais ser definido como uma religião de negros, em razão da presença de numerosas pessoas brancas no culto, ele se define, e é definido pelos militantes sociais, como a expressão central da cultura negra. Neste processo, transforma-se numa “religião de afirmação étnica”.¹

A centralidade da religião nas (re)construções identitárias do “povo negro” tem levado muitos militantes ligados aos movimentos sociais negros a buscarem uma aproximação cada vez maior com as expressões religiosas de matriz africana. Esta trajetória política, verificada em nível nacional, se reflete na vida e nas falas de alguns dos adeptos das religiões afro-brasileiras em Recife que, oriundos do movimento social, reinterpretem a sua trajetória individual buscando vislumbrar nela um chamado mítico que não apenas justifica como, num nível mais profundo, antecipa esta adesão. Nesta narrativa, a categoria “ancestralidade” se constitui na chave explicativa capaz de colocar sob uma nova luz as experiências vividas antes do encontro – predestinado – com a religião.

1 A africanização e o “novo” movimento negro

Desmobilizado a partir do golpe militar de 1964, o movimento negro inicia no final dos anos 1970 o seu processo de rearticulação, que culmina com a fundação, em 1978, do MNU – Movimento Negro Unificado. Logo de início, o Movimento toma como uma das suas tarefas a denúncia do “racismo à brasileira” e a desconstrução do mito da democracia racial. Uma bandeira importante dessa retomada da mobilização

¹ Cunhamos a expressão “religião de afirmação étnica” para assinalar o fato de que, embora já não seja uma religião cuja pertença está restrita apenas aos descendentes de africanos, o candomblé continua a ser (e se torna cada vez mais) um dos mais fortes símbolos da identidade coletiva acionado pelos membros deste grupo.

negra é a identificação com as raízes africanas. Nesse período o movimento negro organizado se “africaniza” e as lutas contra o racismo passam “a ter como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro”. (DOMINGUES, 2007, p.116). Essa “africanização” constitui o dado mais característico dessa fase do movimento negro no Brasil, “uma vez que realça sua cara nova em relação aos outros momentos da luta negra” (MAUÉS 1991, p.127). Passa-se, então, de um discurso integracionista, em que o negro queria ser aceito como igual – discurso dominante nos anos 30 – a um discurso radical no qual o negro afirma a sua diferença. A consolidação desse movimento, entretanto depende, da existência de uma (postulada) unidade de base do mundo negro, capaz de incluir não apenas os diferentes povos africanos como também os negros da diáspora. Essa dificuldade vai ser contornada através do recurso às comunidades religiosas, particularmente aquelas consideradas tradicionais que teriam preservado do modo mais estrito os sistemas simbólicos e rituais que herdaram dos ancestrais africanos. São os terreiros de candomblé, em particular àqueles vinculados à tradição nagô na Bahia que, melhor vão encarnar este papel de “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil. Iniciar-se numa dessas casas torna-se, portanto, o equivalente a reencontrar-se com a própria herança africana preservada em solo brasileiro.

Este discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais tem um impacto direto sobre o comportamento da militância uma vez que aporta uma contribuição significativa para a produção de um novo *script*² para a história do negro brasileiro. Nesse processo, um repertório diversificado de elementos é acionado para compor uma “imagem-identidade negra positiva africanizada para o negro no Brasil” (MAUÉS, 1991, p. 127). Trata-se,

em primeiro lugar da adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços ditos *afro* (...). Além da sua própria imagem a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da ‘cultura africana’, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo insiste-se na adoção, para as crianças de nomes africanos que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português. (IDEM, p.125)

² APIAH usa o termo *script* para denominar as narrativas produzidas a partir das identidades coletivas que os indivíduos acionam para enformar os seus planos de vida ou para contar sua história. Tomando como exemplo o movimento afro-americano do final dos anos 60 ele mostra como o movimento nega o velho *script* da autonegação e trabalha na construção de um *script* positivo tal como expressa a frase “Black is beautiful”.

O aprofundamento dessa tendência levou ao surgimento de uma cobrança em termos da adesão às religiões de origem africana, “particularmente o candomblé tomado então como guardião da pureza da fé ancestral” (IDEM, p. 127). Nessa perspectiva, a pertença – ou ao menos a proximidade – a estas tradições religiosas, especificamente o candomblé, passou a ser vista como um sinal de maior negritude, o que equivale a dizer a uma maior consciência da sua diferença. De modo geral, para esse movimento negro,

a religião afro-brasileira é importante por varias razões: ela contribui para unificar a “etnia”; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; é uma das principais fontes de inspiração para os projetos políticos do movimento negro (Capone, 2004, p. 314).

Como consequência dessa centralidade da religião, instala-se, ainda que nem sempre de maneira explícita, uma pressão pela presença do militante nos terreiros. A título de ilustração, veja-se o comentário dessa liderança do MNU sobre a relação entre o partido (no singular), o movimento e o terreiro:

No MNU a gente até está satisfeitozinho. O Fórum da Juventude Negra aqui a gente conseguiu colher bons frutos. A gente tem ai uma juventude preta que já pensa por conta própria... **poucos estão nos terreiros**, mas estão no partido político. Se você chegar na Secretaria de Combate ao Racismo, você vai ver que está lá boa parte de uma juventude que vai futuramente assumir os postos do MNU, que está dentro do partido político. Agora qual é o processo? Fazer com que esta turma venha para os espaços. Alguns **já** estão no terreiro. É o caso de Jeter que trabalha lá na Gerência (...). **Ele já foi do partido, ele é do partido, do partido veio para o MNU, do MNU foi para os terreiros**, entendeu? Tá causando... tá compreendendo esse processo. Já outros jovens, por influência muito forte marxista, **ainda** estão com dificuldade... do terreiro. (Maria, abiã, dirigente do MNU em Recife)³.

Subjacente à fala acima, encontramos algo que poderíamos definir como o perfil do militante negro ideal: aquele que está presente e atuante nestes três espaços, vistos como diferentes *loci* da mesma luta: o partido, o movimento e o terreiro. A percepção destes espaços como complementares exprime uma leitura que caracteriza a opressão do negro na sociedade brasileira como política e econômica, mas também cultural e religiosa. Sendo assim a luta contra o racismo impõe a visão da religião como bandeira importante da resistência organizada.

³ Todas as falas transcritas são referentes a entrevistas realizadas no âmbito da pesquisa “Negociando a tradição: religiões afro-brasileiras e esfera pública”, desenvolvida através da Fundação Joaquim Nabuco na cidade do Recife no período compreendido entre os anos de 2011 a 2012. Todos os grifos são nossos.

Hoje a gente já consegue pautar a religiosidade como tema. Mesmo o militante que não pertença à religiosidade afro, mas ele já tem munição. Já pode levar para dentro da escola, para dentro da sua entidade, para dentro da sua comunidade. Ele já consegue desconstruir. Porque é... como é que a gente chama? Chama a isso de a volta à África. Que é essa volta que o militante precisa fazer. O militante... ele precisa vir aqui, respirar, para voltar com munição para a luta. (Maria, abiã, dirigente do MNU em Recife).

Como a fala acima permite perceber nem sempre a religião teve esse destaque na agenda política do movimento negro. Historicamente, esta aproximação coincide com um período de crise e desmobilização do movimento social. Esta conjuntura, agravada ainda pela dificuldade de penetração popular, que sempre foi uma das debilidades do movimento negro, contribuiu para que este encontrasse nas religiões de matriz africana novas possibilidades de estruturação e atuação política, como analisa esta outra entrevistada, militante histórica do movimento social negro e que não pertence a nenhuma religião:

Há uns 10 anos atrás, você não tinha algo tão associado como você tem hoje, disso que você fala do discurso e da questão religiosa. Os ativistas, alguns eram religiosos, mas esses não vinham para dentro do movimento negro, **a maioria não era e não trazia a religião como foco para dentro do movimento**. Eu acho que a saída dos terreiros, a presença desses homens e dessas mulheres, nesses espaços públicos são muito fortes. Essas pessoas são muito fortes, presencialmente muito fortes. E aí tem toda uma concepção religiosa, porque também no terreiro elas são criaturas fortes, são centrais. Então quando elas vêm, elas trazem essa experiência de **terreiros e como o movimento negro ele está... Não é fragilizado**, mas o discurso dele está assim... **Eu poderia dizer se recompondo**, com essas presenças, essas presenças fortes. (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa).

Como resultado dessa conjunção de fatores tornou-se fato comum encontrarmos militantes que buscam construir para si uma *persona* afrodescendente, expressa através de determinadas “marcas” performáticas e discursivas que aos poucos vão se sedimentando como “marcas diacríticas” da identidade negro-africana. Estas marcas evidenciam-se no uso de vestimentas e ornamentos relacionados ao sagrado afro-brasileiro, bem como nos ritos linguísticos (e para-linguísticos) frequentemente utilizados nos espaços públicos e coletivos⁴. A utilização ostensiva desses símbolos de pertença tem, claramente, um caráter político, constituindo-se num veículo privilegiado

⁴ Exemplos desses ritos: declinação dos nomes das casas, dos cargos e graus iniciáticos e da genealogia à guisa de apresentação, bem como a fórmula estereotipada de saudação: “benção aos mais velhos, benção aos mais novos. Benção pra quem é de benção, ‘kolofê’ para quem é de ‘kolofê’, ‘mukuiú’ para quem é de ‘mukuiú’ e axé a todos e todas”, que começam a se impor como a regra nesses eventos.

de expressão/afirmação de uma identificação étnica capaz de diferenciar – de maneira positiva – seu portador. Distinção claramente percebida pela nossa entrevistada:

Eu acho a religião de matriz africana muito mágica, porque ela tem... Por exemplo, você pode ser católico, mas ninguém vai ficar o tempo todo dizendo para a você. Você tem que estar de batina, se você não estiver com batina não estiver com nada que lhe associe, **você é uma pessoa como qualquer outra, perdida nessa multidão.** No caso da religião de matriz africana, ela... **O tempo todo, as pessoas estão trazendo o terreiro nelas, associado a elas, a seu corpo ou é a sua roupa ou é a sua conta ou é alguma coisa, quando não é isso é a linguagem.** (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa).

Mais do que uma opção individual, essa performance constitui uma expressão simbólica do momento vivido atualmente pelas religiões afro-brasileiras. Enquanto até o final dos anos 1970 e início dos anos 1980 era comum os adeptos ocultarem os símbolos da sua pertença religiosa (por conta da perseguição e do preconceito), hoje temos na exibição pública desses atributos uma “distinção” buscada até mesmo por aqueles que não são organicamente vinculados a nenhuma dessas religiões. Trata-se de um fenômeno através do qual a religião é apropriada por uma parcela da militância como uma linguagem, uma gramática, através da qual é possível afirmar tanto a contestação do padrão cultural dominante, quanto o orgulho pelo retorno aos valores próprios da sua herança cultural. Falando sobre o impacto dessa presença em nível nacional, a entrevistada prossegue:

O que acontece é que você vê as lideranças negras ficando cada vez mais religiosas. Quem tinha ou quem não tinha, agora tem. Porque quando eu hoje quando eu... hoje quando eu encontro a possibilidade de entrar em um lugar que você tinha expressões nacionais, as pessoas expressando, algumas que fazia muito tempo que eram da religião e se colocando a partir desse lugar, falando desse lugar e quem não era há muito tempo, e que agora é, também fazer esse discurso, entende? Então é uma coisa muito... E é uma coisa forte, **por que aí parece que a coisa religiosa ela é maior entende, ela te suga mais.** Ela te suga mais e aí eu vi muita gente nacionalmente tipo [...]. Todo mundo falando assim da questão da religião... dando a benção. Essa coisa muda o discurso das pessoas. (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa).

Esta vinculação direta entre movimento social e expressão religiosa, traz no seu bojo, alguns riscos, entre eles a possibilidade de que a hierarquia tradicional das casas de culto – onde a palavra da ialorixá ou babalorixá é aceita sem questionamentos – substitua a transparência e o conflituoso característico da arena política. Essa

preocupação é perceptível nas reflexões da nossa entrevistada, embora se perceba também a preocupação em não se posicionar de forma a apresentar a religião como um impedimento ao debate democrático. Vejamos:

Quando um militante é de terreiro, ou se torna de terreiro, o que é que acontece? Ele age diferente no movimento, entende? Ele não questiona como questionava antes, no sentido de ser, até de certa forma, inquisidor. Porque eu vi um discurso num encontro lá na Paraíba e aí outra pessoa que também era de terreiro, aí “Peraí, meu irmão,” entende? Você é não sei o quê no terreiro e eu sou não sei o quê. Entendeu? No terreiro é perfeito esse discurso, mas ali ele impede a minha possibilidade de me colocar. E eu acho isso uma coisa..., não é perigosa. **Não estou dizendo que é perigoso.** Mas assim, eu acho que pode ser impedidor disso que o movimento construiu até hoje, que é a capacidade das pessoas intervirem com qualidade, com qualificação... (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa).

Concordamos com a opinião expressa pela entrevistada no sentido de que estamos tratando aqui de “possibilidades” que podem, ou não, tornarem-se modelos concretos de intervenção seja da religião no espaço público, seja da militância social no espaço religioso. Neste sentido, a compreensão das motivações que orientam a adesão religiosa dos diferentes indivíduos e, sobretudo do modo como interpretam essa vinculação pode nos ajudar a pensar os prováveis desdobramentos dessa entrada maciça dos militantes políticos negros no campo religioso afro-brasileiro.

2 De religião e de política: vivências de militantes

Ainda que se trate de um processo de caráter coletivo, a adesão religiosa é vivenciada e interpretada de modo a encaixar-se de forma coerente na biografia de cada um dos “novos adeptos”. Vejamos a trajetória de quatro militantes sociais que estão vinculados a tradições de matriz africana. Trata-se de 02 homens e 02 mulheres, com idades variando de 32 a 66 anos. 03 se declaram ligados ao candomblé e o último à umbanda – na sua forma mais africanizada, o que chamamos de “xangô umbandizado”. 02 já são iniciados (há 10 anos e há 18 meses,) estando a mais jovem em processo de iniciação. Um deles, adepto da umbanda, declara que na casa que frequenta não houve necessidade de iniciação⁵. Mesmo assim, ocupa o cargo de pejiçã nesta mesma casa. Todos os mais velhos ocupam importantes cargos na hierarquia das casas às quais estão

⁵ Segundo ele, o Pai de Santo teria dito que ele não precisava “fazer o santo”, pois já teria nascido com o santo.

ligados (dois “pejigãs” e uma “iakekerê”), enquanto a mais jovem é, ainda, “abiã”⁶. Apesar das diferenças – políticas, de gênero e de trajetória – as falas dos quatro compõem uma narrativa organizada em torno de alguns temas comuns. O primeiro deles seria a aproximação às religiões de matriz africana aparece como o desdobramento lógico da conscientização em torno da questão afrodescendente e do pertencimento étnico/racial.

Eu não queria me aproximar. Passava bem distante dessa história, rejeitava, não queria saber, nunca fui atrás de cartomante, não sei o quê, nunca, não queria nem saber. Essa não era uma dimensão. Pelo contrário eu me aproximei muito da Igreja Católica, eu fui da Cruzada, fui da JOC. **Foi na JOC que eu aprendi que tinha uma coisa chamada negritude**, foi lá que eu me descobri negra, na Juventude Operária Católica. Mas eu não queria saber de Candomblé, **mas eu sabia que tinha na minha... no meu DNA, que eu tinha um dia me aproximar dessa história**. E exatamente no ativismo negro e com as mulheres negras, **por honestidade** eu tive que voltar de onde nós vivemos. (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

De fato, a presença das igrejas cristãs ao longo da década de 1980 foi marcante em vários segmentos dos movimentos sociais. Em se tratando da luta negra, os Agentes de Pastoraes Negros (APNs) cumpriram um importante papel no interior, não apenas da Igreja Católica, mas também das Igrejas Batistas e Metodistas com a criação de ministérios voltados para a questão racial, para a valorização do negro e das culturas de matriz africana. A atuação dentro de um desses ministérios constituiu um importante espaços de luta política da trajetória deste entrevistado:

Eu era da Comissão de Direitos Humanos, Desmond Tutu da Igreja Episcopal Anglicana e **estava indo, estava para ser seminarista da Igreja** né, eu já tinha sido convidado a isto. [...]. Inclusive quando foi lançado aqui no mar, aqueles africanos, nós acompanhamos tudo aquilo lá, Vania Bezerra, eu, outros grupos, eu que fiquei acompanhando por demais aquele grupo. E nós os levamos para a Igreja Anglicana para um “Culto de Tributo aos Sobreviventes do Navio Chinês”, era assim o nome do culto, e nós entramos com maracatu tocando dentro da igreja em homenagem aos africanos, então o pastor dançando lá na frente e tal, então tudo aquilo para mim era muito bonito. (Eduardo, pejigã, militante do Movimento Negro em Recife).

⁶ Os termos aspeados se referem a títulos cerimoniais na hierarquia do candomblé. De acordo com Olga Cacciatore (1988), são estes os seus significados : “pej-gã”: é o auxiliar (ogã) de confiança do chefe do terreiro; “ia kekerê” significa “mãe pequena” e é a auxiliar imediata e substituta eventual da ialorixá ou do babalorixá; e “abiã” é o pré-iniciado no candomblé, que cumpriu apenas uma parte dos rituais necessários. O sentido de indicar os cargos é ressaltar que, independente do tempo de iniciação, estes novos adeptos já ocupam posições hierárquicas de prestígio que, no percurso mais comum, só são alcançadas após muitos anos de serviço numa casa religiosa.

A primeira chapa do sindicato tinha o apoio da Ação Católica Operária, a gente se reunia ali. Eu era ligado ao grupo, ao movimento. Mas **ai eu já era um cara de religião de matriz africana. Só que não era...** eu não tinha a mesma militância que tenho hoje. Mas naquela época eu já era um cara ligado. **Agora não aparecia. A gente aparecia muito dentro da Igreja Católica,** fazendo parte dos grupos para poder inclusive começar a trabalhar com a questão da organização social. (Maurício, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

Como nos recorda a última fala, a atuação dos militantes ligados aos “setores progressistas” das igrejas cristãs – com destaque em particular a Igreja Católica com suas muitas pastorais – esteve na base da reorganização não apenas dos movimentos negros, mas também do movimento sindical urbano e rural, do movimento estudantil, de mulheres e de negros, entre outros. Também foram fundamentais na reorganização da oposição política, com muitos deles sendo fundadores do Partido dos Trabalhadores.

Pela sua própria trajetória, nossos entrevistados são partícipes dessa história de articulação entre militância política e convicções religiosas. Entretanto, a vinculação atual às religiões de matriz africana faz com que, em retrospectiva, estas experiências anteriores de militância junto às tradições cristãs sejam reinterpretadas de forma extremamente crítica. Vistas sob uma nova perspectiva, essas tradições são, agora, encaradas como cúmplice da exploração do povo negro e da perpetuação de diferentes formas de preconceito em contraposição à postura aberta e tolerante atribuída às religiões afro:

Na adolescência eu tive muito junto as pastorais da igreja católica, mas com o passar do tempo eu fui também me distanciando, **porque eu fui percebendo que a igreja institucional católica não tinha nada a ver com a minha história,** nada a ver, e muito menos com a história do meu povo, muito, muito distante da nossa vida, do nosso sofrimento, na nossa exploração, muito pelo contrário **ela abençoou toda a escravidão né, e ratificou né todos os quatros séculos de massacre ao povo negro aqui no Brasil.** Então esse conhecimento histórico né, e essa honestidade né de querer **voltar na minha raiz fez com que eu me aproximasse dos terreiros.** (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

Uma das paixões grandes, e aí lá vai a Igreja novamente, que me fez estar na Igreja foi... Que me fez continuar né, porque eu já era presbiteriano foi o Bispo Raul Cardoso, com um artigo dele que eu li, que eu achei perfeito, que era "Terreiro de Jesus". Achei perfeito pelo reconhecimento de que você pode ser como você é, achei aquilo lindo, muito bonito né, aquele artigo que eu tinha lido. (...) Só que, quando a gente foi discutir outros parâmetros né, afora da heteronormatividade da Igreja, **então eu estava sendo excluído mais uma vez,** como eu fui naquela vez lá da Presbiteriana. Então **eu fui saindo,** saindo e me aproximando do candomblé por causa dos afoxés, por causa do maracatu, fui me aproximando, me aproximando... né, até que fui consultar os búzios né, e falou da necessidade de fazermos a iniciação, de termos esse acompanhamento mais próximo religioso. (Eduardo, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

Outro entrevistado vai um pouco mais longe, descrevendo a sua vinculação a Igreja Católica com uma ação instrumental, já que não seria possível vivenciar dentro dessas tradições uma verdadeira comunhão:

Quando eu comecei militando nas questões sociais, na questão política, na questão sindical, eu vi que toda aquela luta que a gente tinha em função da organização social, o nosso povo sempre estava mais à margem. **Eu já tinha essa sensibilidade..., por exemplo, eu nunca gostei de estar dentro de uma Igreja Católica.** Mas eu tinha toda uma relação de amizade, fazia parte de grupos, eu ia para os encontros, enfim... Participava inclusive de algumas coisas clandestinas até, a gente teve tudo isso. Agora na identificação da religião propriamente dita, de estar junto com aquele buscar e tal veio junto com a questão da militância sindical, **porque algumas vezes a gente teve que se reunir em terreiro.** (...) A gente teve quando a gente começou a fazer... não só salão paroquial, mas aonde tinha lugar que pudesse mobilizar... Por exemplo, a gente ia para Igarassu, **quantas reuniões a gente não fez lá no Maracatu Estrela de Ouro de Igarassu?** Então, a gente ocupava um espaço para poder reunir os trabalhadores da área. (Maurício, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

A fala acima parece revelar outro deslocamento de sentido nessa releitura histórica: a tendência a hipervalorizar a participação do povo de terreiro nas lutas pela redemocratização do país ao mesmo tempo em que se denunciam os limites do apoio católico a este processo. Veja-se, como corroboração, a interpretação fornecida por esta outra militante.

O que é que acontece? Hoje você tem o MNU. Em 80, você tem o PT e o PT vem com as CEBs. **E essas CEBs aonde eram? Dentro das nossas comunidades. Então não tinha como a gente não estar ali.** Agora quem traz o dinheiro? Como sempre é a Igreja Católica. **Os terreiros não tinham dinheiro,** até porque nesse fim de ditadura para os nossos terreiros ainda estava difícil. Os terreiros não conseguem fazer... ter essa compreensão: “olha vamos financiar...”. Porque a gente está falando de estado, de poder, quem é que estava representando? Diferentemente da Igreja. Ela entra nessa perspectiva: de construção do Partido dos Trabalhadores. Porque ela vem nessa perspectiva. Financiando inclusive. Ela pode negar, mas financia. Ela vem com corrente própria. (Maria, abiã, dirigente do MNU em Recife).

Sob a luz dessa releitura desaparecem as alianças históricas do povo de santo com políticos vinculados a partidos de direita, como é o caso clássico de Antonio Carlos Magalhães na Bahia entre outros, bem como a ausência de registros sobre a participação política dos terreiros na resistência ditadura e no processo de redemocratização do país. Temos aqui, claramente, a construção de uma narrativa ucrônica apontando para o desejo de atribuir uma aura de resistência política às comunidades de matriz africana. Alessandro Portelli (1993 apud CAMPOS, 2010), lembra que a narrativa depende de

fatores sociais e coletivos e que, muitas vezes, o depoimento resulta menos de uma lembrança imperfeita que de uma imaginação criativa. É a forma narrativa do sonho de uma vida pessoal e de uma história coletiva diferente. Ao reescrever um acontecimento do passado, a ucrônia expressa, implicitamente, um juízo de condenação ou de decepção em relação à história real, afirmando um outro possível.

Se a reconstrução da história política recente parece apoiar-se fortemente nesse “outro possível”, a presença da religião na família de origem oscila entre realidade e ucrônia, apresentando, assim, um discurso contraditório que simultaneamente afirma e nega essa vinculação prévia⁷. Para melhor entendermos esse aspecto vale à pena lembrar que candomblé e a jurema ainda se mantêm como religiões de caráter familiar, onde as crianças costumam estarem presentes e ter uma participação mais ou menos ativa. Dentre os adeptos mais antigos, a maioria remonta seu contato com a religião à primeira infância, exatamente, por conta do fato de terem nascido dentro de uma família (nuclear ou extensa) na qual havia um ou mais praticantes. Três deles declararam continuar as funções sacerdotais anteriormente desempenhadas por seu pai/mãe. No caso específico da Jurema, nos foi lembrado o preceito segundo o qual todo juremeiro deve ter um antecessor juremeiro dentro da sua família. Não é este o caso dos entrevistados ligados aos movimentos sociais que constituem a primeira geração a ter uma vinculação orgânica⁸ com esta tradição religiosa. Nesse ponto, percebe-se nas falas o esforço de adequação entre ucrônia e realidade. Vejamos:

O meu pai frequentava uma casa, mas mais ao nível de consulta porque ele era comerciante e precisava ganhar clientes, mas assumir que era de candomblé? Candomblé é religião de viado. Jamais faria tal coisa. A minha irmã que hoje é da e a minha mãe que também é da Assembleia de Deus **frequentavam uma casa** lá na Mustardinha, mas também **não assumiam**. (Eduardo, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

Ninguém da minha família costumava frequentar, muito embora que eu tinha uma avó que tinha toda uma história dentro da religião. Uma avó e uma tia, inclusive essa minha tia, ela recebe uma divindade, inclusive o sr. Quebra-Pedra. **Elas não frequentavam, mas tinham isso...** (Maurício, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

⁷ Lembremos que o candomblé e a jurema ainda se mantêm como religiões de caráter familiar, onde as crianças costumam estarem presentes. Talvez por conta disso, a maioria dos adeptos entrevistados remonta o seu contato com a religião à primeira infância por terem nascido dentro de uma família (nuclear ou extensa) na qual havia um ou mais praticantes.

⁸ Por “vinculação orgânica” estamos entendendo aqui a iniciação (quando é o caso); a frequência regular aos rituais e o desempenho de funções dentro da hierarquia religiosa;

Minha mãe veio da Bahia para o Rio. Casou com meu pai e não se falava de candomblé na minha casa, mas todos os domingos nós escutávamos um programa, que era um programa que falava sobre umbanda e candomblé, **tinha alguma coisa não publicizada** entre nós da família, sobretudo com as crianças, mas que com certeza **hoje** eu identifico como uma coisa vinculada a essa área religiosa. (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

Nesse esforço de reinterpretação, as manifestações de mediunidade, as práticas populares de cura ou a frequência a uma casa de culto na condição de “cliente” são destacadas e reinterpretadas de forma a atuarem como pontes cognitivas entre o afastamento (passado) e a adesão (do presente). A responsabilidade por esse afastamento não é creditada a uma escolha – familiar ou individual – mas sim à força do preconceito e da repressão cuja atuação teria sido capaz de impedir uma aproximação que é sentida como natural e mais do que isso, inevitável.

Então qual foi o meu distanciamento com essa religião? **Foi todo o aprendizado que eu tive:** que era do diabo, que era feio, que era coisa de negro... (Eduardo, pejigã, militante do Movimento Negro em Recife).

Eu nasci **no tempo onde as perseguições de terreiro** eram muito grandes. Então eu sempre rejeitei [...]. Eu não queria nem saber, tinha medo, não queria nem saber... Rejeitava, passava bem distante dessa história. Nunca fui atrás de cartomante, não sei o quê. Nunca. Essa não era uma dimensão. (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

A ruptura com essa história de rejeição dá-se paulatinamente. A aproximação à religião é sentida como um encaminhamento “natural”, o encontro com algo que estava faltando à experiência de vida:

Teve um momento em que eu senti necessidade de me aproximar [...]. Eu não queria me aproximar, mas aos 50 anos eu disse: “Não, eu quero. Afinal de contas, se eu me reconheço como uma mulher negra, eu quero saber, nesse país, como essas mulheres negras viveram até hoje, de onde eles vieram como elas... O quê que elas fizeram.”, reconhecendo que na história, mesmo se não havia registro, tem pouco registro, as mulheres negras tiveram um papel fundamental. Então eu fui ler, e fui me aproximar das comunidades de terreiro, comecei a frequentar, comecei a ter amigos e amigas, sobretudo, de mulheres de terreiro e fui vendo né, e **fui descobrindo que aquela vida comunitária** ali tinha muito, muito que me ensinar para que eu pudesse ser uma mulher plenamente feliz, **porque tinha um buraco.** (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

E assim, constrói-se um trajeto: do debate político surge o interesse, do interesse os primeiros contatos, do contato o conhecimento e, daí, uma fascinação com um modo

de vida baseado em valores comunitários, apresentado pelos entrevistados como o grande diferencial das tradições afro-brasileiras e uma das razões da sua adesão:

Eu tinha um companheiro de militância, ele ia embora para a casa dele. E ele vivia muito bem lá. No terreiro é diferente. Por exemplo, eu estive ontem na casa de Pai Carlos e fiquei assim de boca aberta, quantas pessoas tem na casa de Pai Carlos. Sem cobrar 01 centavo, **mas simplesmente por convicção da religião**. Estão lá contribuindo para que aquele terreiro se estruture, contribuindo para isso. **E naquela época na vida sindical havia muito também individualismo**, e havia interesses muito partidários, entendeste? Algumas pessoas inclusive participavam das coisas com interesse outros, né, uma futura candidatura enfim, por aí. No terreiro de candomblé o trabalho, o afinco não em busca de querer um patrocínio pessoal, muito pelo contrário. (Maurício, pejigã, militante do Movimento Negro em Recife).

No começo eu só queria estar lá, ver... Eu não tinha nenhuma pretensão de estar inserida na comunidade. Mas parece que foi como uma coisa que ia me atraindo e me mostrando **outra realidade que eu não conhecia**, mas que ao mesmo tempo era como se eu tivesse **me reencontrando com uma coisa muito, muito, muito antiga, muito primordial**. (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

Essa “outra” realidade é vista como radicalmente distinta do padrão cultural dominante na sociedade inclusiva, uma vez que se baseia num *complexo cultural* (valores, saberes, símbolos, traços culturais e visão de mundo) africano que teria se mantido preservado nos terreiros e casas de culto. As religiões afro-brasileiras são, assim, percebidas como depositárias primárias e continuadoras da cosmovisão africana no Brasil, como afirma explicitamente este entrevistado:

Olha, passou por aqui uma pessoa que eu tenho muito carinho a ele, o Professor João de Deus, e ele falava muito da visão cosmogônica africana. Pois é, e aí essa visão faz a gente repensar todo nosso aprendizado. Eu acredito que a nossa religião, com toda a dificuldade que ela teve para sobreviver, ela tem dado, assim como os quilombos, exemplos de que nós podemos conviver em **uma sociedade socialista de verdade**. Com respeito às diferenças, as variedades, a todas as expressões que existam. Você vê mesmo nos próprios orixás, a historicidade de cada um e como **nesse panteão todos podem comer, podem se saciar**. Então eu acho que a nossa religião, ela **convida a sociedade a rever os seus princípios**, principalmente dizendo que é possível conviver com a diferença, acho que é isso. Se a gente pelo menos observar que um dos princípios da religião é balizado na roda, na gira, **vamos perceber que nós somos todo um corpo só**, de forma que **é esta roda, é este movimento, muito pedagógico** que vai nos ensinar qual é a saída disso. (Eduardo, pejigã, militante do Movimento Negro em Recife).

A primeira coisa que eu aprendi foi o seguinte: **aqui dentro nós somos todos iguais**. Aqui dentro nós temos regras próprias, aqui dentro tem uma hierarquia que não é a hierarquia da sociedade. Aqui dentro todas as pessoas são consideradas realmente iguais. (Valéria, iakekerê, militante do Movimento Negro em Recife).

Essa visão idílica é, entretanto, desafiada pela própria vivência dentro das religiões e das diferentes casas. Temas como a concorrência entre as casas e entre os filhos de santo de uma mesma casa, as fofocas, as intrigas, as guerras mágicas entre pais de santo e terreiros diferentes, tornam-se “não ditos”, ou então, são justificados como sendo o produto do contato com a cultura dominante, do qual é necessário depurar a religião:

Ah, eu vou te dizer uma coisa, às vezes eu fico pensando que parte dos nossos sacerdotes, sacerdotisas com muito respeito a toda a experiência que eles têm, acho que **eles reproduziram muito do negativo da nossa religião** [...]. A gente precisaria fazer uma releitura da nossa religião Existem toadas e cantigas que se faz que... sinceramente é uma reprodução, às vezes, de machismo, de preconceitos, principalmente dentro da área da jurema, das mestras, dos mestres e tal, do diabo, sabe? Que é assustador às vezes você levar uma criança mesmo para um culto destes. Mas quando você faz uma leitura para o lado sagrado... eu sou apaixonado a Exu, muito, meu orixá é xangô, mas eu sou apaixonado por Exu. E a leitura que eu tenho dele não é daquilo que se prega, **mesmo quando às vezes eu apreendi na própria casa, tá entendendo?** Porque eu começo a fazer... **A partir da referência da minha conscientização negra, outra leitura** de todo este mundo que nos envolve, todo esse mundo que nos envolve. (Eduardo, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

No centro desta “necessária releitura” encontra-se o sincretismo afro-católico, visto por estes militantes como algo válido – apenas na dimensão do passado – e interpretado como uma espécie de roupagem colocada sobre os traços africanos dos orixás, a teoria da máscara.

Eu confesso que reconheço o sincretismo como uma grande arma que nós tivemos naquele momento e para aquele momento. Mas eu acho que hoje precisaríamos fazer um novo debate dentro dessa construção. (Maria, abiã, dirigente do MNU em Recife).

O pressuposto de base da teoria da máscara é o da incompatibilidade entre os valores africanos e aqueles do mundo ocidental, o que equivale à afirmação da irrealidade do sincretismo, visto como um resíduo do passado. Decorre daí que uma vez eliminados os elementos de origem católica, que não tem mais razão de existir no contexto atual, reaparecerá a África original preservada em toda a sua pureza arquetípica. Na perspectiva destes adeptos, esse retorno (ou recriação) à África irá propiciar o reencontro com uma essência ancestral sentida como subsumida diante de outras influências.

É releitura mesmo, é tentar **desnudar** o aprendizado para tentar ver diferente. Dizem: “Ah, mas na África a religião é diferente e tal.”, não sei afirmar, também não pesquisei tanto sobre tal, mas eu acredito pelo pouco que já vi em filmes, li um pouco de livros, mas sem meter a pesquisa, que nós da religião de matriz africana temos sido um **grande exemplo para este reconserto social** sabe? Um reconserto, a partir de que desnude de todo o nosso aprendizado.., que também a gente trouxe além da resistência, nós também trouxemos **muito resíduos** que não é interessantes que continuem conosco. É voltar a **uma referência que foi adulterada talvez com a travessia**, com... Sei lá, com tanta influência que a gente passa no dia a dia... (Eduardo, pejiã, militante do Movimento Negro em Recife).

O dilema expresso por este entrevistado resume bem a posição de alguns dos novos adeptos: projetam nos terreiros e casas de culto muitos dos valores políticos e ideológicos que constituem a base da sua militância política, ignorando ou relativizando o fato de que os adeptos dessas religiões não vivem de forma isolada na sociedade inclusiva, antes pelo contrário estão inseridos nela numa condição de subalternidade. E, partilham, portanto dos mesmos valores que estão presentes em outros segmentos, como o preconceito (de gênero, de orientação sexual e mesmo de raça, embora este esteja se atenuando sob a inflexão das condições que discutimos acima). Em contrapartida, buscam criar uma “nova” religião que – construída à sua imagem e semelhança – esforçar-se para apresentar-se como “velha” ou a “mais velha”⁹. Essa dialogia entre o novo e o velho aparece também quando tratam do impacto que a religião trouxe a sua vida:

Hoje eu sou muito feliz por ter encontrado esse lugar, que eu acho que é o meu lugar, que é a minha casa, o meu *ilê*, minha família de santo que eu adoro. [...]. Enfim **eu nasci de novo**.

Esta noção de uma ruptura com a vida passada e de um novo nascimento constitui, para adeptos de diferentes tradições, o cerne da experiência religiosa. Palavras como “iniciação”, “conversão” “iluminação” buscam, exatamente, traduzir essa experiência mística. O que surpreende na fala destes adeptos/militantes é a possibilidade de que este mesmo sentimento possa ser atribuído também à militância política e social, como se percebe no depoimento de Eduardo: Eu também falo que o **MNU me gerou**.

⁹ Fazemos aqui uma alusão à algumas construções discursivas presentes neste segmento que apresentam o candomblé como a religião mais antiga da humanidade.

Algumas (in) conclusões

O texto apresentado buscou refletir sobre um processo ainda bastante recente de aproximação entre militantes políticos e as tradições religiosas afrodescendentes. Seu sentido é o de chamar a atenção para determinados aspectos dessa aproximação que deverá provocar mudanças significativas em ambos os lados. Ao finalizar, duas ressalvas se fazem necessárias: a primeira diz respeito ao fato de que, embora seja possível perceber no trajeto desses entrevistados temas e percepções comuns, a adesão religiosa permanece como um assunto de foro íntimo, cujas motivações não podem ser inferidas de forma mecânica da dinâmica social. Deste modo, as razões da adesão a esta ou àquela religião radicam-se, em última instância, na biografia de cada indivíduo e na forma como este vê o mundo. A segunda ressalva trata de outra irredutibilidade: a da religião enquanto tal. Ainda que possa ser (e efetivamente seja) utilizada como uma linguagem, através da qual é possível falar de identidade, de direitos e de reconhecimento, a religião não é passível de ser reduzida à esfera da política, mantendo sempre em seu cerne algo que é intraduzível em termos de estruturas e dinâmicas sociais.

Dito isto, podemos afirmar a presença dentro dos movimentos sociais negros de uma visão política que postula a existência de relações de equivalência que vinculam a identidade negra brasileira às religiões de matriz africana, com destaque para o candomblé. A tônica dessas relações de equivalência varia desde colocações que veem estas tradições como sendo “a” religião do povo negro – considerando as outras pertencas religiosas como uma espécie de “branqueamento cultural” – até aquelas que advogam a existência de um elo baseado na vivência comum sob a opressão de um mesmo sistema racista. Entre estas posturas extremas e suas muitas intermediações, cada militante/adepto constrói ir-á construir o seu posicionamento político e religioso.

REFERÊNCIAS

APIAH, Kwame Antony *apud* MEIRA, Sueli. “A aflição da busca: identidade cultural na era do multiculturalismo”. *Sociopoética*. vol 1, nº 3 – janeiro/ julho de 2009. Disponível em <http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n3.html>. Acessado em 15/03/2011.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *Religiosidade Popular no Nordeste Oriental do Brasil: Os afro-brasileiros no Recife* – oralidade, textualidade e imagem. Relatório de Pesquisa de Pós Doutorado. São Bernardo do Campo, 2010 (mimeo).

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

DOMINGUES, Petrônio. *História do Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Disponível em www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/pdf. Acessado em 12/07/2010

MAUÉS, Maria Angélica Motta. “Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21. pag. 119-130, dezembro 1991.

SALES, Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em www.cchla.ufpb.br/caos. Acessado em 25/04/2010.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E CONVIVÊNCIA COM A DIVERSIDADE

*Silvania Maria Maciel**

Resumo

As religiões de matriz africana vêm ganhando cada vez mais visibilidade na sociedade brasileira. Neste trabalho nos propomos a relatar a sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do Ipsep, na cidade do Recife, capital de Pernambuco. É também de nosso interesse mostrar através deste relato as representações do sagrado afro-brasileiro que se constrói a partir da interação respeitosa entre a diversidade de saberes e percepções de seus praticantes, independentemente de suas pertencas religiosas e das restrições impostas pelas igrejas cristãs. Este estudo tem como referência teórica metodológica a noção de sociabilidade de Baechler e rede de relações de Boissevain.

Palavras-Chave: Religiões afro-brasileiras; sociabilidade; cultura

Introdução

As religiões de matriz africana vêm ganhando cada vez mais visibilidade na sociedade brasileira. Neste trabalho nos propomos a relatar a sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do Ipsep, na cidade do Recife, capital do estado de Pernambuco. É também de nosso interesse demonstrar, através desse relato, as representações do sagrado afro-brasileiro que se constroem a partir da interação entre a diversidade de saberes e percepções de seus praticantes, independentemente de suas pertencas religiosas e das restrições impostas pelas igrejas cristãs.

Nesse trabalho entendemos a sociabilidade numa perspectiva reticular, na qual os diversos atores sociais desenvolve entre si a capacidade de estabelecer redes, através das quais esses atores individual ou coletivamente fazem circular informações que exprimem as diversas constelações da sociedade nomeadas pelo autor como publicas, salões, círculos, mercados, classes sociais etc. (Baechler, 1995).

As descrições e relatos que traremos mais adiante pretendem mostrar as inter-relações estabelecidas a partir do fenômeno religioso, mas também a cultura. Dessa forma tomamos com referência a noção de cultura brasileira de Darcy Ribeiro. O autor afirma que só podemos falar da mesma na acepção de uma entidade complexa e fluida que não corresponde a uma forma dada, senão uma tendência em busca de uma autenticidade jamais lograda (Ribeiro, 1995).

* Mestre em Ciências da Religião, Faculdade de Formação de Professores de Goiana-PE. E-mail silvaniamaciel@ig.com.br

A fluidez da qual fala Darcy Ribeiro diz respeito ao modo de como a sociedade e cultura brasileira se plasmaram a partir das matrizes culturais indígena, africana e europeia, que vale também como modelo para a religião, onde poderemos observar em nosso cotidiano. Assim nos sentimos à vontade para falar da sociabilidade afro-brasileira no bairro do Ipsep, onde seus moradores literalmente ascendem uma vela para Nossa Senhora do Carmo e outra para Oxum, e tem as duas como sua protetora e não ousam fazer nenhuma distinção entre quais das duas seria mais poderosa ou teria mais força, ao mesmo tempo tem clareza que se trata de realidades distintas.

Como forma de também iluminar os relatos que se seguem lembramos a idéia de dispositivo de Foucault em que o mesmo afirma:

Através desse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, posições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (Foucault, 1985, 244).

De um modo geral as religiões de matriz africana são vistas com preconceito, chamadas pejorativamente de macumba, catimbó, etc., e seus adeptos de macumbeiros e catimbozeiros, respectivamente. Mas o preconceito não está só nos não praticantes. Os praticantes na maioria das vezes não assumem sua religiosidade, e quando assumem, muitos até por ter consciência da discriminação repetem que é “xangozeiro”¹ e manda que as pessoas se previnam, que tenha cuidado com eles, pois podem fazer um “catimbó”. Apesar do tom de brincadeira, sabemos que afirmações desse tipo contribuem para a má fama da religião.

Apesar de considerarmos como religiões afro-brasileiras todas as religiões que praticam alguma forma de transe mediúnico com exceção do kardecismo, queremos salientar que a maior parte das casas religiosas do Ipsep é de catimbó-jurema que se diferencia do xangô tradicional. Isso ocorre segundo Brandão;Rios (2004) e Motta (1977) em virtude do xangô tradicional ser uma religião cara.

Podemos perceber esta questão do custo quando observamos uma das festas no terreiro de pai Moacir, pai de santo muito respeitado no bairro. Uma visitante de um terreiro do bairro da Mangueira estava se queixando que quando seu pai de santo jogou

¹ Termo utilizado em Pernambuco de forma geral para chamar os praticantes das religiões afro-brasileiras.

búzios pra ela, a sua Oxum² estava pedindo um ébori³ completo e ela não tinha condições de realizá-lo uma vez que ganha R\$25,00 por semana, proveniente de serviços que presta como doméstica. Ela já havia pedido para que o seu pai-de-santo jogasse varias vezes para negociar com a orixá Oxum no sentido de trocar a obrigação por sete cestas. Até aquele momento o jogo continuava dizendo que ela precisava dar a obrigação. A devota finalmente confidenciou que estava arrependida de ter entrado para religião por ser uma responsabilidade muito grande, no entanto, não queria abandoná-la para não ser castigada.

Apresentamos este caso para demonstrar que os praticantes das religiões afro-brasileiras ainda são, em sua maioria, pobres e negros. Dessa forma, discordamos de Prandi (2005) quando afirma que nas ultimas décadas do século XX, houve uma universalização no “Candomblé”, quando essa passou de religião étnica a religião de todos, com a adesão de novos adeptos da classe media e de origem não africana.

O relato também nos ajuda a entender a preferência para com o catimbó-jurema pelo menos no estado de Pernambuco tem em virtude dos mesmos ter ritos, instalações, organização eclesiástica ser tudo mais simples e barato e, portanto, ao alcance de todos como já nos apontou Motta (1977) em um de seus estudos.

1 Apresentando os atos do Sagrado

De acordo com Baechler, os objetos sociológicos suscetíveis de derivar de uma análise da sociabilidade são tão diversos que ele sugere algumas distinções. A primeira categoria desses objetos está relacionada às sociabilidades que se estabelecer espontaneamente entre indivíduos: quem convive com quem? A partir dessa questão básica Baechler chama de redes, os laços mais ou menos sólidos e exclusivos, que cada ator social estabelece com outros atores, os quais estão também em relação com outros atores, e assim por diante. (Baechler,1995, 77). Nesse sentido podemos perceber que a amplitude, a exclusividade e a diversidade da trama das redes variarão conforme se tenha em consideração as redes de parentesco, de vizinhança, de classe, etc..

Uma segunda categoria de rede poderia ser definida à medida que são definidos espaços sociais, em que se encontram, por opção atores sociais que têm prazer e

² Orixá feminina dona do ouro, da beleza, da fertilidade.

³ Ritual de dar de comer à cabeça para fortificar o devoto. É feito com o objetivo do mesmo receber com vigor o seu orixá.

interesse em serem sociáveis uns com os outros, que ele exemplifica como sendo os salões, os círculos, os clubes, os cafés, etc.

A civilização é a terceira categoria de sociabilidade que compreende as diversas modalidades de redes que Baechler vai definir como *possíveis efetivos* ou seja à margem de exploração e de invenção acessível a uma fração da humanidade reunidas pela solidariedade e a sociabilidade (Baechler 1995).

Como o próprio Baechler comenta os limites entre essas categorias são frouxos, podendo se observar transformações de uma em outra, desta forma não iremos nomear nenhuma das descrições de como fazendo parte desta ou daquela categoria, apenas queremos mostrar a partir de sua ideia mais geral de redes, e portanto, de sociabilidade como os fatos estão interligados.

E comum no bairro do Ipsep ouvirmos propagandas através de carro de som e bicicletas divulgando eventos religiosos cristãos: católicos e protestantes e de matriz africana - procissão de mamãe Oxum e Oxalá. Os eventos cristãos anunciados são shows do tipo festa Have com bandas musicais e cantores evangélicos. Dois desses eventos são realizados no mesmo espaço que anualmente se realiza a missa de São José. Esta é organizada pela matriz do Ipsep, com a colaboração dos membros das pastorais, cantores do bairro como Nino Gama. Comerciantes, candidatos e políticos também colaboram.

Como informa Canclini (1998), viver em uma grande cidade não implica em dissipar-se no anonimato. Pode levar, também, a procura por encontros confiáveis, formas seletivas de sociabilidade, maior intimidade doméstica. Toda essas multiplicidade de sociabilidades implica no que ele denomina de hibridação. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (CANCLINI, 1998).

A comemoração no bairro tem início quatro dias antes do dia de São José, sempre com apresentações de vários gêneros musicais. Termina com uma grande missa campal celebrada a partir do palco de shows. Após o término da missa, recolhe-se os objetos sagrados e a festa profana vai até a madrugada. O mesmo é observado para os eventos protestantes que após a pregação do pastor, que já é acompanhada com hinos tem continuidade só com as bandas evangélicas. Tudo de forma a atrair a atenção dos fiéis.

Percebe-se que durante quatro dias há uma perfeita comunhão entre o religioso e o profano. A comunidade participa em peso e de bom grado apesar de se registrar algumas ocorrências policiais com atos de violência tidos como normais nesse tipo de festa.

Outro exemplo de sociabilidade são as feiras de tipo quermesse que ocorrem na praça em frente à igreja onde são desenvolvidas várias atividades que envolvem recreação, almoços musicais, bingos, rifas, bazares de comida, objetos usados, pescaria de brindes diversos, santinhos, camisetas alusivos a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do bairro.

A comemoração acontece no mesmo dia da padroeira do Brasil, 12 de outubro, com toda a renda voltada para as obras da igreja. Do ponto de vista da fala do padre durante as missas, é uma forma de o cristão demonstrar a sua fé colaborando com as diversas campanhas organizadas pela igreja.

Todo ano na festa de Nossa Senhora da Conceição Aparecida alguém fica com a bandeira da Santa em sua residência durante o ano. A pessoa ou o casal que fica responsável por essa bandeira, é encarregado de preparar a festa do próximo ano. Tanto o lado religioso como o lado profano da festa. A escolha dos fiéis para guardar a bandeira é através de um sorteio. Mesmo assim, entre os participantes, agentes das pastorais e ministros, paira um clima de ressentimento misturado com favorecimento e inveja.

A pessoa ou casal que fica com a bandeira recebe a mesma com todo um cerimonial que acompanha o período da guarda. Nesse interregno são dados depoimentos do casal guardião que relata as graças alcançadas. Também são realizadas festividades na casa do guardião futuro, pois ser sorteado já é uma bênção que a pessoa recebe da santa.

Fato curioso são as missas temáticas, realizadas a título de abençoar carteiras de trabalho, promover curas e louvor. Essas missas lembram os cultos que são realizados nas igrejas neopentecostais com a intenção das pessoas serem agraciados como um possível emprego e outras graças. Isso também é uma prática para atrair fiéis para as igrejas e com isso aumentar as ofertas do dízimo

Outra realidade curiosa ocorre nas missas em que o padre não se cansa de chamar atenção daqueles que estão em pecado e procedendo de forma errada. É qual seria a conduta mais abominável? Seria você frequentar rituais de várias procedências religiosas. Isso o faz repetir várias vezes durante a missa: não frequente terreiro de

macumba nem centro espírita isto não é religião. Os fiéis que praticam esse tipo de ato estão excluídos de receberem as bênçãos de deus, inclusive apela para que não comunhem, pois é uma pessoa impura e não merece receber a comunhão.

Essa temática é uma constante em todas as missas. No entanto, as quartas-feiras, celebra uma missa de louvor e graça, mas com direito a sessão de descarrego que mais parece uma cerimônia de Umbanda ligada a Jurema. A missa inicia-se por volta das dezoito horas com a reza do terço que vai até as dezoito e trinta mais ou menos. Logo após tem um momento de canto e louvor em agradecimento as graças alcançadas e novos pedidos são feitos. Isso acontece das dezoito e trinta às dezenove e trinta horas, para só então ter início a missa. Durante seu ritual há, novos momentos como apagar as luzes para os fiéis falar com deus, queima de incenso durante toda a cerimônia, disobsessão, cura, etc.

Esse relato foi descrito por uma informante que afirmou que depois que descobriu essa missa a vida dela mudou completamente e ela tem alcançado muita graça sem gastar nada, coisa que não acontecia quando estava frequentando o terreiro de macumba, pois ela só vivia dando as coisas e não via resultado, aquilo não presta é só enganação.

Já no relato de um membro das pastorais tomamos conhecimento que os fiéis estão insatisfeitos com a postura do padre em demonstrar em seus sermões certa perseguição ou condenação a quem frequente outra igreja que não seja a católica. Segundo o padre os fiéis estão impedidos de receber os sacramentos comunhão etc., pois os mesmos estão frequentando a casa de demônios que são as igrejas protestantes, os terreiros de umbanda e centros kardecista. Esta mesma pessoa também afirmou que não participa de nenhuma outra religião, mas defende Celeste que é uma mãe de santo que tem um terreiro de umbanda no Ipsep como sendo uma religiosa séria e elogia suas instalações.

Essa insatisfação vem também da disputa interna pelo poder entre os membros da pastoral. Este é antes de tudo visto como uma forma de se projetar pessoalmente, pois segundo a informante não existe mais aquele sentimento de trabalho cristão voluntário próprio da pastoral, quando este aparece está sempre em segundo plano. Como podemos perceber a construção da sociabilidade passa também pela relações de poder fazendo aparecer o que Foucault chama de dispositivo ou seja:

trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (Foucault, 1985, 246).

Na rádio local é veiculado um programa evangélico todas as tardes voltado para a evangelização da comunidade e orientações espirituais, ou seja, se alguém estiver com algum problema é orientado para minimizar ou resolver o problema seja de ordem financeira, moral ou psicológico.

Uma das mais recentes igrejas inaugurada no bairro é da denominação Assembleia de Deus Ministério do pastor André, localizada em um salão de 5m² com uma única porta de rolo. O local não oferece ventilação, e tem como agravante ser poente. Sem janela, a única porta é mantida aberta até a metade, para impedir que o sol da tarde invada completamente o espaço, que dispõe apenas de um ventilador de pé.

Todas as quartas a partir das 17h reúnem-se cerca de vinte a trinta pessoas. O que nos chama a atenção é a intensidade da crença dos devotos: do lado de fora quem passa escuta apenas apelações enxotando Satanás e os demônios ali declarados.

Ao mesmo tempo percebe-se que os frequentadores estão em transe, se levantando, caindo, chorando, gruindo e por aí se vai. É notório o ar de satisfação ao término do culto na saída da igreja. Apesar das péssimas condições do espaço é bom salientar que esta, como as outras instituições do gênero, é mantida com doações dos fiéis.

2 A sociabilidade afro religiosa no Bairro

No Ipsep a religiosidade de matriz africana se encontra bastante presente no cotidiano do bairro apesar, que de forma velada, pois as pessoas não costumam assumir publicamente sua religiosidade. Só em conversas mais íntimas ou quando eu falo do meu interesse, é que as pessoas soltam alguma informação. Porém é possível perceber certa simpatia ou algum comentário em torno do fato de ter recorrido a alguma das casas de xangô existente no bairro, ou mesmo fora dele. Talvez pelo motivo de não quiser se encontrar com seu vizinho. É comum ouvirmos comentários do tipo: hum,

aquilo é um bando de catimbozeiro; é por isso que não tem nada, já viu catimbozeiro rico? Não conheço um; quem vive metido com isso só se da mal, e assim por diante.

Mas por outro lado se observamos com mais atenção vamos descobrir um pé de “comigo-ninguém-pode⁴”, num vaso ou num canteiro junto ao muro, um pé de “arruda⁵”, pinhão⁶. Um quadro de São Jorge junto ao de uma Iemanjá e do Sagrado Coração, um pequeno jarro em forma de figa pendurado em um prego na parede, comumente acompanhado de um galho de arruda. Um chaveiro de pé de coelho, figas em colares, um patuá⁷ na carteira, como também, uma vela acesa em baixo do balcão longe da vista de curiosos. Enfim, são inúmeros os exemplos que refletem a religiosidade popular, inclusive as práticas não presenciadas na pesquisa como os despachos, mas que encontramos vez por outra nas encruzilhadas do Ipsep.

Um fato curioso que ocorre quando perguntamos as pessoas se elas têm alguma relação, com as religiões afro-brasileiras, com raras exceções a primeira resposta é não. Porém se pedimos para que elas examinem melhor, então começam aparecer uma serie de exemplos de casos na família de tios, primos, avós, mães, mais sempre de forma distante, fora de sua experiência cotidiana.

No entanto, se deixamos a conversa mais solta, aparecerem fatos de suas próprias vidas que de alguma forma esta relacionado às práticas afro-brasileiras. A visita a um terreiro, ou vários, de ter feito uma consulta por motivos diversos, de ter participado ou participar sempre que pode das festas porque acha bonito ou porque gosta de ver. Às vezes até de dançar sem nenhum compromisso como ocorre no maracatu e na procissão que ocorre no bairro, porque como os sacerdotes dizem que só invocam o bem, então ser abençoado seja em que religião nunca é demais.

Mas há também os relatos dos que não aceitam por achar que é uma religião do mal e tem medo das possessões, por achar que tudo que eles fazem é magia ou feitiço contra as pessoas ou para tomar marido dos outros, ou pra desejar o mal às pessoas de

⁴ (*Dieffenbachia pictada*), é uma das plantas ornamentais mais perigosas em ambiente urbano, normalmente encontradas em bares, restaurantes e lojas e amplamente cultivadas nos lares.

⁵ (*Ruta graveolens* L = *Ruta hortenii* Mill, ou *Ruta chapelensis*.) Planta das mais populares nos cultos afro-brasileiros. Empregada em amuletos, banhos de descarga de amaci, coroação de médiuns de Umbanda, usada nas casas contra mau-olhado.

⁶ Fruto do pinheiro (*pinus* – família das Coníferas, mais comum, *Pinus pinea* – pinheiro manso – ou *Araucária brasiliana* Lamb. - *araucarícea*, também pinho pinheiro do Paraná). É usado para desfazer “trabalhos” de magia negra.

⁷ amuleto de forma quadrada ou retangular, em couro natural ou sintético, nas cores rituais, achatados, caseados nas bordas com linha grossa e tendo presos num dos lados, figa de guiné, búzios, estrela de Salomão, bordada etc. e as vezes o nome do orixá ou entidade protetora. Dentro há pedacinhos de raízes ou ervas sagradas, às vezes orações escritas e outros objetos mágicos secretos.

um modo geral, por não querer nem ouvir falar. Uma boa parte que respondem dessa forma é porque já participou anteriormente e hoje está na igreja protestante.

As pessoas que são praticantes das religiões afro-brasileira, essas são mais discretas em declarar sua pertença religiosa, porém na maioria das vezes assumem sua religiosidade sem o menor constrangimento, mas com reservas por não querer confrontos, principalmente se houver por perto algum protestante.

Conclusão

A experiência religiosa do bairro de Ipsep, como já mencionamos anteriormente, é algo que sobressai na paisagem do bairro dada à quantidade de igrejas e eventos religiosos praticados por todas elas, de modo que sempre temos algum convite por escrito através de panfletos entregues nas casas por seus missionários, ou através de carros ou bicicletas com alto-falantes anunciando e convidando a população a participar das várias atividades pastorais. Essas procuram ao mesmo tempo oferecer lazer, evangelizar e adquirir fundos para as obras de suas igrejas, e na medida do possível, preservar e aumentar seu rebanho.

A diversidade religiosa no bairro é notada desde as primeiras edificações. Como percebemos, no mesmo período em que era construída a igreja do Ipsep também já se tinha notícia das casas de umbanda, cartomante, centro espíritas e todas as formas de religiosidade de matriz africana, igrejas pentecostais e neopentecostais.

Em determinadas ruas do bairro chegam a coexistir todas essas formas de religiosidade ou pelo menos duas diferentes: a cristã e a de matriz africana. Um exemplo disso é o Ilê de pai Moacyr que divide a mesma parede com uma igreja protestante, o que já rendeu audiências na justiça para garantir o funcionamento das duas. A proposta do Juiz foi de fazer seus cultos em dias diferentes para que no momento dos toques e cânticos uma não atrapalhe a outra. O que foi aceito, porém segundo pai Moacyr, os protestantes já realizaram um “culto” altas horas da noite na encruzilhada da rua, que fica próximo à residência do pai de santo, para pedir que o terreiro fosse fechado.

E é dessa forma que a sociabilidade religiosa e mais especificamente, afro-religiosa é vivenciada no bairro.

REFERÊNCIAS

- BAECHLER, Jean. Grupos e sociabilidade. In: BOUDON, Raymond. *Tratado de sociologia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 601 p.
- BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando “amigos de amigos: redes sociais, manipuladores” e coalizões. In: BELA FELDMAN – Bianco(Org). *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos*. São Paulo: Global Universitária, 1987 195-223p.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, 383p.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP. 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MOTTA, Roberto. Renda, emprego, nutrição e religião. *Ciência & trópico*, vol. 5 nº 2, Recife, Massangana . p121 – 153. 1977.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*.2.ed. São Paulo: Companhia das letras,1995.

IDENTIDADE NEGRA DE RECIFE: A CASA DA DUPLA PERTENÇA

*João Amaro Monteiro da Silva**

Resumo

A nossa proposta é ratificar a significação histórica da Casa de Badia, no tradicional bairro de São José em Recife, Espaço que provavelmente o Nagô pernambucano teve suas bases rituais estruturadas, tornando-se referência da cultura nagôcentrica em nossa cidade, refletida no respeito que todas as Casas religiosas tradicionais de Matriz africana tem à memória dos que ali moraram. Um lugar estratégico que presenciou momentos importantes de nossa história social e cultural, local de um acúmulo de historicidade. Nela, as tradições do catolicismo popular conviveram "harmoniosamente" com as tradições iorubanas, desde o Culto aos ancestrais ao de Orixás, mantidas pelas Tias Vivina Rodrigues Braga e Emília Rodrigues Castro. O culto ao frevo e a todos os ritmos que dão vida ao carnaval do Recife eram sazonalmente retroalimentados por elas, contribuíram para o brilho das fantasias do período Momesco, especialmente Badia – Maria de Lourdes da Silva, bordou, costurou e fundou várias agremiações que arrastam milhares de foliões. A Casa é localizada no Portal Sul da entrada do Recife no bairro mais negro da cidade durante a passagem do século XIX ao XX, onde a grande massa de negras e negros libertos ocupou os mangues e alagados e deram vida à diversidade cultural da cidade e Hoje é tombada como Patrimônio histórico de Pernambuco.

Palavras-chaves: Cultura negra, Religião Afro-brasileira, Identidade negra, Ancestralidade, Memória africana.

Introdução

A nossa proposta é de ratificar a significação histórica do Uso da Casa de Nº. 143 da Rua Vital de Negreiros, bairro de São José em Recife, conhecida como casa de Badia, Zeladora de Orixá, bordadeira e carnavalesca, que virou ícone da cultura afro em Pernambuco.

Os cultos de Matriz africana têm seu primeiro registro oficial em Pernambuco de 10 de junho 1780, onde o Conde de Pavoline, governador da Província pede sugestões ao Rei de Portugal de como combater essas manifestações dos “Pretos da Costa” era uma das preocupações dos governantes, já que nosso estado era um dos grandes importadores de mão de obra negra e que veio colaborar para que o Brasil tenha hoje o segundo maior contingente de negras e negros do mundo.

Ficando atrás da Nigéria, este país, que tardiamente sua população chegou ao nosso estado, deixando marcas profundas em nossos saberes e fazeres. O Culto as divindades Yorubanas um dos mais antigos do mundo, tem sua cosmo visão centrada na

* Omo Sangó Aduban, historiador, especialista em preservação. de acervos documentais.

dinâmica do Asé – a força vital, em Pernambuco começou a se organizar enquanto Terreiros provavelmente na segunda metade do século XIX.

A Casa

A Casa de Badia, como ficou “*conhecido os imóveis de número 143, da rua Vidal de Negreiros e 46, da rua do Forte, fica localizada no contexto imediato do Pátio do Terço, situado no bairro de São José, no centro da cidade do Recife. Em termos legislativos, a edificação está inserida no Setor de Preservação Rigorosa (SPR 4) da denominada Zona Especial de Preservação Histórica (ZEPH 10) definida segundo a LUOS - Lei de Uso e Ocupação do Solo do Recife*” (exame Técnico, FUNDARPE, maio,2009), localizada na lendária porta sul da cidade do Recife ou “a entrada da cidade, para quem viesse do lado do continente”, região de maior concentração de negros da cidade até meados da década de 1930 e de onde certamente foi construída a identidade cultural da cidade.

“*Uma casa onde muitos encontros se deram desde a chegada de Tia Eugenia da África até a consagração de Badia como importante liderança cultural*” (Arrecifes, dez, 2005), o Pátio do Terço, um espaço estratégico que presenciou momentos importantes de nossa história política, econômica e social. Um acúmulo de historicidade, desde as lutas de resistência á presença holandesa, a exauturação e assassinato de Frei caneca, os movimentos abolicionistas, a “Belle Époque” que transformou as fachadas de nossos sobrados, e alterou o modo de vida de nosso povo que assimilou mais contundentemente a cultura ocidental.

A revolução tecnológica invadiu nossos bairros centrais, a exemplo da implantação das linhas de Bondes, as tardes de grande concorrência para assistir as sessões cinematográficas no **Cine Ideal** inaugurado em 1914, a poucos metros da Casa onde desde o início do século funcionava uma Tinturaria.

Contudo este pátio se tornou a referencia da cultura nagôcentrica em nossa cidade. refletida no respeito que todas as casas religiosas de Matriz Africana têm a memória dos que ali moraram e mantiveram provavelmente o primeiro Culto aos Orixás do Recife (estatuto da Casa, 1976), digo provável, pois há registro de outros espaços e pessoas ligadas a algum ritual de Matriz Africana, como é o caso de Yayá de ouro que morava em uma casa no Largo da Fortaleza das Cinco Pontas, uma parda de nome Feliciano Maria Olímpia conhecida na área por ser feiticeira (APEJE, DII, vl.28,1873).

Vivina Rodrigues Braga – Iyáiná (mãe do fogo, detentora do fogo), conhecida por Tia Sinhá, nasceu em Recife em 17 de dezembro de 1874 e **Emilia Rodrigues Castro – Iyájaai, conhecida por Tia Yayá** nasceu em 04 de outubro de 1877 filhas de **Joaquim Duarte Rodrigues – Atô e Eugênia Rodrigues Braga – Arô**, possivelmente conforme relatos orais do Sacerdote Paulo Braz Felipe da Costa- Ifá T’Oógùn, chegaram a Recife na metade do século XIX na mesma viagem que vieram **Ignês Joaquina da Costa - Ifatinuké**, fundadora do Atual Terreiro Sítio de Pai Adão ou Ilê Axé Obá Ogunté.

Um registro interessante foi que em uma das viagens do Bergantin Aliança, um pequeno veleiro usado nos séculos XVIII e XIX, principalmente no comércio e transportes de mercadorias em rotas pequenas (DP, março 2007, p.C4) em 1899, que realizou uma das viagens mais famosas, partiu de Salvador no dia 13 de abril chegando a Lagos na Nigéria, em 24 de junho no percurso do tempo da viagem houve uma epidemia de febre amarela, onde morreram 11 passageiros.

Nesta viagem estavam Dona **Maria Romana da Conceição – Ayó Dèlé (a alegria chegou em casa)**, sua irmã Luiza e seu irmão Manuel filhos de pais africanos nascidos em Pernambuco, os mesmos tiveram a sorte de retornar ao Brasil em maio de 1965, onde foram “recebidos em audiência pelo Presidente da República e por governadores de diversos estados, incluindo Pernambuco, momento de reencontro com membros da família, dos quais estavam sem contato desde o fim do século XIX” (Verger, 1987).

Segundo as informações orais, no mesmo Aliança estavam Felipe Sabino da Costa – Opeatoná, o Pai Adão e seu Pai Sabino Felipe da Costa - que foi uma das vítimas da febre amarela, tendo sido seu corpo jogado ao mar, *o sonho de morrer em terras africanas infelizmente não foi realizado*, como nos relata o Babalorixá Paulo Braz Felipe da Costa – Ifatoógun.

Até o momento não temos como precisar quando e como a família Duarte Rodrigues se estabeleceu na Casa, de acordo com a escritura de compra e venda, a casa 143 da Rua Vital de Negreiros foi comprada pelas irmãs Vivina e Emilia do Sr. Antonio Candido Gouveia, viúvo em 11 de outubro de 1922 e a mesma situada á da Rua do Forte 46 adquirida do Casal de portugueses Joaquim Martins de Carvalho Ramos e Maria do Carmo Pimentel Ramos em 7 de dezembro de 1926.

Segundo a Senhora Amara Soares, que morou algum tempo com Yayá, Sinhá e Badia relata, que as Velhas raramente falavam que “*quando seus pais chegaram em*

Recife habitaram na Imbiribeira, na época região quase rural da cidade”, ainda conta que elas disseram que *“eles chegaram no porão do navio”*. No momento da aquisição da Casa elas montaram uma tinturaria que em pouco tempo fez muito sucesso na cidade, *“sua freguesia era formada por uma classe abastada da cidade”* afirma a Sra. Amara Soares, possuíam registro na Junta Comercial de Pernambuco sob o N° 20.957, e pagando seus impostos em dias. A tinturaria estava no nome de **Dona Vivina Duarte – Iyáiná, a Tia Sinhá**, como consta na nota fiscal de pagamento do IPTU.

As Tias do Terço eram senhoras bastante distintas elegantes e mantinham toda a discrição de suas identidades ancestral, na verdade elas descendiam de família abastada, seus familiares sempre mantiveram contato através de correspondências entre elas e o Sr. Antony Martins, seu primo empresário de sucesso da área de importação e exportação de açúcar, a Tony Martins Enterprises com sede em Abule-nla Road, Ebute Metta – Lagos/Nigéria, filho de **Dona Romana da Conceição – Ayó Dele**, que depois da morte de seu marido Manoel Martins, converte-se ao catolicismo e passa a usar só seu nome cristão, Romana).

Lembramos que esses Negros e negras ficaram conhecidos como os “retornados” e eles em Lagos criaram uma comunidade, que *“embora católicos não teriam abandonado suas crenças religiosas africanas tradicionais, utilizaram o catolicismo como sinal de distinção que lhes assegurava uma posição social específica e fez deles, em Lagos. O primeiro núcleo de uma burguesia africana”*(Adu,2010,pg.892) e essa posição social influenciou de certa forma as posturas das Tias do Terço em Recife.

O Retorno de Dona Romana ao Recife em agosto de 1963, reforçou a significação da casa de nº.143 do Pátio do Terço, todos os descendentes, admiradores, simpatizantes, carnavalescos além de um grupo significativo da nata da sociedade política pernambucana que freqüentavam a Casa mantinham o respeito pelas “Tias”. Na casa após o falecimento dos respectivos maridos de Sinhá e Yayá e o fechamento da Tinturaria passaram a conviver **Tia Arcelina e Badia – Obéjidè**, esta nascida em 1915, e, foi trazida por Sinhá e Yayá ainda bêbe e um freqüentador assíduo da Casa o Babalorixá Severino Martiniano da Silva – Ode Akeran, o conhecido Raminho D’Oxossi, que teve sua iniciação pelas mãos de Dona Vivina Duarte Iyáiná, a Tia Sinhá e José Romão da Costa – Ojo Okunrin, sua convivência por mais de 30 anos favoreceu um aprendizado que poucos sacerdotes de Recife tiveram, ao manter uma relação de muita cumplicidade e respeito com Sinhá, Yayá e Badia, *“Sinhá sempre com ar*

sorridente e temperamento explosivo é lembrada por Waldek Melo e no dizer de Sevi Caminha, conquistou muitos filhos de afinidade, filhos de coração. Para Waldeck Melo, Iaiá era mais recatada, não era muito comunicativa não... era bem alta, magra, era mais trancada, e Sinhá não, esta era Yalorixá, membro das Confrarias católica e participante da organização dos blocos para o Carnaval” (Arrecifes, Dez, 2005)”. “Dona Sevi após a morte do marido morou algum tempo na Casa com Badia” diz Lucia Soares que também seria moradora da Casa, mas não possuem nenhuma ligação sanguínea, nem familiar com as “Tias”.

O Culto dos Eguns

É a devoção aos ancestrais, toda família na África tem seu culto particular tendo sua Origem remontada em Oyó, sede administrativa dos Yorubás, sendo disseminado a outros grupos Étnicos, conforme um dos mitos seguinte: *“como Okolonso Alapini, originário de Oyó, estabeleceu o culto dos eguns na cidade deles. O Rei do Daomé, em Abomé, não acreditava na existência dos Egún, apesar da afirmativa do Alapini segundo o qual, em sua terra, seus antepassados retornavam sob essa forma. O Rei pediu que a coisa se realizasse em sua presença. O Alapini solicitou tudo o que era necessário para fazer a cerimônia: dois carneiros, dois galos, duas galinhas, akara, obi, olele etc. Solicitou também um quarto, cuja porta mandou trancar na véspera, após nele guardar essas oferendas, e o fez vigiar pelos guardas do palácio. No dia seguinte o Alapini pronunciou, diante da porta, louvações e formulas encantatórias. Com o seu Isan (vara), chicoteou três vezes o chão. Na terceira vez o Egun respondeu no quarto fechado e dele saiu. O Rei compreendeu que era verdade e autorizou o Culto de Egún”.* (Verger, 1999, p.498 e 499). Para as religiões negro-africanas, o maior bem da existência é a força vital, que os nagô denominam Asé ou Axé. Através do rito, homens e Orixás se tornam parceiros, e as oferendas e trocas simbólicas reequilibram as relações entre vivos, mortos e a natureza, possibilitando o crescimento do grupo (Humanidades, Ano V/1988).

No Recife o Culto aos Eguns permaneceu nos Terreiros de Origem Nagô, toda Casa Nagô de tradição, tem seu Ilé Ibó Akú (casa de adoração aos mortos), ou Igbalé (balé), espaço exclusivo para este culto que tradicionalmente iniciava-se com a morte do patriarca ou da matriarca da família, já que no Brasil praticamente iniciaram um novo clã, na Casa do pátio do terço eram cultuado no mês de novembro, os Eguns de

Joaquim Duarte Rodrigues – Atô e Eugênia Rodrigues Braga – Arô os pais de Sinhá e Yayá, sobre estes *Esá* (ilustre antepassado divinizado e cultuado no Igbalé) surgiu inúmeros preceitos e temores, como nos relatou o Babalorixá Paulo Braz.

Atualmente mantém-se o culto à estes *Esá* da casa das “Tias”, no Terreiro Jeje-nagô de Oxum Apará e Oxossi Ibualama, do Sacerdote Raminho D’Oxossi, no bairro de Vila Popular na cidade de Olinda. Há registros orais de outra casa de culto à Egun, na Rua das Águas Verdes próximo ao Pátio do Terço, pertencente à Mãe Bernadina Oyá T’Ogo.

A Religiosidade da Casa

Se alguém perguntasse a Badia, qual era sua religião? Fatalmente responderia “sou católica apostólica romana”, tal qual respondeu a Yalorixá Menininha do Gantois, no momento da Visita de João Paulo II ao Brasil, era e é comum as grandes Yalorixás terem um entendimento de duplo pertencimento, as tradições católicas por muito tempo serviram de embuste na conservação de uma tradição milenar, o Culto aos antepassados e aos Orixás. Badia era Membro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo do Recife onde as marcas da repressão religiosa ainda são latentes, porém a dupla pertença responde bem a essa questão, nossos negros e negros, são bem resolvidos teologicamente, enquanto muitos identificam como sincretismo simplesmente, nossos antigos guardiões dos verdadeiros fundamentos dos Cultos aos Antepassados e Orixás entendiam que são duas realidades distintas e por isso o momento de rezar as novenas a Nossa senhora, São Bartolomeu e tantas outras devoções judaicas cristãs eram momentos de realização social. O momento de adorar os antepassados e os Orixás eram momentos de introspecções de fé, a seleção de públicos era clara e a dedicação era dobrada, pois essa relação vai além de uma simples religião, enquanto que os momentos cristãos eram publicitados, as cerimônias africanas eram feitas dentro de certas limitações, quem entra só sai depois que terminar tudo por causa do Awò (segredo).

O Senhor Manoel Nascimento Costa – Ògúnté Faran, fez um relato interessante sobre uma experiência vivida na Casa do Pátio: *”Assisti e participei de quatro grandes sacrifícios, mas também ouvi falar de outros que me vêm a memória. Lembro-me de que na casa de nagô dirigida por Sinhá e Yayá, duas irmãs com mais de 90, aconteceu um fato que merece ser contado. Sinhá, filha de Xangô, que estava recebendo um boi, já*

andava se amparando nas paredes da casa e andava com o corpo caído para a frente, bem curvo, tendo dificuldade para se locomover. Eram 8 horas da manhã, um dia de sábado, 15 de outubro. Sinhá estava em uma cadeira antiga em uma sala que dava acesso ao peji, cantava-se forte para Xangô e de repente um grito ecoou no recinto sagrado. Para espanto de todos, Sinhá estava com o corpo reto e firme, o rosto demonstrava alegria, os gritos agora eram os dos fiéis saudando Xangô que estava na Terra, dizendo; "Venho receber a oferenda e participar da festa".

*Ente risos e lágrimas de alegria, o povo foi uma vez surpreendido, Xangô andava de quatro pés, engatinhando como uma criança, por baixo de uma velha e grande mesa que estava na sala, onde está ainda hoje. As pessoas não sabiam o que fazer, se gritava, se choravam ou se cantavam. Bezerra, já falecido, ajoelhou-se para receber o abraço de Xangô **Aganjú**, pois fora ele quem ofertara o boi a Xangô de quem também era filho. A presença do Orixá trouxe mais energia, mais alegria e também mais segurança para todos. Tia Bernadina filha de Oyá Togo, erguia o braço direito com as mãos fechadas, dando sinal de quem estava pedindo força. A surpresa da presença do Orixá incorporado e Sinhá deixaram todos muito mais fortes. Quando Xangô foi embora, o corpo de Sinhá voltou à sua posição costumeira. Foi a primeira e última vez que eu vi Xangô descer em Sinhá" (Costa, USP, p.185).*

O Culto aos Orixás

As relações entre Religiões matriz africana e indígena e o catolicismo popular foram estabelecidas como um esforço de construir algo contemporâneo às tradições fragmentadas pela escravidão. Razão pela qual, o próprio catolicismo foi enquadrado nesse constante reinventar. As religiões Afros, diferentemente do que tem insistido alguns autores, conservaram sua independência com relação ao catolicismo, pois foram elaboradas a partir de sua cultura. Foi a partir do universo africano que algumas aproximações foram feitas. (Sousa, 2004, p.126). Apesar das origens remotas do Culto a Xangô remontar de 3.000 a 4.000 a.C., O Culto em Pernambuco é tão importante que chega a ter seu nome confundido com o local de Culto dos Orixás. "Ainda hoje em pleno o século XXI nas periferias do Recife e região metropolitana é comum escutar o termo, "vamos ao Xangô de dona fulana?", "vai ter Xangô na casa de sicrano!" ou ainda" o Xangô de beltrano vai tocar pra Oxum?", isto deve-se a presença dos africanos Iorubas em Recife.

Xangô Ogodô

Entre os Egbás, Crê-se que Oió foi fundada por um caçador Nupê, de nome momo, vindo de Ogodô, um vilarejo da margem direita do Niger. Os Nupês – ou Tapas, como lhes chamam os iorubas – habitam, desde há muito, sobre o Niger, acima e abaixo da confluência deste com Kaduna. No passado, deviam viver nas terras baixas da margem esquerda do rio, podendo ser relativamente recente sua instalação na margem direita, da qual teriam deslocado os Iorubas (Silva, 1996, p.553,559)

Seria originário da região de Tapa (Nupê) e teria caráter violento e guerreiro. Quando se manifesta, seu adosu segura dois Oxê, um em cada mão, e a pedra de raio que contém seu axé, seria um machado de lâmina dupla (Verger, 1999, p.326), este Orixá era o Patrono da Casa e da Família das Tias, há fortes indícios da ligação familiar destas com Bamboxê, **Bamboxê Obitikô**: (século XIX). Nome africano de **Rodolfo Martins de Andrade**, líder religioso baiano nascido em Ketu, um dos fundadores do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, é saudado no *padê* como Esá Obitikô. O nome é abasileiramento do Yorubá Bángbósé (Àquele que segura o Oxê), antropônimo masculino.

Antecedentes históricos

Segundo os benins, Lagos teria nascido de um acampamento militar de Orhogbua – daí o nome que teve, Eko, “acampamento” em edo. As tradições iorubanas fazem-na mais antiga, com outra denominação, Oko, que quer dizer “fazenda” – uma fazenda de pimenta, situada precisamente onde fica hoje o Palácio do Rei de Lagos, o Iga Idu Ingaran. Teria sido nesse local que se instalou **Aromire**, quando ele e nove de seus irmãos tomaram posse daquela ilha pouco propícia à ocupação humana, pois seus solos secos se alternavam com pântanos e manguezais. A Ilha desabitada e por isso esses imigrantes, filhos de **Olofin** e netos de **Odudua**, o antepassado mítico dos Yorubás, dela se fizeram donos transmitindo essa condição aos que são seus descendentes, os Ilejos ou chefes do gorro branco, que continuaram a ser em Lagos, os Senhores da Terra. **Aromire** e seus irmãos, que vindos de Isheri, se estabeleceram em Ebute Metta e na Ilha de Ido, antes de se instalarem no que viria a ser Oko, Eko, e com os portugueses, primeiro Onim e depois Lagos (Silva, 2002, p.340)

As principais cerimônias religiosas da Casa das “Tias”

Maio

Novenário de Nossa senhora neste mês, todas as noites recitava-se o terço e a ladainha de Nossa Senhora aos sábados acrescentava-se o Ofício de Nossa Senhora, para cada noite tinha um padrinho diferente que cuidava da decoração e gastos do dia. As novenas do mês mariano que ocorriam na Casa 143 do pátio ficaram na história do bairro de São José, uma tradição Católica portuguesa. Esta devoção no mês de Maio, no bairro de São José havia muita concorrência para quem mais abrisse as cerimônias, uma das “concorrentes” da Casa 143 era a residência do magistrado Dr. Venâncio Neiva situada num sobrado em frente ao oitão da Igreja de N. Senhora do Terço, o pesquisador Eustórvio registra que “no último dia era convidado um sacerdote para tirar a ladainha, recitar as antífonas e outras orações do manual mariano, com acompanhamento de orquestra e cantores de fora para o maior brilho a festa”.

Junho

5. Trezena de Santo Antônio desde a fundação da cidade do Recife este era o Padroeiro principal da cidade uma devoção tradicional portuguesa por ser este santo o Padroeiro de Portugal, no mesmo moldes do mês mariano era a organização desta festa.
6. Festa de São João esta sempre se dava no início da madrugada no dia 23 como ainda hoje se vê em alguns subúrbios do Recife a procissão do Acorda Povo onde leva-se a bandeira do santo e na noite a procissão da imagem do Santo, vale destacar que esta devoção é muito sincretizada com a devoção ao Orixá Xangô que nesta casa tinha um culto estritamente familiar, Xangô **Ogodô** era o Orixá herdado por **Dona Vivina Duarte – Iyáiná**, já que Xangô é o Orixá do Fogo e da justiça, nesta festa além das ritualísticas católicas, era feita a fogueira, comidas típicas deste período a base de milho e para Xangô era ofertado o Amalá sua comida predileta a base de quiabos, rabada pimenta e azeite de dendê.
7. Festa de São Pedro, outro santo católico que tem a Igreja de sua devoção próximo do Pátio do Terço e que é sincretizado com Xangô Afonjá.

Agosto

Festa de São Bartolomeu, esta devoção segundo Eustórvio Wanderley na casa funcionou uma entidade emancipadora de escravos, a **Lamprut** que tinha como ponto principal a noite de São Bartolomeu, Apostolo contemporâneo de Jesus, após sua morte propagou o cristianismo na Arábia e na Pérsia até a Índia, segundo o historiador Romano Euzébio lançou os fundamentos de uma comunidade cristã, converteu o Rei Polímio e por consequência, provocou a ira dos sacerdotes “pagãos” levando o Príncipe Astages e um governador de uma parte do território Armênio a vingar-se dele, desde que a população começou a se afastar das Religiões tradicionais, foi esfolado vivo, sendo cortado sua cabeça em 25 de agosto de 71 d.C (Góes,1953,p.257).

Essa veneração fez nascer a lenda que na Casa 143 do pátio o Demônio descia neste dia e era realizada verdadeiros banquetes ao “Diabo”, bem não era de se estranhar, pois dia 24 de agosto é marcado pelo genocídio de milhares de protestantes que marcou a história mundial no que se referente a intolerância religiosa. A Sociedade Beneficente 24 de agosto – LAMPRUT tem sua memória registrada nas crônicas do Pesquisador Eustórvio Wanderley, seu pai fazia parte da ”Lamprut”, mas nunca quis leva-lo as reuniões, segundo ele a campanha abolicionista da escravidão, “Lamprut”, teve grande evidência, fazendo parte do seu poderoso núcleo figuras como José Mariano, Barros Sobrinho, João Ramos, Sebastião Grande de Arruda e tantos outros próceres, ele afirma que a lenda popular de que nas reuniões do dia 24 de agosto, dia aziago em que o povo afirma andar solto o Diabo” eram presididos pelo próprio belzebu, em pessoa ou transfigurado no corpo de enorme e possante bode preto que a todos aterrorizava (Wanderley,1954,p.). Em 24 de agosto de 1954 na Casa de nº 143 foi comemorado o 115º aniversário da Lamprut na programação, missa pela manhã e sessão magna á noite com ladainhas e hinos em louvor de São Bartolomeu seu padroeiro, seguindo-se lauto banquete em que é observado aparatoso ritual.

A casa toda decorada tinha cortinas brancas de rendas nas portas e janelas, O Coro acompanhado por orquestra e órgão era composto por Alexandrina do Carmo, Laudiceia R. Tavares, Nicéia Silva, **Vivina Rodrigues**, Elizabeth Lopes Fontes e **Maria de Lourdes França**, sendo o Orador o Sr. Alfredo Celestino de Albuquerque e todos entoavam o Hino do Padroeiro:

*São Bartolomeu
 Bendito de Deus
 Sede advogado
 Dos pobres filhos teus
 Doutor da Igreja
 Com vosso valor
 Amparai os fracos
 Sede nosso protetor
 Vossa proteção
 Queirais enviar
 Para os que na terra
 Vos sabem venerar
 O' Sagrado Apostolo
 Esculápio santo,
 Acolhei a nós todos
 Sob o vosso manto
 Para que voltemos
 A vos festejar
 De todos os males
 Queiras nos livrar*

Neste ano de 1954 o presidente da sociedade era o Sr. João Batista do nascimento, como os seus antecessores realizava o ritual da taça, depois que se apagam as luzes, e, o presidente acende uma vela alta sobre o castiçal se joga a taça com vinho na parede, se quebrar no próximo ano ele estará de novo, o copo quebrando canta-se o hino:

*Faz anos da inauguração
 Dos dias mais sublimados
 Para todos os sócios honrados
 No seu intimo coração
 Havendo tão bela função
 Reinando tão boa harmonia
 Exemplo da primasia
 Só "Lamprut" na inovação
 E tu "Lamprut", que almejas ter
 Gloria na sociedade
 Come e bebe com prazer
 Folga e brinca sem vaidade
 Bela função houve um dia
 Em que foste convidado
 Para nesta mesa sagrada
 Ver a mulher Costa que nova.*

Em 1896 na diretoria estava o Sr. Guerino Peixe como consta num prato comemorativo pertencente ao acervo da Casa de Badia, o copo não quebrando é sinal de agouro para o Presidente.

Uma das ultimas festas de são Bartolomeu, em 1992 teve como patrono da Novena o Prefeito do Recife o Dr. Gilberto Marques Paulo e patrono da Procissão o jornalista Jozil Barros atual Diretor Presidente do Jornal Diário de Pernambuco (D.P. agosto, 1992). A Irmandade hoje esta na Casa de Dona Luiza uma moradora do bairro de São José.

Setembro

8. Festa de Cosme Damião esta é sem duvida uma das mais populares do Brasil e a que mais sofreu com o sincretismo, a devoção católica aos dois irmãos gêmeos nascidos na Arábia no século III, estudaram medicina na Síria, com a perseguição do Imperador Deocleciano contra os cristãos, por volta do ano 300 dC., foram presos sob a acusação de inimigos dos Deuses pagãos, e de utilizarem de feitiçaria para curar pessoas, foram decapitados em 303 na Egéia, em 1560 tem em Igarassú o primeiro templo do Brasil dedicado a essas santos, contudo a presença yorubana trouxe-nos a devoção aos Ibejis, segundo Verger são divindades Iorubanas “não são nem Orixá nem Vodun” tal culto tomou grande proporções no Brasil, em África o Culto aos gêmeos, influenciado pelos costumes brasileiros trazidos pelos negros alforriados, desenvolveu-se no baixo Daomé e no dia 27 de setembro a Associação Fraternal dos Gêmeos, em Cotonou organiza as celebrações”(Verger,1999,Ed.USP), o Culto sincretizado em Recife é marcado pela distribuição de sacos com bombons e brinquedos, e os Terreiros mais tradicionais realizam um almoço para todas as crianças, na casa do pátio era bastante concorrida essa festa, que tinha a colaboração de todos os freqüentadores da Casa, pois acredita-se que o Culto aos Ibejis atrai prosperidade e fartura.

Outubro

9. O **Oduoluá, Oduoluá** segundo o Babalorixá Raminho de Oxossi que teve na casa do pátio do Terço todo seu aprendizado nas ritualísticas Nagô, a “festa grande da Casa”, possivelmente este termo yorubano é a junção de duas palavras **Odu**= destino, valor da queda dos búzios ou sementes no jogo de Ifá ou ainda aniversário, ano; **Oluá, Olúwa**= o Senhor, o mestre, dentro das tradições Nagô do Brasil nas principais casas de tradição neste mês comemora-se Oxalá, Òrisálá, o grande Orixá(Castro,2001) uma forma reduzida da expressão Òrisànlá, ou Òrisàálá – o Grande Òrisá – título dado a Obàtálá, para diferencia-lo das demais divindades na escala hierárquica, é o maior das divindades, “representa o principio criador e formalizador das idéias, daí ser denominado Eledá, o criador, em razão de Olodumaré o ter indicado para a criação da terra, com todos os seus atributos, e também para a criação do homem físico, as Águas, Omi, e o barro primordial, Amo(n), são os elementos utilizados por Òrisálá ‘para moldar o ser humano para depois, Olodumaré insuflar nele o principio vital”(Beniste,2002,p.193) é neste mês que se comemora a grande festa da colheita dos Inhames a comida predileta deste Orixá e que todos os outros Orixás comem, “na África, sua extração realiza-se durante as festas agrícolas entre os meses de setembro e outubro”(Beniste,2002,p.214) eram mais de 20 dias de celebrações, entre sacrifícios, Adurá, orikis e Orin na Casa 143 do Pátio do Terço o Culto aos Orixás era o ponto alto da fé ancestral.

Novembro

10. Este mês dedicado ao Culto dos Eguns, os ancestrais que continuam a fiscalizar ordem e moral segundo os preceitos e conceitos da cosmogonia Yorubana. Com a morte de Badia não teve mais ninguém da família preparado que assumisse a continuidade dos Cultos, os únicos parentes de Sinhá e Yayá são Católicos Romanos e Badia não deixou herdeiros.

Fevereiro

11. Os períodos anteriores eram exclusivamente dedicados aos preparativos para o Carnaval, *As Tias eram fãs de Vassourinhas*, segundo Lucia Soares que conviveu alguns poucos anos com as velhas, chegando a casa aos 13 anos, Badia era uma verdadeira carnavalesca, ajudou a fundar inúmeras agremiações e eventos, tudo tendo como referencia sua casa, pois ali se tornava um atelier de carnaval, Badia - Obejidê era uma eximia bordadeira e muitas das fantasias, do Bola de Ouro, Batutas de São José, A Galinha da Tarde e a tradicional hoje extinta Escola de Samba Almirante do Samba, “*nos últimos tempos, Badia fazia da Troça Coroas do São José, para qual fez um estandarte cheio de espelhos e lantejoulas, pacientemente posicionadas e que poderia ter sido usado no carnaval deste ano, caso já não estivesse sem condições de participar do reinado de Momo*”. (www.onordeste.com), sua Escola de Coração era o Grêmio Recreativo e Escola de Samba Estudantes de São José, que nos idos da década de 1970 referenciou o bairro com um famoso samba que perpetuava o bairro como as bases do Carnaval pernambucano, por tudo isso Badia recebeu em 1985 a homenagem da Prefeitura do Recife com o **Carnaval Badia**. Em relação aos Maracatus a história, a relação sagrado e profano ficava declarada no respeito que essas agremiações tinham a memória da Casa, se sentiam na obrigação assim que chegavam dos bairros dos subúrbios do Recife, tocarem em frente a casa saudando inicialmente Sinhá, Yayá e depois Badia, estes cerimoniais “era uma reverência discreta, com a presença de maracatus tradicionais como o Leão Coroado e o Elefante de Dona Santa”, nos informa a historiadora Carmem Lélis, neste sentido e vendo a magnitude desta ação, em 1968 o Jornalista e sociólogo Paulo Viana e o também jornalista Edvaldo Eustáquio Ramos, que tinha uma coluna no Jornal Diário da Manhã, na época de grande circulação na cidade, com o total apoio de Badia, deram visibilidade a Noite dos Tambores Silenciosos, Trazem para o “Pátio do Terço o grupo de Teatro Equipe, apresenta danças afro-brasileiras, encena textos e com o poema Lamento Negro”(Lélis, 2009)) de autoria de Paulo Viana, a meia noite escutava-se alguns orin (cânticos) aos antepassados, posteriormente foram dando novas ressignificações ao evento, principalmente após a gestão do prefeito João Paulo a partir do ano 2001, sendo hoje um dos pontos altos do Carnaval de Recife, atraindo milhares de pessoas do mundo inteiro. *Badia “Aprontou fantasia para todos os grandes clubes, blocos, escolas de samba e troças do Recife, e também para algumas pequenas*

agregiações: Pão Duro, Prato Misterioso, Pão da Tarde, Vassourinhas (no tempo de Raul Cruz e Arlinda), Batutas de São José, Madeira do Rosarinho, Inocentes do Rosarinho, Estudantes de São José - da qual foi fundadora da ala feminina - foram algumas das agregiações que brilharam e ganharam títulos de campeãs com as fantasias que confeccionou". (WWW.onordeste.com), vale ressaltar que o Advogado e jornalista Edvaldo Ramos atual presidente do centro de Cultura Afro-brasileira – CCAB trouxe a luz Badia para a história Oficial.

REFERÊNCIAS

- As Senhoras do pássaro da Noite: Escritos sobre as Religiões dos Orixás V /Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.) – São Paulo; Editora da Universidade de São Paulo; Axis Mundi, 1994.
- Beniste, José. As Águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002
- Boahen, Albertt Adu. História Geral da África – VII, África sob dominação colonial, 1880-1935, Unesco, ministério da Educação do Brasil, universidade Federal de São carlos, 2010.
- Candomblé, A Lei Complexa. Ferreira, Euclides Menezes, Talabyan, São Luiz, Maranhão; Cafua das Mercês, 1990.
- Castro, Yeda Pessoa. Falares Africanos na Bahia, Um vocabulário Afro-Brasileiro, Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 2001. Sousa Jr., Vilson Caetano (org). Nossas raízes Africanas, São Paulo; 2004.
- Diário de Pernambuco, 24-agosto, 1992.
- França, Rubem. Monumentos do Recife, Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1977.
- Guerra, Flávio. Velhas Igrejas e subúrbios históricos, Recife: Fundação Guararapes, 1970.
- Jornal da Bahia, 21 de agosto de 1963, pg.
- Revista do Conselho Municipal de Cultura, Ano 30, nº. 10. Recife, dezembro de 2005.
- Verger, Pierre Fatumbi. Notas Sobre o Culto Aos Orixás e Voduns, São Paulo, Edusp, 1999.

NOITE DOS TAMBORES SILENCIOSOS: RESISTÊNCIA NEGRA OU CONSTRUÇÃO COLETIVA

*Luiz Justino da Silva Júnior**

Resumo

Um dos eventos mais concorridos pelo folião no carnaval do Recife é a Noite dos Tambores Silenciosos. Evento religioso de matriz africana que ocorre na noite da segunda para terça-feira no Pátio do Terço, bairro de São José, centro da cidade. Seria esse evento fruto de uma construção coletiva ou uma forma de resistência utilizada pelos adeptos do xangô pernambucano perante as classes hegemônicas? Partindo do pressuposto de que são muitos e antigos os fundamentos religiosos nos brincantes pernambucanos, partimos em busca de uma reflexão mais atenta sobre esse evento intitulado de “Noite dos Tambores Silenciosos” no intuito de analisarmos, numa perspectiva histórica e antropológica, o hibridismo atuante nesse estudo de caso. Em se tratando de uma reflexão acadêmica, é sempre oportuno lembrar que a análise realizada é um recorte possível, podendo e devendo haver outras.

Palavra chave: Religiões afro-brasileiras, hierofania, cultura, resistência, maracatú

Introdução

Partindo do pressuposto de que são muitos e antigos os fundamentos religiosos nos brincantes pernambucanos, buscamos uma reflexão mais atenta sobre esse evento intitulado de “Noite dos Tambores Silenciosos” no intuito de analisarmos, numa perspectiva histórica e antropológica, o hibridismo atuante nesse estudo de caso. Em se tratando de uma reflexão acadêmica, é sempre oportuno lembrar que a análise realizada é um recorte possível, podendo e devendo haver outras.

O calendário brasileiro está repleto de festas religiosas e como tal, acabam influenciando a cultura, dividindo-a em ciclos, ou seja, a manifestação cultural acaba sendo distinguida pelo ciclo natalino, ciclo carnavalesco, ciclo junino, ciclo afro-ameríndio e cada uma delas com suas manifestações que lhe são características.

A proposta deste artigo é pensar uma manifestação religiosa específica do xangô pernambucano¹, que acontece durante o carnaval na cidade do Recife, elaborando um possível diálogo bibliográfico com o depoimento de alguns fiéis que participam da equipe organizadora.

* Mestre em Ciências da Religião, professor do curso de Teologia da UNICAP. E-mail: luizsj@yahoo.com

¹ Xangô é, em Pernambuco, a denominação dada pelos devotos às religiões afro-brasileiras até o início da década de 1990 quando começaram a ser denominadas de Candomblé.

1 A invenção da tradição

No contexto de formação sociocultural e religiosa brasileira é indiscutível a importância e a influência da cultura africana, trazida pelos primeiros navios negreiros, pois o Brasil é um país afro-luso-americano. Americano, evidentemente, por sua situação geográfica e sua população indígena; lusitano, por ter sido colonizado pelos portugueses; e africano, não só porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos negros escravos como também porque eles constituíram historicamente o elemento de população mais denso nas grandes e pequenas cidades, nas plantações e nos setores de extração mineral, elemento-base a partir do qual se multiplicou a população do Brasil, profundamente marcada por seus costumes, sua religião e suas tradições (SANTOS, 2008, p. 26).

No transcorrer de nossa história, as manifestações religiosas de índios e negros foram submetidas a um processo de dominação cultural em que se procurou desvalorizar suas crenças, chegando-se, no limite, à perseguição de seus fiéis. Índios e negros, considerados pagãos, foram submetidos a um processo de cristianização compulsória. É interessante lembrar como os indígenas acabaram encontrando, nas missões jesuíticas, a única forma de “escapar” à escravidão, mas isso representava, em contrapartida, a perda de seu universo de crenças. S. Costa, ao falar sobre a escravidão indígena, vai dizer que ela “fracassou totalmente. Primeiro, porque eles não eles não eram adaptados ao trabalho e, segundo, porque os jesuítas se colocaram em sua defesa de modo muito decidido” (COSTA, 2001, p. 323).

Os negros, escravizados, tinham de se submeter às crenças de seus senhores, pois “da mesma forma que foi trazido à força ao Brasil, também foi levado ao cristianismo” (COSTA, 2001, p. 337). A forma de resistência que encontraram foi “traduzir” seu culto aos orixás para a linguagem dos santos católicos originando um sincretismo religioso, ainda, presente em nossa atualidade. Sobre esse aspecto, Vasconcelos vai dizer que:

O sincretismo afro-católico, nesse contexto, representa um longo e criativo processo de resposta pessoal e coletiva a um trauma cultural vivido pelos afro-descendentes. A partir da perspectiva negra o sincretismo não é um problema, mas sim uma solução que foi construída ao longo dos séculos na sociedade brasileira como forma de reestruturação e construção de sentido para as suas vidas (VASCONCELOS, 2004, p. 320).

No Nordeste brasileiro, Salvador e Recife, devido ao plantio de cana de açúcar. No Maranhão onde havia a cultura do algodão (COSTA, 2001, p. 326), concentraram um bom contingente de africanos e esses, também, colaboraram para a construção da cultura local, contribuições que resistiram a todas as adversidades cometidas.

Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do Nàgô brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o Nàgô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, *egbé* onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *òrisà*, e a dos ancestrais ilustres, os *égun* (SANTOS, 2008, p. 32).

No início do século passado, os cultos religiosos dos afrodescendentes ainda eram legalmente proibidos e os terreiros, vítimas frequentes de invasões policiais. Sobre esse período, I. Lima diz,

Para uma melhor compreensão do período Vargas em Pernambuco, é importante distinguir os períodos em que estiveram à frente da interventoria, Carlos de Lima Cavalcanti e Agamenon Magalhães. Enquanto no primeiro período houve uma certa tolerância regulamentada pelo S.H.M, durante o Estado Novo, proibiu-se e perseguiu-se indiscriminadamente as religiões afro-descendentes, uma vez que o governo de Agamenon Magalhães era declaradamente de maioria católica e apontava na perspectiva de que tudo o que não fosse cristão era digno de perseguição e combate (2005, p. 110).

Sobre esse mesmo período, o mesmo autor vai mostrar que as perseguições, ocorridas contra os terreiros, não foi uma ação promovida, apenas pelos católicos, mas também pelos próprios adeptos dos xangôs pernambucanos que primavam pela preservação dos fundamentos africanos e eram contra as casas de umbanda² ou “baixamagia”.

Ulysses Pernambucano defendia a idéia de que apenas os terreiros de xangô mereciam proteção e reconhecimento. Tal questão pode ser atestada na regulamentação de alguns poucos terreiros, em detrimento do fechamento e perseguição da imensa maioria destes durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti. Quem não era “africano” estava sujeito à prisão e repressão, ao passo que, nas casas de “seitas africanas”, local onde se fazia “religião”, as bênçãos do Serviço de Assistência aos Psicopatas caíam como milagres operados pelo axé dos orixás. Na obra *Xangôs do Nordeste – investigações*

² A Umbanda é uma espécie de tradição brasileira, ao contrário do Candomblé que se pensa como africano. Concebemos a umbanda como modo brasileiro, devido seu culto englobar práticas de origem africanas, kardecistas e indígenas. Ela surge no início do século XX e tem muito a ver com os processos de urbanização e modernização que vão transformando a sociedade brasileira.

sobre os cultos negros-fetichistas do Recife, Fernandes (1937) faz uma boa discussão sobre as visitas dos assessores de Ulysses aos terreiros, e as constantes denúncias feitas pelos pais-de-santo de que os seus rivais eram ligados à baixa-magia (LIMA, 2008, p. 253).

Nesse âmbito de repressão, aos cultos africanos, encontramos registros dos bailes que aconteciam no Recife, promovidos pelos terreiros de Candomblé e que ganhavam o nome de Baile Amarelo, Baile Azul, Baile Branco que nada mais eram de que estratégias para driblar as perseguições. Abaixo dos tablados estavam os assentamentos dos orixás e os bombos que davam ritmo às festas, pintados nas cores do santo (REAL, 2001, p. 23).

Esses esforços duraram até conseguirem a liberdade de culto e nos apontam a necessidade constante dos adeptos do culto aos orixás ao buscarem camuflar suas expressões religiosas. Em entrevista concedida à antropóloga K. Real em 1967, o então babalorixá, José Eudes Chagas vai relatar, como se deu a sua aproximação com o Xangô, dizendo o seguinte:

Foi minha tia quem me levou, afinal, à casa de Dona Santa, onde estava localizada a sede do Maracatu Elefante. A casa estava fechada. Naquele tempo todos os cultos eram ilegais. Voltei novamente para falar com Dona Santa. Assim que ela ficou sabendo das minhas crises, ela me disse que, para resolver o problema, eu teria de aguardar o dia em que o Maracatu tocasse porque todos os terreiros estavam fechados e naquela ocasião, eu poderia me despistar. [...] A senhora sabe que foram doze anos de perseguição pela polícia aos cultos africanos e espíritas. Mesmo com os negros da Costa no Pátio do Terço era disfarçada a religião católica. Era preciso despistar a polícia para praticar a seita naquele tempo (REAL, 2001, p. 21-21).

Na fala do babalorixá encontramos elementos que são de grande valia para o nosso estudo, e na qual ressaltamos a aproximação realizada entre as manifestações culturais (Festas, Maracatus, Confrarias³) e os cultos afro-descendentes, na tentativa de velar a vivência religiosa, um processo que influenciará bastante a cultura pernambucana.

Na atualidade, a influência africana no seu processo de reelaboração é bastante perceptível e, relativamente, bem acolhida pelo povo recifense no período carnavalesco

³ É sabido que as Tias faziam parte da Confraria de São Bartolomeu que tinha, como sede, a Igreja do Terço. Embora seja uma Confraria que continua possuindo um bom número de adeptos do Candomblé, não encontramos nenhuma relação direta entre essa associação religiosa e a Noite dos Tambores Silenciosos, fato que encontrou consonância na fala de um dos depoentes e de uma componente atual de tal confraria.

numa cerimônia religiosa, amplamente divulgada e que já citamos anteriormente como sendo a “Noite dos Tambores Silenciosos”.

Um evento, uma celebração muito divulgada pela mídia, mas pouco conhecida em sua essência religiosa pela população, a não ser pelos fiéis de matriz africana que constituem a minoria participante e que conseguem vivenciar a *hierofania* em meio à multidão que assiste um tanto quanto perdida em meio à escuridão. Como defende CANCLINI, “as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento” (2000, p.348).

A Noite dos Tambores Silenciosos é uma manifestação religiosa reelaborada pelos afrodescendentes do Recife e que vem se transformando, a cada ano, em um dos principais pontos da programação do carnaval recifense. Uma cerimônia ritualística que vem conquistando, cada vez mais, espaço na mídia e que, atualmente, acontece na frente da Igreja de Nossa Senhora do Terço – Bairro de São José – e, segundo seus praticantes, com a permissão de *Oiá*⁴, busca-se fazer memória dos africanos mortos em solo brasileiro e membros importantes dos terreiros pernambucanos. Para esses, um momento sagrado, transcendente, em meio ao profano, no qual os fiéis participam com devoção de tal cerimônia religiosa, como podemos compreender, no trecho da reportagem de Marcelo Favalli:

Para o candomblé, segunda-feira de Carnaval é dia de homenagear as almas. O ritual, que veio para o Brasil com os escravos africanos, resiste na tradicional Noite dos Tambores Silenciosos. Em Recife, a cerimônia começou em 1968 e foi incorporada aos dias de folia. Este ano, um dos pólos do Carnaval multicultural da cidade foi instalado no largo da Igreja de Nossa Senhora do Terço – palco das festividades dos afrodescendentes recifenses – para prestigiar o desfile das 24 noções de maracatus de baque virado que entoam cânticos de xangô. A marcha dos dançarinos é marcada pela batida de tambores. Estandartes trazem o nome dos maracatus e são seguidos por uma corte vestida como reis e rainhas africanos. A apoteose da cerimônia acontece pontualmente à meia-noite, quando todas as luzes do bairro de São José são apagadas e os maracatus são liderados por tochas até a porta da igreja da parca do Terço. O silêncio é quebrado pelo intermitente bater de tambores. Ali, o babalorixá Raimundo de Oxossi, atual responsável pelo ritual, alinha os batuqueiros e rege um coro de mães-de-santo que rezam com ele. O babalorixá termina o culto abençoando os membros dos maracatus e o público.⁵

⁴ Oiá ou Iansã é um orixá feminino que representa a força da tempestade, dos raios e também lhe é atribuída o controle dos mortos ou dos eguns.

⁵ FAVALLI, M. **Noite dos Tambores Silenciosos mistura tradição afro com folia em Recife.** Disponível em site <http://noticias.uol.com.br/carnaval/2006/ultnot/recife/2006/02/28/ult348u16.jhtm>. Acesso em 01/07/2008.

A Noite dos Tambores Silenciosos é veiculada e, assim, espetacularizada, como um grande ritual público promovido pela comunidade afrodescendente e uma referência para os principais integrantes dos Maracatus de Nação, existentes no Recife. Vale ressaltar que a multiplicação e propagação dos maracatus no Recife têm como marco o processo de reafricanização das populações afrodescendentes nos finais da década de 1980 e início de 1990. Segundo fonte pesquisada,

A Noite dos Tambores Silenciosos, evento que ocorre na segunda-feira de carnaval no Pátio do Terço, e que ao longo dos anos tem sido assumido pelos movimentos políticos e culturais de grupos de afro-descendentes como um grande ritual de conagração e celebração da cultura afro no Recife. É marcadamente um evento de cunho religioso e não haveria exagero se o apontássemos como o ritual de maior visibilidade que as religiões consideradas de matriz africana conseguem lançar para a sociedade. A Noite dos Tambores Silenciosos, por si só, mereceriam uma discussão aprofundada, mas não é este objetivo no momento. Vale salientar que o evento assumiu essas características ao longo dos anos, e não tinha esse caráter na ocasião em que foi instituído, em torno do início dos anos 1960, apesar de já apresentar o caráter de rememoração da escravidão (GUILLEN *in* LIMA, 2007, p.185-186).

Para a maioria prevalece, apenas, como um evento “multicultural” assumido pela Prefeitura da Cidade do Recife e pelos movimentos culturais; para alguns, porém, um momento de resgate coletivo da identidade⁶ dando “às relações culturais um lugar proeminente no desenvolvimento político” (CANCLINI, 2000, p.348-49); para outros, um momento nostálgico e comovente. É diante dessa diversidade de perspectiva que brota o nosso interesse na abordagem da Noite dos Tambores Silenciosos, para compreendermos melhor como acontece a construção de uma experiência religiosa vivenciada em pleno carnaval recifense.

2A construção da resistência da Noite

A partir dos depoimentos coletados e dos fragmentos bibliográficos existentes propomos uma cronologia, como recurso didático pedagógico, para identificarmos esse processo de construção, o qual dividimos em quatro fases. São elas: 1ª fase (anterior a 1962), 2ª fase (1963 a 1967), 3ª fase (1967 a 1986), a 4ª fase (1987 até os dias atuais).

⁶ Vale ressaltar que a nossa compreensão de identidade está embasada na definição apresentada por Manuela Carneiro da Cunha ao dizer que a construção da identidade é extraída da tradição e dos elementos culturais e que a identidade étnica de um grupo ocorre em função da auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente (CUNHA, 1986, pp. 97 - 108).

Na primeira fase encontramos cortejo realizado pelo Maracatu Nação Elefante em frente à Igreja de Nossa do Rosário dos Homens Pretos, apresentando-nos uma estreita relação entre o Maracatu e a celebração conduzida por Dona Santa em reverência aos *eguns*. Guerra-Peixe (1980) nos traz a informação de que o Maracatu Nação Elefante possuía uma calunga, a Dona Emília, a qual era a principal calunga levada por Dona Santa à porta da Igreja supracitada. A essa boneca de cera eram também oferecidas danças e toques especiais. Os Maracatus, por sua vez, executavam o baque de “Luanda”, toque utilizado para reverenciar os mortos.

Não encontramos referências à dimensão e à descrição desse momento, mas supomos que o aspecto religioso, vivenciado pelo Nação Elefante, não era captado pelos observadores externos ao Maracatu. Acreditamos que a escassez de registro dessa época seja por conta da forte repressão policial ocorrida nessa época contra o povo do santo.

O que denominamos de segunda fase tem um cunho exclusivamente religioso. As Tias do Terço herdaram da amiga Dona Santa a responsabilidade pela continuidade da celebração. De acordo com os depoimentos recolhidos identificamos a ausência do Maracatu Elefante, pois Dona Santa deixou registrado o desejo de que após a sua morte o seu “brinquedo” deveria ser recolhido ao museu. Talvez por isso, as informações recolhidas apontam para a descrição de um momento muito calmo, escondido, simples e para poucas pessoas. Um momento devocional, velado, pois não interessava aos outros a vivência religiosa dessas manifestações: uma religiosidade devocional, conhecida pelos mais íntimos e frequentadores da casa das Tias. Raminho de Oxossi ao trazer a memória de sua infância vai dizer:

Quando Iaiá cantava, eu dizia, “Iaiá, por que essa música?”, e ela: “essa música [...] que morreram meu filho, e passaram por aqui” [...] *Iansã*, fazia aquela evocaçozinha a *egum*, e aquilo era rápido, era pequeno. Faziam dez minutos de silêncio, era uma coisa rápida. Depois, o jornalista Paulo Viana aumentou a história (OXOSSI, 2003, p. 3).

A fala do Babalorixá Raminho de Oxossi recolhida por Carmem Lélis no ano de 2003 será repetida para nós em 2008, corroborando a ideia da simplicidade original do evento. Fato que não acontece na celebração atual, devido a produção realizada e veiculada na mídia. Ele, assim como a maioria dos depoimentos por nós recolhido, não faz menção à reverência realizada por Dona Santa e o Maracatu Nação Elefante. Detectamos, apenas, dois depoimentos que ventilam a possibilidade de tal celebração

ser realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, mas também não mencionam o protagonismo de Dona Santa. São eles:

Desde pequenininha que eu escuto né? [...] a 100 anos atrás, na época da finada Badia, Sinhá, Iaiá. Já é da época delas. E quando eu cresci, desde que eu me entendi por gente que existia. Eu queria saber o que era a Noite dos Tambores. O que é isso? Será que é um bocado de tambores tocando? Eu, na minha concepção, e pra mim era na Igreja do Rosário dos Pretos, [...] não sei se era ali. Aí depois que eu me envolvi com o maracatu foi que eu vim saber, mas já era no Pátio do Terço, não era na Igreja do Rosário dos Pretos como eu idealizei ser na Igreja do Rosário dos Pretos. Já era ali (Depoente 5).

[...] era feita só para aqueles Maracatus mesmo, de Nação, de tradição, que fossem para lá, fazer aquilo na frente da igreja, que era pra ser feita em frente a igreja do Rosário dos Homens Pretos, mas acho que ali não tem espaço, então passou a ser ali, porque ali residia Badia, que era da religião, viveu toda a vida dela ali (Depoente 7).

Quem irá elucidar definitivamente esse aspecto da localização e mudança de local da celebração será a pesquisadora L. Menezes ao dizer que:

A Badia e às tias, Dona Santa confiou a continuidade da cerimônia de homenagem e louvor às forças encantadas (Orixá) e aos espíritos dos ancestrais (*Eguns*), que era feita na porta da Igreja do Rosário dos Homens Pretos. Seis anos após a partida de Dona Santa⁷, essa cerimônia passou a ser chamada a “Noite dos Tambores Silenciosos” e migrou para a frente da Igreja do Pátio do Terço. Badia com a ajuda de Edvaldo Ramos e do jornalista Paulo Viana, mobilizava os meios rituais e os recursos para realizá-la. Por algum tempo a cerimônia parecia um auto de louvor como uma encenação teatral, porque a pesada nuvem fria da ditadura militar travava as manifestações afro-brasileiras com a sua volta. Assim, A Noite dos Tambores Silenciosos ficou assimilada ao folclore popular por algum tempo não oferecendo perigo à lei e à ordem do catolicismo conservador, voltando a ter o mesmo caráter mítico na década de 80, período de maior abertura política (2005, p. 44).

O trabalho da pesquisadora nos apresenta o período de transição do protagonismo de Dona Santa a Paulo Viana, apontando um posicionamento diferenciado tanto no que foi apresentado pelos depoentes, quanto das descrições que encontramos na pouca literatura existente que versam sobre a Noite dos Tambores Silenciosos. Esse fato leva-nos a imaginarmos de quem Dona Santa herdou essa cerimônia e o fato de que não podemos afirmar categoricamente a idealização desse evento a uma pessoa específica, pois “a necessidade de afirmar uma origem para os populares não tem relação com uma suposta verdade do começo dos tempos, mas o fato

⁷ Dona Santa morreu em 1962, aos 85 anos de idade. Essa informação nos leva a datar de 1968 o deslocamento da Noite dos Tambores Silenciosos para o Pátio do Terço.

de que essa origem ressignificada é essencial para a elaboração das identidades” (LIMA, 2008, p. 160).

A descrição apresentada por L. Menezes, ajuda-nos a tentar compreender o processo e reelaboração da Noite dos Tambores Silenciosos, pois não se trata de uma celebração cristalizada e nem é imutável durante a sua existência. Não podemos atribuir com tanto afinco a idealização da Noite dos Tambores Silenciosos a um indivíduo particular, mas apenas constatar algumas transformações ocorridas na celebração, tanto em sua localização, como na sua apresentação, permanecendo em sua essência, ou seja, homenagem e reverência aos antepassados. Trata-se de um evento no qual a medida em que surge um novo protagonista, entendido aqui como aquele que assume a organização ou a direção da celebração, vai sendo adaptado as necessidades sociais de cada época.

Dizemos isso devido ao fato de alguns pesquisadores afirmarem que “A Noite dos Tambores Silenciosos” foi um evento idealizado pelo jornalista, sociólogo e africanista Paulo Nunes Viana⁸, na década de sessenta como podemos observar nos escritos da renomada antropóloga K. Real:

Paulo Viana foi um africanista dedicadíssimo, sempre muito ligado aos maracatus e aos descendentes dos “negros da Costa” do Pátio do Terço. Ele se orgulhava de ser um dos poucos jornalistas de cor da imprensa pernambucana naquela época. Foi o fundador e grande incentivador da emocionante cerimônia ritualística A Noite dos Tambores Silenciosos naquele Pátio e que ainda se realiza hoje em dia (2001, p. 29).

Outros dois importantes pesquisadores, também, atribuem a Paulo Viana a idealização do evento, afirmando:

Paulo Viana, jornalista negro que atuou durante muitos anos no Diário da Noite, no início dos anos 1960, foi o grande responsável pela organização da Noite dos Tambores Silenciosos, evento hoje de considerável importância para os maracatuzeiros. Na atualidade, o evento congrega os maracatus da cidade numa cerimônia religiosa em que se homenageiam os antepassados, em frente à igreja de Nossa Senhora do Terço. No Pátio do Terço localizava-se a casa das tias Sinhá e Yayá, famosas yalorixás e conhecidas

⁸ Paulo Nenês Viana (1922 – 1987) nasceu no Recife, Pernambuco. Fez o curso primário no Instituto São José, o ginásio no Colégio Salesiano e concluiu o curso de Sociologia na Universidade Federal de Pernambuco. Jornalista desde 1939, colaborou nos jornais e revistas recifenses e do sul do país, ganhou vários prêmios de reportagem. Foi fundador do Sindicato dos Jornalistas, dirigente sindical, presidente da Associação de Cronistas Carnavalescos, assessor de imprensa, editor de Economia do Jornal do Comércio, redator-econômico do Diário de Pernambuco, tendo também, participado de vários congressos e recebido a Medalha de Mérito do Recife e a Medalha Guerrilheiros do Nordeste. Além de numerosos trabalhos publicados em revistas e jornais, Paulo Viana deixou, inéditos, os livros Subsídios para a História do Carnaval do Recife; Origem, Fausto e Decadência dos Maracatus e Tradição Oral das Seitas Africanas e as Naturais Distorções do Ritual (MAIOR; SILVA, 1991, p. 303).

carnavalescas, ícones da cultura afro-descendente no Recife. No início dos anos de 1960 Paulo Viana promoveu uma série de eventos no Pátio do Terço, e que dariam origem à Noite dos Tambores Silenciosos, iniciando esses eventos com o encontro entre as yalorixás com Dona Santa, rainha do maracatu Elefante, “únicas descendentes diretas de africanos ainda existentes no Recife”. O jornalista, nos anos de 1950, já tinha publicado uma série de matérias sobre os maracatus em que lhes atribui uma série de características que afirma serem africanas, mas que não se preocupa em comprovar. Paulo Viana fazia questão de afirmar que confiava mais na tradição oral das comunidades de afro-descendentes do Recife do que em estudos de intelectuais. Foi nesse sentido que organizou a Noite dos Tambores Silenciosos. Para lembrar dos ancestrais escravizados, promoveu espetáculo teatral e convidou maracatus e caboclinhos que existiam na cidade para participar do evento. Ao longo dos anos, a Noite dos Tambores Silenciosos se confirmou como um acontecimento central da cultura afro-descendente, como se fosse da tradição cultural dos maracatus ir ao Pátio do Terço e prestar homenagens aos eguns, lembrar o tempo da escravidão, como nos referimos acima (GUILLEN; LIMA, 2007, pp. 42-43).

É fato que Paulo Viana muito contribuiu para a realização do evento, inclusive denominando-a de “Noite dos Tambores Silenciosos”. Ele, assim como os demais protagonistas em suas respectivas fases, vai reelaborar a celebração, mas isso não justifica a atribuição de ser o fundador, idealizador da celebração.

Mesmo encontrando referências que atribuem ao africanista a idealização do evento, não podemos descartar que a reverência, o culto aos *eguns* é um dos elementos fundamentais e constitutivos do Candomblé.

Segundo a tradição iorubá, como parte da vida que transcorre no presente, e numa dimensão diferente daquela do passado mítico, existe um passado próximo formado pelos eventos que compõem a vivência particular do indivíduo e que depende de sua memória pessoal. Os mortos, por exemplo, enquanto são lembrados pelos parentes vivos, fazem parte desse passado recente que se confunde com o presente e, assim, participam da experiência presente dos vivos enquanto estiverem vivos na lembrança dos vivos. Continuam a fazer parte da família, sendo por ela louvados e alimentados até que um dia possam retornar reencarnados (PRANDI, 2005, p. 34).

Em algumas casas de Candomblés do Recife, ainda são encontrados pequenos aposentos destinados especificamente ao culto dos ancestrais, denominado de *Ilé-ìgbàlè*, mais conhecido como “Casa de Balé”. Trata-se de um espaço muito restrito, onde são venerados e estão assentados alguns *eguns*, não sendo permitida a entrada de mulheres, devido a o culto aos *eguns* ser reservado apenas aos sacerdotes masculinos. “Alguns desses ancestrais representam linhagens, quer que seja da família quer que seja de dinastias reais; outros são protetores de certas cidades e regiões e alguns, preenchendo funções particulares, representam diversos aspectos da morte” (SANTOS, 2008, p.118).

A forma de culto aos *eguns* é bastante diferenciada dos cultos aos orixás, tendo cada um deles rituais e preceitos que lhe são próprios, não podendo, assim, encontrar no mesmo dia um culto aos *eguns* e aos orixás no mesmo terreiro. O único orixá que possui uma relação direta com os *eguns* é *Oyá*, por ser considerada a guardiã do mundo dos mortos.

O povo africano tem uma relação tão vital com a morte que, através do culto aos *eguns*, o povo de matriz africana “minimiza a existência da morte: faz dela um imaginário que interrompe provisoriamente a existência da singularidade do ser; ele a transforma em acidente que só atinge provisoriamente a existência individual, poupando a espécie social” (PRIORE *in* ISAIA, 2006, p.34).

O que dissemos até aqui é apenas para demonstramos que o relacionado do afro-descendente através do culto, da reverência aos ancestrais precede a idealização do evento em questão, tratando-se de um dos elementos fundantes do Candomblé, pois a reverência aos *eguns* é que promove a unidade e identidade do clã. É essa unidade reverencial que vai subsidiar o processo de desenvolvimento e reelaboração da “cerimônia ritualística religiosa” Noite dos Tambores Silenciosos.

Retomando a leitura cronológica, passemos para o terceiro momento, quando o evento começa a ter visibilidade na mídia e a entrar no formato mais cênico, pois havia atores brancos que se pintavam, para assim representarem os negros, para encenar o poema da autoria do próprio Paulo Viana intitulado Lamento Negro. O referido poema diz:

Há mil anos nasci
 Liberto vivia
 Nas selvas de lá
 Num porão de navio
 Me trouxeram pra cá
 Seguindo os caminhos
 Da onda do mar.
 Banzo ê, banzo á
 Ele no banzo ... lê
 Ele no banzo ... deá (⁹)
 Meu grito de horror
 Renovou na floresta
 No mundo ecoou
 Mas ninguém ouviu

⁹ Acreditamos que esse refrão possa ter sido transcrito erroneamente, pois é clara a semelhança encontrada com o canto em yorubá apresentado pelo Depoente 3 durante a concessão da entrevista. O que foi cantado e transcrito para nós por um conhecedor do dialeto yorubá, que até afirmou que a raiz da maioria das palavras transcritas vem do dialeto fon, diz o seguinte: “Banzo è, banzo á, Kerè nu panzuelè, Kerè no seduwá”. Segundo o conhecedor a tradução mais aproximada do que foi cantado é a seguinte: Banzo ê, banzo á, de doença não se fala, a doença se cura.

Somente o mar
 Quebrando na areia
 Comigo chorou
 Banzo ê, banzo á
 Ele no banzo ... lê
 Ele no banzo ... deá.
 Minha vida tão boa
 Livre e à toa
 O pena transformou
 Fui levado de tanga
 Pro tronco e pro eito
 Deixando escapar
 A dor do peito.
 Banzo ê, banzo á
 Ele no banzo ... lê
 Ele no banzo ... deá.
 Muito tempo passou
 A senzala acabou
 Meu lamento, senhor
 Não cessou jamais
 Meu peito ainda sangra
 Meu pranto se ouve
 Nos canaviais.
 Banzo ê, banzo á
 Ele no banzo ... lê
 Ele no banzo ... deá.

Os maracatus são inseridos no ritual nessa fase, bem como o sistema de som para amplificação da voz dos envolvidos. Na entrevista concedida à pesquisadora Carmem Lélis e a Euclides Costa¹⁰, o *babalorixá* Monoel Papai¹¹, além de informar que a ideia para o primeiro nome a ser dado ao evento teria sido “Noite dos Maracatus”, mas como sabemos o evento irá receber o nome de Noite dos Tambores Silenciosos, denominação que se aproxima mais de uma perspectiva jornalística, pois havemos de convir tratar-se de um título enigmático, misterioso e ao mesmo tempo intrigante pela possível contradição entre tambores e silêncio. Mas o *babalorixá* em questão ao resgatar sua memória vai dizer:

¹⁰ Conforme material de pesquisa datilografado e base para elaboração dos encartes distribuídos durante a Noite dos Tambores Silenciosos. O referido material pode ser encontrado na Casa do Carnaval e está à disposição para pesquisa.

¹¹ Manoel do Nascimento Costa, *babalorixá* do Terreiro Obá Ogunté ou Sítio do Pai Adão como é mais conhecido por ser um dos terreiros mais antigos em funcionamento na cidade do Recife. Remonta aos finais do século XIX. Para maiores informações vide, Pereira Campos (1994).

E eu me lembro que Paulo disse a meu pai: “seu Zé Romão, eu queria prestar uma homenagem também a seu Adão”. Meu pai então disse a ele: “Não. Faça lá os seus negócios, mas não envolva o nome do meu pai”. Minha família não aceitava. Paulo insistiu, voltou a explicar o porquê daquilo dizendo: “olhe, a mãe de Sinhá e de Iaiá, que era Tia Eugênia, morreu lutando pela cultura, e os delas também morreram. Então, Pai Adão, Dona Emília, Dona Fulana, Dona Cicrana,...” – eu digo assim porque não lembro de todos os nomes agora – “merecem ser homenageados. Um minuto de silêncio à meia-noite, com o rufar dos tambores”. (PAPAI, 2003, p. 3).

Dois pontos nos chamam a atenção no relato acima. O primeiro é o reconhecimento à luta das Tias em preservarem a cultura afrodescendente na cidade do Recife. O segundo é o que nós interpretamos como sendo o posicionamento ortodoxo do sacerdote em permanecer firme junto ao fundamento religioso de que não se pode realizar qualquer reverência aos *eguns* na rua ou até mesmo, a negativa para a invocação do egum de seu pai na rua, o que seria um desrespeito à tradição.

Em outro trecho do depoimento de Manoel Papai, vamos encontrar detalhes importantes sobre a Noite dos Tambores Silenciosos, quando ele diz:

O Pátio do Terço que era Sinhá e Iaiá (casa das Tias), a Rua das Águas Verdes, que era Tia Bernardina e o Sítio eram as três casas nagô de Pernambuco. [...] O Pátio do Terço fazia, a casa de Tia Bernardina fazia... E às vezes se juntavam e faziam no Sítio. Como determinados clubes carnavalescos faziam, e que eu não vou citar... Então eles faziam suas obrigações para os negros que morreram, especialmente para os grandes religiosos, e de noite faziam uma festa. Era como se eles fizessem uma obrigação de manhã e de noite fizessem um toque. De noite era a Noite dos Tambores Silenciosos. Você saía do terreiro com toda energia dos *eguns* e levava tudo isso para uma praça, e aí você não pode deixar de cantar para *egum*. Não pode deixar de cantar para os mortos, são toadas diferentes, mas que se cantam nos terreiros naturalmente. E Paulo, então começou a cantar, ou mandar cantar, e aí entraram outras músicas, que não eram toadas. Era muito simples, o cruzamento das espadas, o toque na porta da igreja... Eu não sei se ele via isso como um sinal de respeito à igreja ou eles batiam para cortar os mortos, porque muito estavam os ossos ou foram enterrados... ou a família, seja lá quem for, estavam ali. (PAPAI, 3003, p 4-5).

Aqui encontramos mais uma vez o poder religioso do Pátio do Terço, tornando-o o “centro do mundo” para os fiéis do Candomblé, pois não se trata apenas de um espaço físico e geográfico, ele possui um poder altamente simbólico, mítico por excelência e de referência para todos os terreiros Nagôs do Recife. Detectamos também a primeira referência à existência dos ritos privados que precedem a celebração pública. Temos a referência das casas nagô em Recife, das quais duas ficavam no centro da cidade e na mesma região, pois a Rua das Águas Verdes é uma das ruas que dão origem ao Largo da Igreja que, até então, nos referimos como Pátio do Terço. As espadas a que o depoente

se refere, são as espadas carregadas pelo rei e pela rainha dos Maracatus de Nação, são referências indiretas da participação de tais grupos. Um outro ponto que salta aos olhos é a introdução de músicas que estão fora do repertório executado dentro do Candomblé; não se trata de um culto religioso, embora possua a evocação dos *eguns*, mas uma festa, uma catarse coletiva realizada na rua com o intuito de extravasar o peso dos ritos privados.

Quando afirmamos que na segunda fase a Noite dos Tambores Silenciosos inicia seu processo de visibilidade é porque dessa época encontramos registro da quantidade de pessoas que participavam da celebração, como podemos constatar no seguinte relato:

Na segunda-feira, tive a honra de assistir à dramática “Noite dos Tambores Silenciosos”, em companhia do meu amigo Paulo Viana, fundador daquela solenidade tradicional no Pátio do Terço. Paulo me levou para saborear o famoso manguzá de Dona Badia, sobrinha das veneradas “Tias da Costa”, Sinhá e Yayá, e conhecida “zeladora de santo” no velho casarão da Confraria de São Benedito. Foi uma visita bem feliz para mim, porque eu recebi ali os abraços de tantos queridos amigos e diretores das agremiações carnavalescas, inclusive do meu velho compadre, o Mestre Luiz de França. Ao deixar a festa, reparei que havia tanta gente no Pátio que eu nem pude chegar perto do Porto Rico do Oriente, mas fiquei muito emocionada ao escutar de longe, mais uma vez, a bela voz de barítono de Eudes, cantando a belíssima louvação para Nossa Senhora do Rosário, no adro da Igreja do Terço (REAL, 2001, p. 128).

Esse relato da antropóloga relata sua vivência em poder “assistir a dramática” celebração em fevereiro de 1977. A celebração já havia acontecido e os amigos partilhavam à mesa na casa de Badia. Detectamos também um outro atributo às Tias, “Tias da Costa”, revelando a possível origem de Tia Eugênia, a quem acredita ser africana. O mais importante é a referência à quantidade de pessoas que impediram K. Real de aproximar-se do Maracatu Porto Rico do Oriente. A Noite dos Tambores começa a ter visibilidade suficiente para atrair a população.

Não podemos deixar de mencionar o surgimento do Movimento Negro Unificado em 1978, com seu trabalho de resgate do orgulho e cultura negra e que não aceitava os atores brancos pintados de negros, acarretando uma certa animosidade entre os coordenadores do evento e o Movimento Negro e Paulo Viana.

Por fim, o quarto momento – Quando o *Babalorixá* Raminho de *Oxossi*, por ocasião do falecimento de Paulo Viana em 1987, assume o evento, sendo o *babalorixá* que assumirá a presidência da celebração em louvor aos ancestrais até nossos dias. Nessa fase as políticas públicas começam a integrar a organização do evento, apoio que

é consolidado no ano de 2000, ano em que o Pátio do Terço é escolhido para sediar o que será chamado de “Pólo Afro” na programação do carnaval, pela Prefeitura da Cidade do Recife. Nesse momento começam as divulgações pela mídia, embora também no segundo momento houvesse, mas nessa fase a divulgação realizada é de cunho exclusivamente cultural e turístico. Podemos também perceber que hoje, a Noite dos Tambores Silenciosos, é veiculada como um produto do carnaval multicultural do Recife¹².

A ênfase que damos a uma origem religiosa que precede a década de sessenta e até mesmo às Tias do Terço, não é em hipótese alguma desmerecendo a rica contribuição e formatação dada por Paulo Viana¹³ à Noite dos Tambores Silenciosos, a qual atualmente já se encontra num outro formato. Efetivamente acreditamos que, como toda manifestação cultural, a Noite dos Tambores Silenciosos é viva, dinâmica, sujeita a adaptações e ressignificações em suas relações sociais. Inclusive os próprios familiares de Paulo Viana (Esposa e filha) apontam alterações realizadas na Noite dos Tambores Silenciosos idealizada pelo africanista, como podemos perceber nas transcrições abaixo da filha e da esposa respectivamente:

O que eu vejo da Noite dos Tambores Silenciosos é totalmente diferente do que era antes. Eu me lembro que antes como eu já falei, e agora é só uma barulhada, uma reunião de maracatus. Chamam uns trezentos maracatus pra fazer barulho, misturam com afoxé e dizem que é a Noite dos Tambores Silenciosos, quando na verdade não é. [...] Ali Paulo contava uma história sobre os negros, sobre a participação deles, como viviam. Ele fazia aquele lamento, os artistas do Teatro Equipe cantando... Era muito bonito! E depois, depois disso tudo, é que os maracatus iam saudar a igreja, e começavam o batuque (VIANA, Gercina; VIANA, Ana Paula, 2003).

Esse momento também passa por modificações em sua estrutura, mas conserva elementos da fase anterior. Um exemplo de tal afirmação é a continuidade da reverência aos *eguns* pelas Nações de Maracatus, assim como fazia Dona Santa com o Maracatu

¹² Não iremos tratar desse aspecto, embora seja um elemento importante para uma compreensão macro da Noite dos Tambores Silenciosos e como tal, mereça uma análise aprofundada de todos os seus aspectos.

¹³ Embora tenhamos encontrado críticas a Paulo Viana, cabe ressaltar que este era também um sociólogo e como tal soube compreender, através de sua vivência, as relações e as necessidades da comunidade afro-descendente de seu tempo, buscando dar respostas e principalmente valorizar a cultura afro e sua contribuição para o comportamento, a crença, as manifestações artísticas, intelectual, econômica e social da história de Pernambuco.

Elefante. Diferentemente da celebração que acontece na cidade de Olinda¹⁴, o evento realizado no Recife participam do evento apenas os Maracatus vinculados aos terreiros de candomblé.

No caso mais específico do Maracatu, o próprio Paulo Viana afirma que se trata de uma das agremiações mais tradicionais do carnaval pernambucano, definindo-o como:

Ritmo negro, trazido da África nos porões dos navios negreiros pelos escravos, que surgiram nas senzalas, em pleno regime do cativo em decorrência da necessidade dos negros prestarem homenagem a seus antigos soberanos (sobas ou chefes tribais) reduzidos, como eles, à condição de escravos. Assim, aos domingos e dias santificados de guarda, aproveitando as horas de lazer, e, de maneira que os feitores não desconfiassem, entronizavam seus “reis” e passavam a cantar e a dançar ao redor do “trono”, na mais respeitosa manifestação e apreço, obediência e submissão aos antigos soberanos (VIANA, 1991, p.312).

Conclusão

Na década de noventa Katarina Real também vai ressaltar a ligação profunda das Nações de Maracatus com o terreiros de Candomblé, pois “a vida social nas sedes das nações é quase exclusivamente ligadas aos “santos” (orixás) – quer dizer, atividades mais de cunho religioso do que profano” (1990, p.68). Não podemos esquecer que na formação de todo cortejo real de um maracatu existe a figura mística da dama do passo que conduz a calunga e essa traz consigo um ancestral¹⁵, que recebe oferendas da mesma forma dos orixás.

Porque aquela calunga como africano, aquela calunga tem nome áfrico, aquela calunga come como Orixá. Ai, aquela calunga tem mais dentro daquilo ali do que a rainha. Ali se invoca um morto em cima daquilo ali (Depoente 3).

O valor simbólico da calunga faz com que as Nações de Maracatus sejam consideradas como elementos de tamanha importância na Noite dos Tambores

¹⁴ É recente, na cidade de Olinda-PE o início uma reelaboração da Noite dos Tambores Silenciosos. A celebração acontece, não no mesmo dia, mas também numa segunda-feira. Diferentemente da celebração do Recife, dela participam os maracatus da cidade, tendo estes, vínculo religioso ou não. Um exemplo disso é a participação do Grupo Carnavalesco Maracatu Nação Pernambuco.

¹⁵ No Maracatu Nação Estrela Brilhante do Alto José do Pinho existem duas calungas cujos nomes foram popularizados através das loas que são cantadas pelos “maracatuzeiros” recifenses, são elas: Dona Joventina e Dona Erundina.

Silenciosos, pois trazem consigo alguns dos principais elementos que serão reverenciados na celebração e que, por sua vez, tem mais importância do que os outros elementos que estão no palco no momento da celebração, ou seja, o rei, a rainha e o estandarte. A calunga assume, assim, o seu lugar de honra como elemento profundamente simbólico e que assume a materialização da ancestralidade de cada Nação de Maracatu.

Nessa perspectiva a Noite dos Tambores Silenciosos nos é apresentada como uma manifestação “eminente coletiva”, geradora de fortes sentimentos de identidade entre os seus membros que se juntam não apenas para manifestarem sua fé, mas para criarem os meios de perpetuar e recriar sua cultura. O que nos leva a defender a idéia de que apesar da crescente dessacralização da sociedade moderna, a influência social da religião continua a ser enorme e os acontecimentos religiosos são freqüentemente assumidos como acontecimentos sociais.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Nestor García. *La globalización: productora de culturas híbridas?*, 2000. Disponível em: <www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2009.

COSTA, Sebastião H. Vieira da. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã *In*: BRANDÃO, Silvana (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. v. 1, 410p.

FAVALLI, Marcelo. *Noite dos Tambores Silenciosos mistura tradição afro com folia em Recife*. Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/carnaval/2006/ultnot/recife/2006/02/28/ult3486u16.jhtm>>. Acesso em 01 jul. 2008.

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. São Paulo: Irmãos Vital; Recife: Fundação de Cultura da cidade do Recife, 1980. 171p.

GUILERMINO, Sebastião. *Iansã do Balé: Senhora dos Eguns*. 6.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. 115p.

ISAIA, Artur Cesar (Org). *Orixás e espiritismo: o debate interdisciplinar na pesquisa con-temporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006. 352p.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatu-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife: Bragaço, 2005. 152p.

- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias*. Recife, 1930 - 1945. Recife: Bargaço, 2008. 370p.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bargaço, 2007. 250p.
- MAIOR, Mário Souto; SILVA, Leonardo Dantas (Orgs). *Antologia do carnaval do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 1991. 406p.
- MENEZES, Lia. *As Yalorixás do Recife*. Recife: Funcultura, 2005. 146p.
- OXOSSI, Pai Raminho de. *A Noite dos Tambores Silenciosos*. Recife, 18 de fevereiro de 2003, (Entrevista concedida a Carmem Lélis e Euclides Costa). Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, Departamento de Documentação e Formação Cultural, Divisão Casa do Carnaval, Núcleo da Cultura Afro-brasileira, 2003.
- PAPAI, Manoel. *A Noite dos Tambores Silenciosos*. Recife, xx de fevereiro de 2003, (Entrevista concedida a Carmem Lélis e Euclides Costa). Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, Departamento de Documentação e Formação Cultural, Divisão Casa do Carnaval, Núcleo da Cultura Afro-brasileira, 2003.
- PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. São Paulo: Irmãos Vitale; Recife: Fundação de Cultura da cidade do Recife, 1980. 171p.
- PEREIRA CAMPOS, Zuleica Dantas. *O combate ao catimbó: práticas repressivas as religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. 2001. Dissertação (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.
- PEREIRA CAMPOS, Zuleica Dantas. *O terreiro Oba Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328p.
- REAL, Katarina. *Eudes: o rei do maracatu*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2001. 145p.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Padè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Trad. da Universidade Federal da Bahia. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 264p.
- VASCONCELOS, Sérgio S. Douets. O sincretismo afro-católico: a solução de um trauma. In: BRANDÃO, Silvana (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. v. 3. 410p.
- VIANA, Gercina; VIANA Ana Paula. *A Noite dos Tambores Silenciosos*. Recife, xx de janeiro de 2003, (Entrevista concedida a Carmem Lélis e Euclides Costa). Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, Departamento de Documentação e Formação Cultural, Divisão Casa do Carnaval, Núcleo da Cultura Afro-brasileira, 2003.

A IGREJA NO BRASIL DURANTE O PROCESSO DE DESESCRAVIZAÇÃO DOS AFRICANOS E AFROS DESCENDENTES -(1871-1888)

*Sylvana Maria Brandão de Aguiar**

Resumo

A Lei de 1871, mais conhecida na Historiografia Brasileira, como a Lei do Ventre Livre, determinou o fim da escravidão negra no Brasil antes de 1888, pois estancou a última fonte de abastecimento do mercado de mão de obra escrava negra que era através do nascimento, pois em 1850 a Lei Euzébio de Queiróz já havia interrompido o tráfico internacional. Para que esta referida lei fosse bem sucedida, o Estado Imperial dependeu do apoio e da ação concreta da Igreja Católica no Brasil, através de seus sacerdotes, também funcionários do Estado. Depois de promulgada a mencionada Lei todas as zonas de conflitos entre senhores e escravos foram transferidas para os poderes judiciários, políticos e eclesiásticos e as unidades produtivas não pararam de funcionar, diminuindo concomitantemente as fugas urbanas e as formações de quilombos e quilombolas. Ficou estabelecido, a partir de então, livros de registro especiais para os filhos de escravos nascidos depois de 28 de setembro de 1871. Aqui poderia ocorrer fraude. O pároco poderia alterar e manter a criança como escrava. Nossas pesquisas revelam que a Igreja tratou de obedecer a Lei e denunciou aos presidentes das províncias tentativas de fraudes advindas tanto de senhores como de escravos. Desta maneira, consolidou-se no Brasil uma transição gradual para o mercado de trabalho livre sem rupturas da produção, com todo ônus transferido aos ex escravizados. A Igreja Católica com relação a escravidão negra no Brasil nada mais fez do que manter sua postura inicial desde o início da colonização; uma postura conciliadora com as decisões políticas e econômicas ora da Coroa Portuguesa, ora do Estado Imperial.

Palavras chave: Desescravização; Igreja Católica; Políticas Públicas de Formação de mercado de trabalho livre.

A Igreja Católica Romana no Brasil, durante o processo de desescravização dos africanos e afro descendentes, acelerado a partir da década de 1860, teve um papel decisivo para o sucesso da política imperial de formação de um mercado de trabalho livre, onde todo ônus fosse transferido aos ex escravizados e não houvesse ruptura nas unidades produtivas. Dito de outra maneira, um processo de transição da mão de obra escrava para mão de obra livre de maneira gradual, sem guerras e organizado por um

* Doutora em História pela UFPE; Professora do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE; Professora do Programa de pós Graduação em História da UFPE; Professora, Vice Coordenadora e Coordenadora Científica do Mestrado em Gestão Pública da UFPE. Organizadora das Coletâneas “História da Igreja no Brasil” e “Gestão Pública: Práticas e Desafios”. Vários livros e artigos nacionais e internacionais. Conferências nacionais e internacionais.

governo centralizador, cuja política pública¹ foi compreendida, equivocadamente na época, como descentralizada a partir das decisões advindas de todas as províncias brasileiras (BRANDÃO, 2011).

Nossas pesquisas, do ponto de vista documental, tem como foco a província de Pernambuco, embora tenhamos trabalhado os anais do congresso e a imprensa nacional, daí legitimamente chegarmos a fazer ilações e considerações históricas nacionais. Do ponto de vista da Historiografia Brasileira discordamos essencialmente da Escola Sociológica de São Paulo que interpretou esta Lei como sendo um engodo e uma maneira de burlar e prorrogar o cativo. Aproximarmo-nos das vertentes que a interpretam como um processo de transição de formação de mercado de trabalho livre, sem ônus aos proprietários e sem prejuízo às esferas produtivas.

Nossas investigações apontam exatamente um sentido contrário as investigações históricas hegemônicas durante a década de setenta do século passado. A lei em questão colocou um ponto final na escravidão. Um Estado autoritário que pela primeira vez na História Nacional interviu na propriedade privada, caso somente comparado aos autoritarismos do austríaco ou prussiano, como muito bem destacou José Honório Rodrigues (1965).

Em 1850, a Lei Euzébio de Queiróz colocou um fim ao comércio de escravos. Embora tenhamos registros de desembarques clandestinos em porto de Galinhas(PE), até 1854, estes foram diminutos. Doravante é evidente que a única forma de manutenção do cativo de africanos e de seus descendentes seria o nascimento. Esta sim, a única maneira possível de manter a escravidão.

A Historiografia advinda da Escola Sociológica de São Paulo ,leia-se Otávio Ianni, Emília Viotti da Costa e Fernando Henrique Cardoso interpretaram a Lei do Ventre Livre como decorrente de uma conjuntura de um sistema escravista regido por um capitalismo externo.(BRANDÃO, 2011); Richard Graham, um pouco mais tarde, introduz a visão de que a mencionada Lei teria decorrido das ideias abolicionistas adotadas pelas classes médias urbanas, em especial, oficiais militares, engenheiros e industriais que, depois da Guerra do Paraguai passaram a ver o mundo de uma maneira progressista e moderna(BRANDÃO, 2011).

¹ Mesmo que Políticas Públicas seja um conceito mais atual que pressupõe planejamento, mensuração, avaliação e redirecionamento, julgamos que podemos sem cair em anacronismos extremos, usá-lo no passado, vez que houve no Segundo Império Brasileiro um planejamento, uma política pública social de desescravização dirigida a um segmento social, sem inclusão dos maiores interessados que, infelizmente, aos olhos do presente, acreditaram que seria um grande benefício.

Outra maneira de se compreender a Lei dos Nacituros em Peter Eisenberg, Thomas Merrick, Douglas Graham e Robert Conrad, sobretudo porque não estudo a referida Lei como objeto isolado, mas como um componente de um processo histórico, em especial dentro de um período de transição, como já salientamos, na visão de Foucault, um período de ruptura onde o novo emerge. (BRANDÃO, 2011).

“Robert Conrad, em seu apurado trabalho *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, é quem detém em uma longa análise, destacando o papel desempenhado pelos partidos políticos, e o papel de D. Pedro II no encaminhamento das reformas sobre o elemento servil, concluindo, que apesar de seu fracasso em produzir resultados imediatos (“sua intenção era estabelecer um estágio de evolução para um sistema de trabalho livre sem causar mudança imediata na agricultura ou aos interesses econômicos”).(CONRAD apud BRANDÃO, 2011, p.38).

Ademir Gebara compreendendo a trilha iniciada por Conrad foi quem primeiro identificou a importância da Lei do Ventre Livre em eliminar as bases da escravidão no Brasil. Neste sentido:

A partir daí, Gebara pôde redimensionar a importância da Lei de 1871 percebendo que, pela primeira vez, no Brasil, o Estado interveio diretamente nas relações de produção. A importância do trabalho de Gebara reside, também, em focar a Lei de 1871 relacionando-a à legislação escravista de um modo mais amplo para compreender sua ligação com as leis de locação de serviço, destinadas à população livre, principalmente a Lei de 1879, observando de maneira objetiva as intenções políticas do Governo Imperial em promover o estabelecimento das relações de trabalho baseadas na liberdade, de maneira disciplinada, para preservar a hegemonia das elites proprietárias. (GEBARA, 1986, p. 27).

A questão é isolada em termos das relações entre senhor e escravo. Numa estrutura mais ampla, onde se defrontam relações mais complexas, esta pergunta perde seu sentido, pois se é possível encontrar vários exemplos de fraudes legais, também é possível encontrar exemplo do oposto. Essa discussão poderia ser levada *ad infinitum*, se apenas formulada em função de evidências empíricas. É necessário, portanto, não perder de vista a questão inicial, ou seja: o que na verdade quer dizer aplicação de uma lei? Dito de outra forma, uma lei é apenas aplicada não tendo em vista a defesa de um princípio ético-jurídico, mas deve-se atentar para o significado político dessa lei para adequadamente focar a questão da sua aplicação ou não. (GEBARA, 1986, p.57).

Ainda sobre interpretações acerca da Lei Rio Branco a exemplo de Décio Saes(1990), José Murilo Carvalho, Vilma Paraíso(1984), Sidney Chalhoub(1990), Ciro Flamarion Cardoso(1988), Éric Williams(apud BRANDÃO, 2011), Frank Tannebaum(apud BRANDÃO, 2011),Paula Beiguelman(1985), Fernando da Cruz

Gouvêa, Leonardo Dantas Silva, Manuel Correa de Andrade, Jaime Reis e Joaquim Nabuco, destacam, principalmente, vias duplas de interpretação, oscilando sempre entre o desenvolvimento do sistema capitalista não mais compatível com relações escravistas ou atenção dada ao escravizado enquanto sujeito de sua própria história.

Nossas pesquisas, fartamente alicerçadas em fontes primárias, procuram destacar o papel essencialmente ativo da igreja católica romana e dos próprios escravizados no projeto do governo imperial em promover um processo de desescravização ordenado e gradual.

Nessa política pública de reforma social para o cativo de africanos e descendentes encetada pelo governo imperial não fora a malha burocrática da igreja católica romana e o papel ativo dos escravizados, certamente o processo de transição da mão de obra escrava para a mão de obra livre no Brasil não teria ocorrido sem violência física, com sérios riscos de rupturas entre províncias que poderiam colocar em risco inclusive a unidade nacional.

Posto isso, é preciso analisar a Lei em questão não como uma solução definitiva, mas como um conjunto de determinações, com força legal, que modifica a situação pré-existente abrindo perspectivas à gestação de outros conflitos que iriam, indubitavelmente, exigir novos projetos e, portanto, novas soluções, dentro do processo de desescravização dirigido pelo Estado Nacional e acentuado a partir de 1871.

Ou seja, a Lei do Ventre Livre, que determinava o fim da última fonte de preservação da escravatura no Brasil, acomodou, em seu texto, as tensões inerentes às reivindicações dos proprietários, principalmente das Províncias do Centro-Sul, e as aspirações dos escravizados, não no sentido de prorrogar indefinidamente o sistema escravista no Brasil, mas de transferir, para a área jurídica, os conflitos acerca da definição da propriedade privada entre senhores e escravos. Aqui o principal papel de mediador seria do Estado, ramificado em suas várias esferas. Desta maneira, depois de sancionada, a Lei de 28 de Setembro de 1871 atraiu para si, nos primeiros anos consecutivos a sua promulgação, toda a atenção das discussões emancipacionistas, absorvendo críticas e elogios. Tal fato permitiu que o processo de desescravização, culminado em 1888, fosse alcançado sem maiores transtornos, uma vez que os verdadeiros produtores de riquezas não se distanciaram das áreas produtivas mantendo os privilégios das elites proprietárias.

Ao acender das luzes da década de 1870, ninguém nasceria mais escravo no Brasil. Pela primeira vez, na História do País, o Estado intervinha diretamente nas

relações de trabalho de trabalho, estabelecendo condições para que a transição da mão-de-obra escrava para livre fosse realizada de maneira gradativa, pacífica e consensual. Não se desejava a permanência indefinida escravidão; o seu fim, a partir de então, passara a ser uma imposição. (GEBARA, 1987)

Nessa perspectiva, outros atores entraram em cena para viabilizar a transição. O palco, antes reservado aos senhores e escravos, se confundiu com a plateia, ocupada por políticos, funcionários civis, párocos e imprensa. Na tensão diária é que procuraremos compreender como se efetivou a Lei Rio Branco, na Província de Pernambuco, e o comportamento dos agentes por ela implicados.

Tanto quanto o Ministro do Império, João Alfredo, o Ministro da Agricultura, Teodoro Freire, não descansou depois de aprovada a Lei. Da Corte, os dois pernambucanos cuidaram para que a reforma social não malograsse, mantendo vigilante a articulação do poder central com o poder local.

Em ofício dirigido ao Presidente da Província, dizia Teodoro:

Devendo a Lei 2040, de 28.09.1871, influir mais ou menos imediatamente na organização e economia do trabalho agrícola e desejando o governo imperial contribuir por todos os meios para que a evolução que vai se operar nas relações existentes, se realize sem abalo da propriedade que a mesma Lei manteve e da lavoura, nossa primeira indústria, recomendo a Vossa Excelência que empregando sua influência oficial e individual, se esforce por convencer os interessados. O estudo das circunstancias locais é indispensável para se prepararem proficuamente os elementos necessários à substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre, que sendo bem dirigido dará resultados seguros e lucrativos [...] V. Excia. Expor-me-á, oportunamente, as medidas que lhe parecem apropriadas à consecução deste projeto.²

Como podemos observar, o conteúdo deste ofício reafirma as intenções políticas do Estado Imperial em promover a desescravização sem grandes traumas, de forma que, respeitada a propriedade privada das gerações escravizadas, os senhores proprietários de Pernambuco fossem convidados a participar, convencidos de que seus negócios não corriam nenhum perigo. Vejamos como as informações dadas pelo Executivo Provincial Pernambucano corroboram a articulação do poder central com os poderes provinciais.

Rápida e animadora foi a resposta do Presidente, João José de Oliveira Junqueira:

² (CÓDICE MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. V.6, p.105-105v., 03.10.1871. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.), Recife, Pernambuco.

Foi a citada Lei recebida com aplauso pela população da província. E nem era de esperar o contrario, desde que foi esta província uma das primeiras a manifestar por ato legislativo, pela linguagem de imprensa e por sucessivos fatos individuais, o seu pensamento e eficaz concurso para a extinção gradual do elemento servil [...] Das comunicações que em resposta tenho recebido de alguns vigários, consta que a população do interior mostra-se satisfeita com as disposições consagradas na Lei [...] Nada há a recear pela execução da Lei nesta província e tudo induz a crer que será ela fielmente respeitada e cumprida.³

O chefe do Executivo em Pernambuco teve razão. A imprensa do Recife se regozijou com a promulgação da Lei dos Nascituros e, nos anos seguintes, comemorou o 28 de setembro como um marco notável da História do Brasil. De imediato, vários periódicos publicaram o texto integral da Lei, acompanhado de notas elogiosas aos seus defensores.

Se durante o encaminhamento das discussões das propostas de reforma social do Executivo nacional, a imprensa local não manifestou repúdio, como haveria de reverter suas posições diante da aprovação? Alguns poucos anos transcorreram para que a opinião pública pernambucana viesse a denunciar as suas irregularidades e se pronunciar por novas exigências.

O poder central, para conduzir seu projeto, habilidosamente se articulou com os poderes locais. Para efetivá-lo, uma vez que já estava materializado em lei, manteve intacta a estratégia, porém, desta vez, também foram incorporados outros micro poderes, no caso, a Igreja Católica, ramificada por toda a província com seus bispos e vigários, vinculados ao Estado como funcionários, e detentora de uma excelente rede burocrática, em pleno funcionamento.

A Igreja desempenhou um papel fundamental na efetivação da Lei Rio Branco, uma vez que era ela, a partir de então, quem legalizaria o nascer livre ou não. O parágrafo 5º do artigo 8º assim determinava: “Os párocos serão obrigados a ter livros especiais para o registro dos nascimentos e óbitos dos filhos de escravas, nascidos desde a data desta Lei. Cada omissão sujeitará aos párocos a multa de 100 mil réis”.⁴

No universo dos vários poderes, o poder mais próximo da relação entre senhores e escravos era a Igreja. Ao nascer, a criança deveria ser batizada, podendo ser registrada como livre ou escrava. Quando se impôs a matrícula dos escravos no Império, em 1872, também prevista na Lei, a principal fonte de comprovação de possíveis irregularidades

³ Falas dos Presidentes da Província, 1871. Recife: Coleção de Impressos, Tipografia de M.P. Figueiredo de F. Filhos. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, Recife, Pernambuco.

⁴ Coleção de Leis do Império do Brasil. Recife: Coleção de Impressos, Tipografia Nacional do Rio de Janeiro. Período: 1871, Tomo XXXI – XXXIV. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

era o batismo cristão. A malha de burocracia fechava o cerco, impedindo a realização de um número maior de violações, pois todo aquele que não fosse matriculado seria considerado livre, segundo o parágrafo 2º do artigo 8º.⁵ A partir disso, podemos aferir a importância que teve a Igreja em todo o processo de aplicação da Lei de 1871.

Sem demora, completar-se-ia o círculo da integração entre os poderes central, provincial, municipal e clerical. Na resposta do Presidente Junqueira ao Ministro Teodoro, ainda encontramos: “Remeti também a todos os vigários, recomendando-lhes que, para torná-la conhecida da população, fizessem pública leitura de suas disposições por espaço de 30 dias na missa paroquial”.⁶

Era costume divulgar nas missas e afixar nas portas das Igrejas comunicações, decretos e leis de interesse coletivo. Era o meio mais rápido e eficiente de comunicação social da época. Todo cuidado era pouco para esse tipo de divulgação, tanto é que o Presidente da Província, assim recomendava ao vigário do Cabo:

Podendo, entretanto, acontecer que pessoas ignorantes ou mal intencionadas aproveitem a oportunidade para incutir no ânimo da população sentimentos adversos à citada Lei, embora garanta ela a manutenção de propriedade atual e todos os interesses, recomendo V.Rmo., que deixe de fazer tal publicação na estação da missa conventual, procurando particularmente explicar aos seus paroquianos o verdadeiro sentido da Lei, pondo em relevo suas vantagens e garantias, acalmando os espíritos que por ventura se possam impressionar por uma má inteligência dela.⁷

Desta feita, quem estava na direção do Executivo provincial era Manuel do Nascimento Machado Portela, como se pôde ver, era bem mais cauteloso que o seu precedente, Junqueira.

A recomendação de Machado Portela poderia ter sido feita apenas à sede do Bispado, ficando o bispo encarregado de transmitir com zelo a advertência aos seus subordinados. Entretanto, preferiu o Presidente Provincial se dirigir diretamente a todos os vigários das paróquias pernambucanas, que, na época, totalizavam setenta e duas, espalhadas desde o Sertão à Zona da Mata, onde se concentrava o maior número. Como podemos ver, o governo provincial, em consonância com o governo imperial, preocupava-se em garantir o sucesso da Lei de 1871.

⁵ Idem

⁶ Idem., outubro de 1871, p.22.

⁷ Códice Assuntos Eclesiásticos. v. 15, 09.10.1871, p. 189. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, Recife, Pernambuco.

A comunicação dos doze anos consecutivos à Lei, majoritariamente expedida sob a forma de ofício, constitui excelente fonte de estudos, pois traz à tona a tensão do dia-a-dia, informando as principais dificuldades, as reivindicações por parte dos clérigos, refletindo, por seu turno, um universo bem mais próximo dos senhores e escravos.

De todas as paróquias seguiram, diariamente, informações para o Palácio do Governo. De posse dos dados recebidos, o Executivo local elaborava relatórios e tabelas com os nascimentos e óbitos dos ingênuos para serem remetidos aos Ministérios de Agricultura e Justiça, que respondiam atendendo ou não às solicitações e, por vezes, sugeriam mudanças.

A recepção da Lei, noticiada pelos clérigos, de modo geral não indica resistência por parte dos proprietários e da comunidade, num sentido mais amplo, e esta constatação não se circunscreve a nenhuma região da província pernambucana, em especial. Do Litoral do Sertão eram entusiastas as reações. Do ponto de vista da diferença entre o urbano e o rural, verificamos maior fluidez na aceitação, por parte dos cidadãos, mas não significa dizer que, nas pequenas vilas, povoados e zona agrária tenham ocorrido grandes manifestações de repúdio. Compreende-se que a cidade borbuhlada pelas instituições, associações e imprensa, oferecia um ambiente mais propício à consagração da Lei.

O vigário da Boa Vista, no Recife, participava

ter sido a Lei em geral bem aceita pelos moradores desta paróquia, que cheios de sentimentos humanitários a receberam com alegria bastante comprovada pelo fato de que até hoje 10 crianças nascidas anteriormente à Lei e, por conseguinte escravas, cinco destas crianças foram libertadas na pia batismal.⁸

Situações passíveis de embaraço eram, de imediato, notificadas. O vigário da Sé de Olinda relatou

lá suposto que por ali se encontre algum tão escravo da sua escravatura, que pense dar o seu veto (que já não se precisa) para a libertação dos escravos [...] que os julga como coisas os bichos e os trata como tais, esse tal suspeito tirano cessará de o ser e não se atreverá jamais, sob pena de incorrer na censura da opinião pública, à vista da geral aceitação da Lei.⁹

⁸ Idem. v. 14, 13.11.1871, p. 267.

⁹ Idem. v.14, 18.10.1871, pp. 258-259

Concomitantemente às informações de como a sociedade acolhia a Lei, os vigários ratificavam seu apoio ao Imperador, ao Parlamento e ao Executivo local. Por esse tempo, eclodira a Questão Religiosa, um conflito envolvendo o Estado, os maçons e a Igreja, mobilizando a atenção da opinião pública em um fervoroso debate entre o anticlericalismo e a reação ultramontana, personificada, no Brasil, principalmente por D. Macedo Costa, Bispo do Pará, e D. Vital de Oliveira, Bispo de Olinda.

Rio Branco era Grão-Mestre da Loja Grande Oriente do Vale do Lavradio, no Rio de Janeiro e o estopim da crise entre o Estado e a Igreja, foi uma comemoração da passagem da Lei do Ventre Livre, em 1872. Nessa ocasião, discursou o Pe. José Luiz de Almeida Martins que havia recebido ordens do seu Bispo, D. Pedro Maria Lacerda, para afastar-se da maçonaria, principal fonte de inspiração anticlerical. Diante da recusa do seu subordinado, resolveu suspendê-lo do exercício das ordens. O Presidente do Gabinete Conservador reagiu incontinentemente atacando o episcopado pelos jornais. Assim, estava em marcha a controvérsia entre bispos, maçonaria e Estado, no início de 1874. D. Vital foi preso no Palácio Soledade, no Recife, por determinação direta do seu parente, amigo e promotor, o Ministro João Alfredo, que foi cumprida pelo Barão de Lucena, então Presidente da Província. Em 1875 foi anistiado simultaneamente à queda do Gabinete de Rio Branco.

As divergências entre o Bispo de Olinda e o Estado, em nada alteraram o andamento da aplicação da Lei; os vigários também eram funcionários públicos e as burocracias das duas instituições se alimentavam, até que o Estado, diversificando e ampliando sua sede, durante o seu processo de centralização, pôde prescindir da aliança formada ainda antes da colonização das terras americanas.

O universo mental dos escravizados, diante da concretização da Lei de 1871, pode ser entendido, também, a partir de duas premissas: aquiescência e rebeldia. Em Pernambuco, podemos vislumbrar tal asserção a partir de algumas de suas atitudes, como as que citamos a seguir.

Em São Caetano, município do Agreste, segundo um ofício datado de 12 de Julho de 1872, escrito pelo Pe. Galindo Firmo da Silveira e endereçado ao Presidente da Província, Francisco de Farias Lemos, ocorreu o seguinte episódio:

Francisco Leite de Albuquerque, meu paroquiano, tendo mandado batizar pelo reverendo coadjutor desta freguesia o Pe. José de Oliveira, na capela de Itacaeté, filial desta matriz, uma cria, nascida de sua escrava Josefa, resultou que o padrinho, irmão da mesma escrava Josefa a fizesse assentar como nascida de Ventre Livre, pela Lei de 28.09.1871, dando o dia do nascimento

posterior à Lei. Entretanto, feitos os devidos lançamentos no competente livro, que me fora para tal fim enviado, conformando-se com o assunto que me fora pelo reverendo coadjutor endereçado; apresenta-se Francisco Leite disputando a posse de sua escravinha, provando com pessoas fidedignas do lugar de sua moradia, com a mesma mãe da escravinha, o dia que nascera a referida cria, o que por certo, prova a estratégia do padrinho. Não podendo por mim inutilizar qualquer assento do livro, pergunto a V. Excia. de que meio devo usar para que seja restituído aquele bem ao seu legítimo dono? Ele reclama com justo direito a posse de sua escravinha, provando exuberantemente o roubo que dela fez o tal padrinho, socorrendo-se desse meio ao seu alcance. Digne-se V. Excia., informando-me os meios de que devo dispor, ressaltando-se de qualquer responsabilidade.¹⁰

Em cena: o Estado, a Igreja, senhores e escravos. A luta de classes rompera as barreiras restritas à chibata e chegara ao campo legislativo, com uma rede burocrática de poderes ampliados, capaz de interferir diretamente nas relações de trabalho.

Quem fraudou? Por que fraudou? Como fraudou? Quais os benefícios oriundos da fraude? São perguntas que ampliam a percepção da questão em foco, possibilitando compreender melhor a dimensão ética, jurídica e política da aplicação da Lei dos Nascituros.

Teria sido o proprietário em parceria com o vigário? Poderiam os dois ter inventado essa desculpa para manter uma suposta propriedade, não mais garantida por Lei e, para tanto forjado, testemunhos, inclusive o da própria mãe da criança?

Proposição difícil de aceitar, afinal teria sido muito mais fácil e sem estorvo se o proprietário tivesse ido pessoalmente registrar a ingênua, isentando o pároco de multas e embaraços frente ao inspetor da Tesouraria e ao executivo da província, uma vez que qualquer rasura nos livros de registro de ingênuos, por omissão ou falha, acarretaria o ônus de 100 mil réis.

São por demais interessantes as palavras do vigário: *socorrendo-se desse meio ao seu alcance*. Antes da Lei, não era fundamental para os proprietários batizarem suas crianças escravas, sendo um costume incentivado pela Igreja e procurado pelos próprios cativos. Depois da Lei, não se tornou uma obrigação o que abria a possibilidade de fraudes por parte dos escravos, uma vez que eram eles habituados a essa tarefa. Como vimos, o padrinho da suposta escravinha, em convivência ou não com a mãe, batizou-a com data posterior, garantindo, ou pelo menos tentando, garantir sua liberdade.

Em dezembro do mesmo ano, Pe. Galindo recorria mais uma vez aos Executivo provincial, expondo em quilométrico ofício, acompanhado de documentação comprobatória, a situação confusa de Rita, filha de Rosa, ex-escrava. Rita continuava

¹⁰ Ibid. v. 15, 12.07.1872, pp,215-215v. Grifo nosso.

sob o jugo do coronel Pedro Paes de Souza, em franca desobediência à Lei. Os argumentos utilizados pelo padre em defesa de Rita seriam

O ventre acompanha a mãe (grifo nosso) e sendo Rosa, livre desde 1851, não era possível sua filha permanecer no cativeiro. Mesmo que aparentemente esse exemplo não tenha relação direta com o nosso tema, estava em pauta a discussão sobre o direito ou não sobre o fruto do ventre escravo, discussão esta que foi o cerne dos raciocínios usados para a defesa da Lei de 1871. Desta forma, a Lei Rio Branco abria perspectivas para denúncias contra outros tipos de irregularidades por constituir uma legislação específica aos conflitos provenientes da legalidade ou não da propriedade escrava.¹¹

Nesse ponto, estavam os escravizados corroborando as expectativas do Estado. Eles conheciam a disposição da Lei e a referendaram em alguns aspectos. Nada de rebeldia, nada de fugas, nada que pudesse desordenar as relações de trabalho, pondo em risco ou desarticulando a produção. A batalha judiciária acenava com a possibilidade de libertação e desviava para o seu campo as tensões do cativeiro.

Ainda podemos questionar sobre a posição de Pe. Galindo, qual o seu papel? Quais os interesses que mais o prendiam? Logo na divulgação da Lei de 1871, ele redigiu outro ofício ao governador da província, no qual denunciava:

Um dever inerente não só ao meu magistério como a minha pessoa na qualidade de cidadão brasileiro, que com patriótico sentimento devo apreciar o progresso que acabou de fazer valer os direitos humanitários, firmados na árvore da cruz, obriga-me a levar ao conhecimento de V. Excia. um fato extraordinário praticado em minha freguesia pela impiedade em ação! O que se traduz comprova o estado em que jazem a máxima parte dos homens, nesta época que se denomina das Luzes. Ei-lo: José Francisco Macedo, morador da fazenda Pau Seco, desta freguesia, tendo uma sua escrava dado à luz a uma cria e não querendo ele pela Lei do dever e da natureza, que a própria mãe satisfizesse o dever natural, nem que a cria estivesse sob a sua responsabilidade pela criação e educação, visto como era considerada forra pela Lei de 28 de setembro do presente ano, obriga a mãe a pô-la fora de casa, entregando-se ao acaso, morta de fome, gemendo necessidades de mais de um dia em que esteve na falta do pão e vestuário, ato que a mãe, velando sobre tão sagrado interesse, mandou entregar o filho derrelito de seus senhores e Germano José de Albuquerque, paroquiano paupérrimo, que mal pode sustentar sua família, mas que pela Lei da caridade se encarregou de batismo e criação da mesma [...].¹²

Dos exemplos arrolados, podemos aferir que ele adotou uma posição de mediador, inerente ao seu cargo, mas defendeu muito mais os interesses dos

¹¹ Ibid. v. 14, 22.12.1871, p. 281.

¹² Ibid. v. 14, 17.11.1871, p.270.

escravizados. O ofício continuava denunciando irregularidades dos senhores e solicitando providências. Voltaremos ao assunto.

Curiosamente, quando tentamos resgatar um pouco da história pessoal desse padre, descobrimos ser ele, no mínimo, uma figura controvertida. O Diário do Recife publicou, em 1860, um texto do seu correspondente de Limoeiro, assinado pelo pseudônimo “Barba Branca”, no qual comentava que

a polícia se acha muito ocupada com os processos instaurados contra o Pe. Galindo Firmo da Silveira. Este padre, por muito tempo iludiu a toda esta comarca, com um comportamento exemplaríssimo e até tocando ao supersticioso quanto à obrigação do seu cargo. A polícia atual que não dorme e que se tem feito recomendada a toda comarca pelo seu inqualificável procedimento, acaba de descobrir ser aquele padre um grande malvado! Fala-se até pesquisas que chegam à verdade de haver o padre assassinado (e não por pulha) com uma surra!¹³

O quilométrico artigo de “Barba Branca” ainda informava sobre o envolvimento do Pe. Galindo em crimes e roubos em conluio com o antigo chefe de polícia, somente descobertos com a chegada do novo delegado. Descontando as hilaridades do correspondente, que entre outras coisas e em tom jocoso, comentava o assassinato de mulheres por maridos ciumentos, o referido vigário devia estar envolto em confusões, dada a repercussão do artigo, com inúmeras confirmações. Todavia, é fato que, onze anos depois, encontramos novamente o Pe. Galindo polemizando mais que qualquer outro vigário sobre a aplicação da Lei Rio Branco e, notadamente, posicionando-se mais próximo aos escravizados.

Os aspectos de sua personalidade e o envolvimento em confusões, no passado, não constituíam exceção no exercício sacerdotal e não nos impedem de adentrarmos na discussão sobre o comportamento da Igreja Católica. A Igreja privilegiava a atuação dos seus vigários, uma vez que eles estavam mais próximos dos conflitos entre senhores e escravos, quando se acentuou o processo de desescravização, a partir de uma legislação, já aprovada, reguladora do trabalho livre a ser gradativamente instaurado instaurado, sem grandes abalos para a produção e, sobretudo, preservando os interesses das elites proprietárias e transferindo o ônus dessa passagem aos escravos.

É bom que se diga que a Igreja Católica, até a Proclamação da República, mantinha laços estreitos com o Estado imperial, resultado da união efetuada com o

¹³ DIÁRIO DO RECIFE, 12 de dezembro de 1860, p.01. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano e Fundação Joaquim Nabuco.

Estado Lusitano para a montagem do projeto autoritário colonial na ocupação da América, a partir da qual, durante os três séculos subsequentes, o Monarca português foi considerado o Chefe Executivo da Igreja. Tal situação somente foi modificada no século XIX, quando o Romano Pontífice passou a assumir progressiva influência na vida eclesiástica brasileira. O rompimento da tradição escolástica do aristotelismo, durante o século XVIII, possibilitou o surgimento do pensamento dos iluministas e nacionalistas, alterando a visão das sociedade sobre a Igreja e dividindo seu próprio interior, quando alguns clérigos passaram a questionar o valor do compromisso histórico assumido entre a Igreja e o Estado, mesmo perdendo as prerrogativas dos subsídios para suas obras. O século XIX viria a materializar a ruptura, dando origem ao movimento anticlerical simultâneo à reação ultramontana. Posturas, aliás, que alicerçaram a já referida Questão Religiosa. Em certos aspectos, o Estado estava dinamizando suas estruturas burocráticas e, para tanto, prescindindo dos serviços prestados pela Igreja e esta, por seu turno, tentando se libertar da tutela estatal. (AZZI, 1987)

É consensual na Historiografia Brasileira, apontar a Igreja Católica como parte integrante da montagem e preservação do regime escravista, o que, de fato ela foi. Contudo, a Igreja, enquanto instituição, é extremamente dinâmica e atualizada. Em seu seio abriga tendências e atitudes antagônicas revelando uma face oficial e muitas outras oficiosas, tanto é que, secularmente, tem-se mantido atuante, entre outras coisas, pela sua eterna ambigüidade.

Dito isto, se analisarmos sua posição frente ao processo da desescravização, tendo como manancial os documentos oficiais elaborados pelos seus dirigentes, concluiremos, fatalmente, que sua atitude foi omissa e, por conseguinte, escravista até o fim, pois somente muito tarde viria a se pronunciar contra o cativo. Apenas em março de 1887, ainda com muita precaução o Bispo de Olinda, D. José Pereira da Silva Barros, seguido pelos bispos da Bahia e do Maranhão e pelo Arcebispo de São Paulo, resolveu dizer que a libertação dos cativos seria um bom presente a ser dado ao Papa, embora ainda tenha sinalizado a possibilidade de um tempo de prestação de serviços para pagar a alforria. (FONSECA, 1988)

A própria mensagem do Papa, enviada através de Joaquim Nabuco, que viajara a Roma em busca de apoio para a campanha abolicionista, só chegou ao Brasil depois de decretada a abolição.

Foi real a confluência de interesses eclesiásticos e escravistas durante a expansão mercantilista, colonização e instauração dos Estados Nacionais na América, mas isso

não significa dizer que a Igreja não tenha percebido a importância do processo de desescravização e não tenha se pronunciado, oficialmente, através de seus dirigentes e que tenha agregado, em seu meio, até o fim, a propriedade escrava; muitos de seus membros menos destacados -os padres - atuaram, alguns de forma decisiva, para o cumprimento das leis emancipacionistas.

A hierarquia eclesiástica congrega vários interesses e distintas posições, por isso, a Igreja consegue ocupar distintos espaços na sociedade, abrigando, em seu rebanho, todas as classes sociais. Se o mundo atual diluiu parte de seu poder, o mesmo não se verifica na História do século XIX.

Entre os senhores, escravos, Estado, imprensa, intelectuais e estudantes, afirmava-se de um lado, a ausência de discursos por parte do Papa, cardeais, arcebispos e bispos e, de outro, a efervescência das atuações de alguns vigários, a exemplo de Pe. Galdino, participantes da tensão do dia-a-dia, que observavam, mediavam os conflitos e informavam o andamento geral da aplicação da Lei de 1871. Registre-se que não se tratava da totalidade, uma vez que muitos vigários resistiram às mudanças em curso. Mesmo assim, o sucesso da política de reformas sociais postas em prática pelo Império, em nível nacional, com a promulgação da Lei dos Nascituros, contou com a participação decisiva dos párocos através de suas ações burocráticas e políticas.

Esses clérigos não agiram apenas como meros funcionários executores de tarefas impostas pelo Estado, tampouco participaram de forma neutra. Em Pernambuco, onde se situaram nossas investigações, os padres foram extremamente importantes para a efetivação da Lei Rio Branco, através de suas denúncias, solicitações e informações, o Executivo decidia as melhores formas de controlar as dificuldades, evidentemente a seu favor.

A Igreja nunca pensa em tomar decisões em curto prazo, suas perspectivas são, sempre, diligentes e atualizadas. Não haveria, por certo, de abster-se frente ao processo de desescravização, ainda mais tendo o Estado como patrocinador e mediador. A Lei do Ventre Livre minara as bases da escravidão ao decretar o fim do cativo, por que arriscar, com atitudes retrógradas, boa parcela do rebanho?

Antes mesmo da sanção da Lei de 1871, a Igreja vinha sofrendo ataques, por manter, em suas diversas ordens, considerável número de cativos. Esta constatação forneceu arrazoados para os adversários durante as discussões da lei. Para minimizar tal controvérsia, em 1869, os Beneditinos libertaram seus escravos esperando que a atitude fosse seguida pelas demais ordens, uma vez que era grande a sua influência sobre todas

as outras. D. Pedro II agradeceu o apoio, agraciando o Prior da Ordem de São Bento com uma caixa de rapé cravejada de diamantes. (CONRAD, 1978)

Segundo Leonardo Dantas Silva, no ano de 1831, os padres dos Mosteiro de São Bento, de Olinda, libertaram todos os escravos dos mosteiros de Pernambuco e da Paraíba. (DANTAS SILVA, 1988)

Foram imitados pelos padres do Carmo de Olinda e Recife. Essa informação é um tanto quanto questionável, pois nada indica que ela tenha se concretizado, haja vista que parte dos escravos remetidos pela Igreja para a Guerra do Paraguai, como destacado em capítulo precedente, provinha exatamente de tais ordens.

Se os párocos negligenciassem sua tarefa de organizar os livros especiais para registro dos ingênuos, seriam multados, segundo determinação prescrita no artigo 8º § 5º da Lei.¹⁴E, de fato, foram. Em 1872, o cônego João Crisóstomo, do Palácio da Soledade, escrevia a Manuel do Nascimento Machado Portela pedindo a anulação das multas impostas pelo inspetor da tesouraria, justificando que “os reverendos vigários não têm uma relutância que motive pôr-se em efetividade a multa prescrita e crendo que o pároco João Martins, de Olinda, Nazaré e Cabo, recebendo as minhas instruções não duvidariam cumprir esse dever, rogo, pois, que V. Excia. faça suspender as cobranças dessas multas”. (NABUCO,1988)

Outra modalidade de aquiescência dos escravos à Lei de 1871 pode ser compreendida através dos dispositivos destinados à geração escravizada, que mesmo não dando a liberdade imediata aos escravos, previa sua incorporação através da formatação de pecúlio para a compra da alforria. Esse pecúlio poderia vir de doações, legado e heranças, sistematizados pelo artigo 4º da Lei.¹⁵ Na verdade tratou-se de incorporar um costume já existente. A única novidade, aliás, importante, consistia na admissão do arbitramento. O parágrafo 2º determinava que “o escravo que por meio do seu pecúlio obtiver meios de indenização de seu valor, tem direito à alforria. Se a indenização não foi fixada por acordo, o será por arbitramento. Nas vendas judiciais ou inventário o preço da alforria será o da avaliação”.

No dizer de Joaquim Nabuco, o escravo passara a ser escravo de sua dívida, uma espécie de servidão.¹⁶ Em certo sentido é coerente a conclusão, desde que lhe fosse permitido o acúmulo de verbas. Também é importante destacar que o incentivo dado

¹⁴ Coleção Leis do Império do Brasil, Op. Cit.

¹⁵ Coleção de Leis do Império, Op. Cit.

estava inserido na ótica do valor do trabalho, única forma de se conseguir o dinheiro, ou seja, não se distanciando do âmbito da produção. Quanto ao arbitramento, ele significava a presença cada vez mais marcante do Estado.

Questionar uma lei apenas do ponto de vista de sua aplicabilidade, ou não, é restringir sua discussão aos aspectos ético-jurídicos, perdendo de vista sua dimensão sociopolítica. (GEBARA, 1986) Todo o aparato burocrático, fixado a partir de 1871, para as relações entre os senhores e escravos, instituía que, a partir de então, as relações de trabalho teriam como mediador o Estado que, de um lado, garantia os interesses da elite proprietária e, de outro, acomodava os escravizados à sua legislação regulamentadora. Não fora o apoio dispensado pelos escravos ao projeto de reforma social do governo central, transformado em Lei em 1871, as intenções políticas que lhe deram origem teriam fracassado antes que as novas medidas disciplinadoras pudessem ser elaboradas e postas em prática.

O arbitramento era feito pelos juízes do acordo com a relação das Juntas Classificadoras do Fundo de Emancipação, também estabelecido pela Lei, cuja renda para a concessão de alforrias deveria vir de multas, loterias e impostos. É concreto dizer que os escravos relacionados pelo fundo de emancipação eram, preferencialmente, aqueles que possuíam pecúlio, tanto quanto é inverdade afirmar que os senhores, por estimularem valores exorbitantes, nunca permitiam que os escravos obtivessem a liberdade, através do arbitramento. Há vários exemplos de listas classificatórias, todas elas, de um modo geral, privilegiando o pecúlio.

Considerações finais

A Igreja Católica, atrelada ao Estado Imperial, através de seus vigários e de sua rede burocrática, para além das tarefas eclesiais, realizava alguns serviços públicos, a exemplo dos registros de óbitos, nascimentos e casamentos, haja vista que os clérigos também faziam parte do quadro de funcionários da Coroa e esta condição somente será modificada depois da Proclamação da República.

Desta aliança e confluência de interesses, decorreu a participação ativa da Igreja Católica durante a aplicação da Lei Rio Branco. Em nome da nova ordem, corporificada na Lei de 1871, ela tratou de integrar-se, de maneira atuante, ao projeto nacional de desescravidão orientado pela Coroa.

O Poder eclesiástico tornou-se, dentro do universo dos vários poderes, o poder mais próximo para mediar o antagonismo de interesses entre proprietários e escravizados e, partindo dessa premissa, podemos avaliar o quão importante foi sua participação para que a formação do mercado de trabalho livre pudesse ser uma política pública social de Estado bem sucedida, implantada de forma gradativa, sem maiores conflitos e com todo o ônus transferidos aos escravidos e ex escravizados.

A Lei do Ventre Livre não pretendeu prolongar a escravidão no intuito de apenas favorecer os proprietários escravistas; tão pouco foi concessão a um movimento popular que precisava ser *contido em função de sua força de mobilização social na luta pela libertação dos cativos*. Sua promulgação, em 28 de setembro de 1871, foi a vitória das intenções políticas do emancipacionismo imperial que a Coroa conseguiu articular eficazmente com os poderes representativos do período estudado.

Sua importância deve ser considerada no contexto mais geral da desescravização, por ter conseguido extinguir a última fonte de manutenção do sistema escravista, e, gradualmente, incorporar as gerações escravizadas canalizando sua aquiescência, de modo que as instâncias produtivas não sofressem interrupções para preservar os interesses primordiais das elites proprietárias; manter a custos baixos o valor social do trabalho para que o ônus desta transição fosse destinado aos escravizados e ex escravizados e, sobretudo, a garantia do estado como intermediário, pois a efetivação de uma legislação específica para regular os conflitos das relações entre proprietários e escravizados, retirou as tensões ordinárias dos domínios do particular transferindo-as para as esferas judiciais.

Neste sentido venceu a conciliação inerente às políticas públicas reformistas, não necessariamente voltadas para resultados sociais que incluam mais de uma camada social como beneficiária, mais que privilegia grupos menores como alvo central de seus auspício.

Não houve ruptura sob a forma de enfrentamento bélico e os nascidos livres por força da Lei, bem como os libertos através de seus dispositivos, não garantiram melhores condições de vida, o que, registramos com veemência, constitui uma herança idêntica aquela legada à descendência dos ex escravizados até a atualidade, compensadas com políticas públicas inclusivistas, o futuro dirá, com percentuais talvez maiores de segregacionismo racial.

REFERÊNCIAS

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e Transição: O Espírito Santo (1850-1888)*, Rio de Janeiro: Graal, 1984. (Coleção Biblioteca de História, v.12)

ANDRADE, Manuel Correia de. João Alfredo – *O estadista da Abolição*. Recife, FUNDAJ-Massangana, 1988. (coleção Abolição, v.2)

ANDRADE, Manuel Correia de. *A Guerra dos Cabanos*, Rio de Janeiro: Conquista, 1965

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987 (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, v. 1).

BEIIGUELMAN, Paula. *A crise do escravismo e a grande imigração*, 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Tudo é História), v.2)

BRANDÃO, Sylvana. *Ventre Livre, Mãe Escrava – A Reforma Social de 1871 em Pernambuco*, 3ª ed, Recife, UFPE, 2011

CARDOSO, Ciro Flamarion S. et al. “ Novas perspectivas acerca da escravidão no Brasil”. In CARDOSO, Ciro Flamarion S.(org), *Escravidão e Abolição no Brasil: Novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988(coleção Jubileu,v.1).

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão, 1977.

CARVALHO, José Murilo de. *Teatro de sombras: a política imperial*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988(Coleção Formação do Brasil, v.4).

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (Coleção Retratos do Brasil, v. 90).

COSTA, Emília Vitti da. *A Abolição*, 4ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Global, 1988. (Coleção História Popular, v.10)

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. e org. Roberto Machado. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979

FONSECA, Luiz Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismos*. Reprodução Fac. Sim. de Bahia, Imprensa Econômica, 1887. Recife: FUNDAJ-Massangana, 1988 (Coleção Abolição, v. 20)

GOUVÊA, Fernando da Cruz. *A Abolição: a liberdade veio do Norte*. Recife: FUNDAJ-Massangana, 1988 (Coleção Abolição, v. 14)

IANNI, Otávio. *Escravidão e Racismo*, São Paulo: HUCITEC, 1977

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Prefácio de José Thomaz Nabuco, reprodução Fac Sim. de: Londres Typografia A. Kingdom, 1883; Recife: FUNDAJ-Massangana, 1988 (Coleção Abolição, v. 1).

SAES, Décio. *A formação do estado Burguês no Brasil(1888-1891)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SILVA, Leonardo Dantas. *A abolição em Pernambuco*. Recife: FUNDAJ-Massangana, 1988 (Coleção Abolição, v. 10)

REIS, Jaime. “ A Abolição como um problema Histórico e Historiográfico”.In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.(org). *Escravidão e Abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Coleção Jubileu, v.1)

RODRIGUES, José Honório. *Conciliação e Reforma no Brasil, um desafio histórico e cultural*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Coordenadores

Profª. Dra. Áurea Marin Burochi – ISTA, MG

Prof. Dr. Cesar Alves – FAJE, MG

Prof. Dr. Cleto Caliman – PUC Minas e ISTA, MG

Ementa

O presente GT tem por objetivo propiciar aos estudantes de Graduação e pós-Graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de iniciação científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.

TENSÕES RELIGIOSAS NO JUAZEIRO DO NORTE: UM ESTUDO SOBRE A ATUAÇÃO EVANGÉLICA NO COMBATE AO PADRE CÍCERO E A CONCORRÊNCIA DAS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS NA OFERTA DE BENS RELIGIOSOS

*Itamara Freires de Meneses**

Resumo

O cenário religioso brasileiro tem apresentado, nas últimas quatro décadas, um quadro marcado pela trajetória declinante do catolicismo, acompanhado da expansão evangélica. Juazeiro do Norte (CE), grande centro de romarias populares em devoção ao Padre Cícero, não foge a este quadro, apresentando um aumento expressivo de evangélicos, apesar da hegemonia católica. Analisaremos a dinâmica religiosa em Juazeiro, focalizando o tensionamento entre católicos e evangélicos que se revela, sobretudo, a partir de dois elementos: primeiro, o combate à idolatria, tendo como foco central o Padre Cícero, considerado pelos católicos como santo popular e, em segundo lugar, no caso das igrejas neopentecostais, na concorrência face à oferta de bens e serviços religiosos relacionados à resolução de problemas de ordem física, emocional ou material, através de bênçãos e graças. As igrejas evangélicas, sobretudo as neopentecostais, atribuem ao Padre Cícero um caráter de impotência e, em contrapartida, afirmam a verdade e a eficácia das práticas por elas empregadas. A partir de visitas às igrejas neopentecostais em Juazeiro do Norte e da realização de entrevistas semi-estruturadas, temos observado que os fiéis deixam o catolicismo insatisfeitos por não desenvolverem um senso de pertencimento a uma religião de tradição, e por não terem suas demandas solucionadas, indo em busca de um novo sistema de crenças que possibilite o alcance de graças. Nessa busca, geram um intenso movimento no interior do campo neopentecostal, onde as igrejas operam combatendo a idolatria, ostentando a eficácia de seus resultados e a ineficácia do Padre Cícero.

Palavras-chave: Tensões religiosas. Neopentecostalismo. Catolicismo. Padre Cícero.

Introdução

Uma das características mais notáveis do cenário religioso contemporâneo diz respeito ao avanço pentecostal. Presentes no país desde a primeira década do século passado, quando, em 1910, formou-se no Brasil a Congregação Cristã, em São Paulo, e a Assembléia de Deus, em 1911, em Belém do Pará, os pentecostais, até a algumas décadas, constituíam um grupo pouco expressivo em termos quantitativos.

Um século depois, a expansão pentecostal assume outras proporções, com uma amplitude mundial, e vem crescendo aceleradamente, sobretudo em países em desenvolvimento na África, Ásia e América Latina, onde o Brasil tem lugar destacado,

* Graduanda. Universidade Regional do Cariri-URCA. Pesquisa financiada pela FUNCAP. e-mail: itamarafreires@hotmail.com

com mais de 50 milhões de evangélicos (entre protestantes, pentecostais e neopentecostais) (MARIANO, 2005). Essa tendência de expansão começa a tomar vulto, sobretudo a partir dos anos 70 do século passado, mais especificamente com o que alguns autores denominam a “terceira onda” (FREESTON, 1993) ou neopentecostalismo (MARIANO, Idem).

Assim sendo, tem sido notável o avanço dessa vertente religiosa que assume características como a acomodação face à sociedade moderna, o distanciamento de hábitos sectários e ascéticos e a inovadora valorização de soluções de caráter pragmático e imediatista para os dilemas do crente. Vale ressaltar que o neopentecostalismo possui uma grande especificidade, pois além de ser o principal palco do trânsito de pessoas entre duas diferentes denominações, é considerado como um dos principais segmentos que reforçam cada vez mais a busca por uma “salvação individual”.

Essa realidade vivenciada num contexto mais amplo não tem se distanciado do que é visto em Juazeiro do Norte, município situado ao sul do Estado do Ceará, majoritariamente católico e conhecido centro de romarias populares em devoção ao Padre Cícero. Contudo, essas características não impediram o crescimento de outros sistemas de crenças na localidade, notadamente o significativo aumento das igrejas evangélicas, sobretudo das neopentecostais.

O censo do IBGE referente a 2010 evidencia claramente o crescimento da vertente evangélica no Juazeiro do Norte. Considerando por sua vez, que o município continua marcadamente católico, contudo, o crescimento evangélico na localidade foi significativo, uma vez que, o censo de 2000 evidenciou que os evangélicos somavam 4,48% da população, enquanto o catolicismo possuía 93,80%. Entretanto, como mencionei, o crescimento evangélico em Juazeiro do Norte foi expressivo, considerando que em dez anos o número de evangélicos dobrou, passando de 4,48% para 8,5%, sendo que o catolicismo ainda predomina na localidade somando 88,3%.

A presença católica na região, especialmente em Juazeiro do Norte, é notável. Entretanto, essa presença majoritária de católicos não deve obscurecer a existência de outras religiões e sistemas espirituais de sentido. Na virada do milênio, 93,8% dos juazeirenses afirmaram ser católicos e 4,5% serem evangélicos. Em 2007, segundo dados do MAI, o crescimento evangélico ultrapassou a casa dos dois dígitos,

constituindo um grupo de 10,4% de adeptos¹. Assim, apesar da hegemonia católica, o censo de 2010 apontam para uma expectativa de um crescimento bastante significativo da parcela da população evangélica naquele município.

As igrejas neopentecostais se caracterizam pela intensa oferta de bens e serviços religiosos, o que tem propiciado a conquista de espaços no campo religioso juazeirense e, para isso, atuam combatendo constantemente o catolicismo e as romarias, fomentando as tensões entre evangélicos e católicos em Juazeiro do Norte. Vale salientar também outra característica fundamental da proliferação do trânsito religioso, que se dá pela exigência cada vez maior dos fiéis, na busca de bens e serviços religiosos que proporcionem um resultado imediato para a solução dos seus problemas; isso tem provocado a circulação entre as igrejas. Assim, o fiel que transita por entre várias denominações religiosas está em busca de fazer uso dos bens religiosos tão diversificados que, a todo o momento, são ofertados pelas as igrejas e ele permanece naquela que resolve com mais agilidade as suas demandas.

Diante desse quadro, iniciamos, em meados de 2010, o projeto de pesquisa “A fé que se move: avanço pentecostal em Juazeiro do Norte”, que tem como objetivo básico investigar a movimentação religiosa naquele município, focalizando a dinâmica do crescimento pentecostal. O projeto de pesquisa “Neopentecostais: uma abordagem preliminar sobre o trânsito religioso em Juazeiro do Norte” é um desdobramento da pesquisa iniciada em meados de 2010. Ambos os projetos constituem um esforço para a compreensão da dinâmica e das relações de força e os fluxos que engendram o quadro religioso naquele município, com ênfase no crescimento pentecostal, fenômeno que vem assumindo um papel preponderante do cenário religioso da localidade.

Frente a essa realidade, a proposta desse trabalho é analisar a atuação de igrejas neopentecostais em Juazeiro do norte, no sentido de compreender a forma trabalhada por essas igrejas na perspectiva de combater a devoção ao Padre Cícero que está vinculado a questão da idolatria. Diante disso, elencaremos as estratégias de atuação das igrejas neopentecostais localizadas no município que operam no sentido de propagar um discurso que exalta a atuação de Deus na conquista de graças e que, conseqüentemente, inferioriza a atuação do Padre Cícero no que diz respeito a possibilitar o alcance de bênçãos. Além disso, analisaremos a dinâmica religiosa vivenciada no município, verificando a composição do trânsito religioso entre as pessoas pertencentes às igrejas

¹ Projeções elaboradas pelo MAI (Ministério de Apoio com Informação). In www.mai.org.br (acesso em 22/06/09)

denominadas neopentecostais, que estão circulando entre várias denominações religiosas com o intuito de encontrar uma denominação que melhor atenda as suas demandas.

1 Oferta de Bens Religiosos

Uma das características do mercado religioso na contemporaneidade é a concorrência e a oferta religiosa, fazendo com que o crente transite por entre o universo religioso, ou seja, circule por várias denominações religiosas. Toda essa movimentação é devida essencialmente pela necessidade dos fiéis de usufruírem dos bens religiosos, que variam de uma cura tanto física, como espiritual, de solução para dilemas familiares, de conquistas financeiras, dentre vários outros bens religiosos que estão expostos de forma bastante ousada nas igrejas neopentecostais, para que o crente venha fazer uso dos mesmos.

Em meio a circulação por entre várias denominações religiosas penso ser importante destacar o percurso traçado por esse crente que tanto transita. Para isso se torna indispensável ressaltar um dado, referente ao fato de que a maioria das pessoas que compõe os neopentecostais no Juazeiro do Norte emanou do catolicismo. Frente a isso, o crente conhecido por “crente passeador” teve sua primeira ruptura no momento em que saiu da igreja católica, tida por eles como uma religião de tradição, que não gera com tanta intensidade um sentimento de pertença.

Então eles saem do catolicismo por acreditar que a religião não atende às suas demandas e vão em busca de outro sistema de crença. Desse modo, tem-se o início a circulação, onde o fiel que saiu do catolicismo vai em busca de outra religião e, para isso, ele sai visitando e usufruindo dos bens religiosos ofertados pelas igrejas. Assim sendo, como o mercado religioso está muito disputado, há uma grande e intensa oferta e o fiel, por sua vez, usufrui dessas ofertas, que são desde a cura física e espiritual, a uma solução para suas demandas financeiras, dentre outras.

Isso está relacionado ao fato da conversão estar sendo pensada de uma forma bem inovadora, onde a “salvação individual” tem tido um grande e importante papel, baseado no individualismo vivido pelo mundo contemporâneo e reforçado pelo discurso religioso das lideranças das igrejas. As pessoas estão se preocupando e buscando cada vez mais o seu bem-estar e a cura de suas mazelas. Desta forma, as igrejas neopentecostais funcionam como verdadeiro “pronto-socorro espiritual” (MARIANO,

2006, p. 59). Desse modo, com a concepção do Mariano de ver essas igrejas como prontos-socorros espirituais, isso nos traz a compreensão de que as igrejas neopentecostais muitas vezes são vistas como uma última alternativa, ou seja, o crente se encontra em situação de desespero e vai em busca de solucionar um problema, como uma doença, por exemplo, não em um hospital como estamos acostumados, mas em um “hospital espiritual”. Afinal de contas, esse tipo de hospital específico muitas vezes soluciona a demanda do crente sem muita dificuldade e sacrifício, pois o neopentecostalismo é caracterizado, sobretudo, por sua agilidade e praticidade na solução de dilemas.

Ainda pensando na questão do pronto-socorro espiritual é importante ressaltar que muitas vezes a igreja é vista pelos fiéis como um ambiente de verdadeiro socorro, também pelo fato de que as pessoas em sua maioria, segundo Mariano (IDEM), são as mais pobres, as mais negras e as menos escolarizadas da população, ou seja, essa busca é também motivada pela própria situação de carência e falta de acesso a direitos fundamentais. Partindo desse princípio, vale lembrar que vivemos em um país onde a saúde muitas vezes passa a ser um problema no momento em que assistimos pessoas morrendo em filas de hospitais públicos por falta de um atendimento especializado e adequado. Assim sendo, as igrejas neopentecostais vem de certa forma contemplar a carência por a qual passam muitas pessoas, essas igrejas oferecem cura, ofertam a solução para o problema do fiel que na maioria das vezes é a cura de uma doença. Dessa forma, a igreja funciona como um pronto atendimento, as principais igrejas neopentecostais no Juazeiro do Norte, por exemplo, estão sempre de portas abertas aguardando a vinda de um fiel, que na maioria das vezes trás um dilema a ser solucionado, vai em busca de uma cura. É fato que saúde de qualidade é um direito que as pessoas possuem, mas muitas vezes esse direito é negado e os neopentecostais, atentando para a grande demanda, ofertam o bem que tantas pessoas necessitam, que é justamente a cura de uma doença a qual vem sofrendo.

Ainda refletindo no fato de que as igrejas neopentecostais de certa uma forma vem contemplar uma carência deixada pelos governantes, vale mencionar a questão do auxílio de crianças nas igrejas. Isso se dar no momento em que muitas mães que não tem onde deixar o seu filho, procuram a escolinha da igreja. Vale lembrar que na maioria das vezes a escolinha só funciona nos horários de culto, com o intuito, sobretudo, dos filhos não tirarem a atenção das mães no momento da reunião. Entretanto, me recordo que um certo dia em que fui fazer observação em um culto na igreja Universal uma

obreira me cumprimentou e me disse que estava indo para um curso e por conta disso tinha deixado sua filha na escolinha. Frente a isso, penso que são muitas as estratégias do neopentecostalismo com a finalidade de conseguir adesão dos fiéis, mas penso também que nessa tentativa as mesmas acabam ganhando para si um público específico. Uma vez que, como já foi dito a maioria das pessoas que compõem os neopentecostais em sua grande maioria são pobres. Não estou dizendo aqui que nessas igrejas não há pessoas com alto poder aquisitivo, pois seria um grande equívoco, mas apenas atentar para a questão que as igrejas neopentecostais são pensadas como pronto-socorro espiritual, também por essas questões que foram elencadas.

De fato, as igrejas neopentecostais possuem esse caráter de auxiliadoras em várias esferas da vida do fiel. Desse modo, são igrejas que prometem a cura, que enfatizam que todos os problemas do fiel serão solucionados e que dão auxílio não apenas com conselhos, mas também com ajudas específicas. Visto que, o caso que foi mencionado mais acima da mãe que deixa a filha na igreja para poder ir para um curso revela esse fato. Dessa forma, essa mãe pode ser alguém que não possui uma certa condição financeira que a possibilite de pagar uma creche ou babá, por exemplo, para tomar conta da sua filha. Entretanto, as igrejas neopentecostais, instalam essas escolinhas e as obreiras passam a serem vistas como uma espécie de babá.

Frente a isso, as diversas ofertas de bens religiosos realizadas pelas igrejas neopentecostais em Juazeiro do Norte, como cura, resolução de problemas de ordem afetiva, financeira tem causado tensões frente ao catolicismo. Isso se deve ao fato de que nas constantes e inúmeras promessas de resolução de problemas da vida do fiel, os discursos das lideranças enfatizam que o crente pode conquistar a sua graça de forma bastante prática e imediata, se contrapondo desse modo à forma como é trabalhado o alcance da graça no catolicismo. Visto que, na visão dos neopentecostais, o Deus que tudo pode e tudo faz pode possibilitar o alcance de uma graça ao fiel de forma muito rápida, e isso é bastante evidenciado nas correntes utilizadas pelas igrejas neopentecostais. Essas correntes têm como finalidade básica exibir o poder de atuação da igreja como mediadora entre o crente e Deus. Essa mediação, contudo, se dá de forma muito rápida e por conta disso o fiel alcança a sua benção com muita agilidade e praticidade.

1.1 A Praticidade no alcance de milagres

A questão da praticidade tanto ressaltada pelas lideranças neopentecostais no alcance de algum milagre desejado pelo fiel pode também ser entendida compreendendo o discurso de que o fiel é autorizado por Deus para que possibilite o seu próprio milagre. Assim sendo, as igrejas neopentecostais não diferem dos evangélicos numa perspectiva mais ampla apenas no quesito ousadia na oferta de bens religiosos, mas também na preponderância no momento em que assume que o fiel tem autoridade o suficiente para pedir o afastamento do mal. Esse fato ficou bem explícito em uma das vistas realizadas na igreja Internacional da Graça de Deus localizada no Juazeiro do Norte.

Pensando o alcance da graça na perspectiva católica veremos que a mesma se dá de forma muito diferente das igrejas neopentecostais, pois para o catolicismo o alcance de uma graça deve passar necessariamente pela questão do sacrifício e da penitência. Uma vez que, a igreja Católica reconhecendo a condição de pecador dos seres humanos, acredita que, para que o fiel possa fazer uso de uma benção, ele deve necessariamente passar por um tipo de sofrimento para merecer a graça. Como no catolicismo também se tem a crença de que os santos são intercessores entre Deus e o fiel para que a pessoa possa vir a fazer uso de uma benção ela, na maioria das vezes, faz uma promessa a determinado santo, prometendo, por exemplo, subir degraus de uma escada de joelhos. Isso pode ser trazido para a realidade juazeirense, onde milhões de romeiros todos os anos vão ao município em devoção ao Padre Cícero e muitas vezes sobem as escadas do Horto de joelhos. Frente a isso, percebe-se a diferença entre formas de alcance de uma graça tanto na visão católica como na visão de igrejas neopentecostais.

Analisando, por exemplo, a hierarquia celestial numa visão católica, perceberemos que o céu é formado por santos, anjos e Deus. O católico, reconhecendo sua inferioridade perante Deus, utiliza a intercessão dos santos para tratar da solução dos seus problemas, visto que os santos são intermediários entre os homens e Deus, pois este, como autoridade máxima, não lida diretamente com seus servos. Para isso, ele se utiliza de intercessores, de canais que possibilitam essa interface.

Por outro lado, temos os neopentecostais que não se conformam de modo algum em tratar com os santos, pois para o universo evangélico a hierarquia no céu se dá de forma diferenciada, onde os santos não estão numa condição de superioridade, pois se

assemelham a pecadores e inferiorizados. Essa é uma realidade do mundo evangélico como um todo, entretanto, os neopentecostais em Juazeiro do Norte possuem uma particularidade ainda maior, pois os líderes das igrejas, a todo momento, estão colocando a figura de Deus em primeiro lugar e condenando a devoção ao Padre Cícero. Isso pode ser percebido tanto em discursos quanto nas práticas utilizadas pelas igrejas neopentecostais, onde tais práticas ostentam o poder de atuação de Deus. Assim sendo, o fiel que, como ex-católico e, muitas vezes, numa condição de romeiro, tratava de seus assuntos e da resolução deles com os santos uma categoria muito inferior a do Deus Supremo. Por conta disso, faziam promessas das mais diversas possíveis e com uma quantidade enorme de santos; muitas promessas exigiam até mesmo um esforço físico e um sacrifício por parte do fiel. Afinal de contas, o que dizer do fiel que necessita subir dezenas de escadas de joelho para a obtenção de uma cura, sendo que ele pode muito bem se deslocar a uma igreja neopentecostal fazer uso de um *azeite consagrado*, de uma *água abençoada*, de uma *rosa de sarone* até mesmo da *toalha sê tu uma benção* e conquistar a graça desejada.

Partindo dessa perspectiva, as tensões só tendem a aumentar, visto que, se as igrejas neopentecostais a todo tempo propagam um discurso de que só o Deus Supremo pode fazer e acontecer na vida do fiel, de certa forma o neopentecostalismo está tornando ilegítimo a atuação do Padre Cícero como alguém que possui poder de atuação na vida dos fiéis. Assim sendo, o primeiro conflito se dá no sentido dessa desconstrução feita pelas igrejas neopentecostais da imagem tradicional que se tem do Padre Cícero como um santo popular que possui o poder de obrar milagres. As tensões se intensificam mais ainda no momento em que as igrejas neopentecostais difundem um discurso de que no neopentecostalismo a graça é alcançada de forma prática, ágil, imediata, diferentemente do catolicismo e da relação mediadora entre Deus e o Padre Cícero, e isso é bem caracterizado nas correntes realizadas cotidianamente pelas igrejas neopentecostais.

2 Correntes realizadas nas igrejas neopentecostais

Diante desse fato, é necessário fazer uma análise acerca da infinidade de correntes realizadas pelas igrejas neopentecostais, que têm como uma de suas finalidades, a permanência do fiel na igreja e a contraposição à ineficácia do Padre Cícero, dos santos e das crenças e práticas católicas de um modo geral. Mas, para além

disso, essas correntes também são interessantes de serem pensadas como ações estratégicas para evidenciar os resultados da igreja e a praticidade no processo dessas campanhas. Na romaria, por exemplo, o fiel vem de uma distância significativa, em condições muitas vezes nada confortáveis, exigindo sacrifícios em busca de chegar a Juazeiro e conseguir uma benção.

Todo esse sacrifício que se faz necessário para o alcance de uma benção no universo católico é simplificado no neopentecostalismo. Visto que, campanhas como toalhinha, água unvida, azeite consagrado, rosas, todos esses elementos, segundo a igreja, irão possibilitar alcançar a benção tão almejada pelo fiel. Assim sendo, o azeite, por exemplo, é um instrumento de alcance de benção muito interessante, uma vez que o líder da igreja vai a algum lugar considerado por ele sagrado, mais freqüentemente é um lugar chamando monte. Neste lugar, o pastor consagra o azeite e entrega aos fiéis para colocarem em alguma enfermidade ou mesmo levar para casa e curar algum familiar enfermo. Percebe-se então a praticidade do processo: o fiel não necessita ir a um monte, pois ele tem o pastor que faça isso, ele apenas recebe o azeite consagrado e, unindo com esse azeite, cura sua enfermidade. Assim sendo, diferentemente do romeiro que necessita de todo um sacrifício, o fiel neopentecostal se abstém dessas práticas.

Outro objeto simbólico interessante de ser pensado faz referência a toalhinha *sê tu uma benção* utilizada pela igreja Mundial do Poder de Deus. Essa toalha é entregue aos frequentadores da igreja pelo pastor com o objetivo de curar, de proteger e de conferir uma série de outros benefícios. É um objeto bem prático que pode ser colocado na bolsa ou no bolso, proporcionando proteção ou até mesmo a cura de alguma enfermidade. A repercussão que esses objetos simbólicos possuem está bem caracterizada na fala de uma fiel da igreja Mundial.

Eu tinha uma bursite muito forte no meu braço a trinta e cinco anos, forte que eu não podia lavar roupa, quando eu lavava roupa passava a noite toda gemendo, chorando, muito chorando de dor, minha filha via isso, fui curada também lá na igreja Mundial dos Poderes de Deus, tomando água unvida em casa, dormindo com a toalhinha *sê tu uma benção* e lá na igreja Mundial na terça do milagre urgente também eu coloquei a mão que o pastor pediu, graças a Deus nunca mais. (E. M. 45 anos. Entrevista realizada por Itamara Meneses em Juazeiro do Norte, 12/12/2011).

As ações realizadas por meio de objetos simbólicos pelas igrejas neopentecostais possuem uma praticidade e um imediatismo, como é percebido na fala dessa fiel da igreja Mundial. Tais práticas são bem aceitas pelos frequentadores da igreja, uma vez

que é muito cômodo curar uma enfermidade tomando água e dormindo com uma toalha, sem a exigência de sacrifícios ou penitências. Vale lembrar, que os discursos que são difundidos pelas lideranças do alcance do milagre imediato e as práticas que resultam em soluções tão rápidas para os problemas estão cotidianamente presente nas igrejas neopentecostais, fato que relatarei em uma visita realizada em uma igreja neopentecostal.

No dia 05 de Junho de 2012 fui assistir o culto na igreja Mundial do Poder de Deus localizada no Juazeiro do Norte, nessa visita ficou bem explícito a questão da praticidade no alcance de algum milagre trabalhada pela igreja. Isso foi observado logo no início do culto, onde o bispo pegou um toalhão bem grande “sê tu uma benção” e deu uma volta em toda a igreja com esse toalhão pedindo para os fiéis tocarem e com esse toque fariam uso de alguma graça. Após esse fato, assim como o apóstolo Valdemiro líder da igreja Mundial costuma fazer o bispo perguntou se alguém tinha sido curado de algo no momento que tocou o toalhão, quem respondia positivamente ele ia até a pessoa e ela relatava a cura. Para além disso, pediu que todas as pessoas que tivessem alcançado algum tipo de graça após o toque no toalhão que fossem para frente e assim se formou uma fila. Assim como o apóstolo Valdemiro o bispo foi perguntando aos fiéis que benção tinham alcançado e após o crente falar ele se utilizava de uma expressão muito utilizada do apóstolo “oh Deus maravilhoso”.

Ainda no momento em que o bispo passou o toalhão algo me chamou a atenção, 3quando o bispo passou o toalhão na fileira em que eu me encontrava uma senhora saiu correndo atrás do bispo para tocar objeto. É impressionante a crença que os fiéis têm na certeza de que alcançarão uma graça tão facilmente, tão imediatamente, sem precisar passar horas orando ou mesmo sem precisar passar por alguma penitência. Esse campo neopentecostal é bastante inovador, instaurando em seus cultos e nas suas pregações sempre a questão da praticidade, da imediatez e principalmente da facilidade.

Essas práticas neopentecostais podem ser pensadas a partir de duas perspectivas. Uma delas é justamente a legitimidade da igreja. Contudo, a água ungida, a toalha *Sê tu uma benção* foram entregues em uma denominação. Esse fato, sem dúvida alguma, possibilita a legitimidade e a reafirmação da eficácia da igreja, uma vez que a água ungida, por exemplo, foi ungida por Deus, mas foi também um pastor da igreja que possibilitou essa unção indo até o monte para realizá-la. Assim sendo, o primeiro elemento que pode ser pensado a partir dessas práticas é a ênfase na eficácia da igreja. O segundo elemento é justamente a especificidade da localidade, ou seja, Juazeiro é

conhecida como terra do “PadimCiço” e, dessa forma, essas práticas com esses objetos ao tempo em que enaltecem a igreja, mostram também que o poder da igreja em parceria com Deus que tem poder é muito maior do que o Padre Cícero. E para, além disso, mostra que os milagres nas igrejas neopentecostais podem ser conseguidos sem grandes sacrifícios ou penitências.

Assim sendo, os neopentecostais, conhecendo a especificidade do lugar, como um ambiente de grande devoção à imagem de um santo popular não têm medido esforços para combater o que eles chamam de idolatria. Devido a isso, se tem a presença de tensões protagonizadas por católicos e evangélicos, onde os evangélicos se esforçam na tentativa de instaurar em Juazeiro do Norte um ambiente do “Senhor Jesus Cristo” e desconstruir a idéia de um município cuja existência gira em torno da devoção ao Padre Cícero. É importante mencionar, contudo, que apesar dos evangélicos como um todo estarem a todo momento trabalhando o combate a idolatria, percebe-se no município que o esforço das igrejas neopentecostais em desconstruir a idéia tradicional que se tem do Padre Cícero como um homem capaz de obrar milagres se dar de forma mais intensa.

Dessa forma, as igrejas neopentecostais operam combatendo a figura do Padre Cícero que, para os devotos, é um santo que obra milagres em suas vidas. Frente a isso, as igrejas neopentecostais trabalham incansavelmente na tentativa de mostrar aos fiéis que o único capaz de mudar a condição de uma pessoa, de transformá-la, é Deus. Desse modo, são muitas as estratégias utilizadas pelos líderes para reforçar a mensagem que Jesus Cristo é o único que pode mudar a vida do fiel, seja na dimensão financeira, afetiva, da saúde, etc, oferecendo promessas de resolução de todos os tipos problemas. Assim sendo, o universo neopentecostal, de uma forma mais ampla, difunde um discurso que faz com que o crente acredite na legitimidade da igreja, no sentido de crer que a fé e a vinculação àquela igreja farão com que seus problemas sejam resolvidos.

2.1 Idolatria como atuação demoníaca

De fato, as igrejas neopentecostais em Juazeiro do Norte atuam combatendo insistentemente a figura do Padre Cícero. Para além disso, é importante destacar uma característica bastante interessante do neopentecostalismo de uma forma mais ampla que é justamente a ênfase que essas igrejas atribuem ao diabo. Para as igrejas neopentecostais o diabo é o causador de todas as mazelas encontradas na humanidade, por conta disso o mesmo deve ser repreendido e combatido na vida das pessoas. Desse

modo, a figura do demônio passa a ser o principal protagonista nas reuniões, esse fato, dentre outras questões do cenário neopentecostal podem ser evidenciado em uma visita que realizei na igreja Universal do Reino de Deus.

No dia 06/01/12 fui assistir a reunião do descarrego na igreja Universal. cheguei à localidade mais ou menos meia hora antes dá reunião ser iniciada. Logo que cheguei, M. (fiel da igreja Universal) veio falar comigo a respeito do seu batismo que tinha acontecido dias antes. Diante desse assunto lhe perguntei por que havia demorado tanto para se batizar, se era, por exemplo, uma postura da igreja, ela me respondeu que não e que a demora se deu por uma escolha sua, pois queria reunir toda sua família nessa ocasião. Além disso, me explicou que se caso eu decidisse me batizar no momento que chegasse à igreja bastaria falar com o pastor que no mesmo momento ele faria meu batismo. A fala de Meire só confirmou o que já sabia, as igrejas neopentecostais são caracterizadas pela sua agilidade, imediatez, não apenas no alcance de uma benção, mas também no seu batismo, que de certa forma estimula a presença do fiel constantemente na igreja.

Ainda conversando com M. a mesma me perguntou sobre meu companheiro de pesquisa, respondi-lhe que estava me ajudando na pesquisa e que já tinha ido à igreja algumas vezes. Nesse momento ela me perguntou se ele já tinha vindo na sexta-feira, falei que não e assim a mesma me disse que nesse dia é guerra, nesse instante comentei com ela que as reuniões da sexta eram muito parecidas com da terça-feira e ela me respondeu que na sexta-feira é mais pesado e pediu que fôssemos para frente. É interessante conversar com M., pois a mesma tende sempre a exaltar a eficácia da igreja, como os números que ela me passou sobre o crescimento da Universal, dizendo que a igreja é um arrastão, acho também interessante a forma com que ela fala das reuniões de libertação, onde a mesma deixa claro a eficácia do tratamento espiritual ofertado pela igreja. Assim, ela me disse que todas as igrejas deveriam fazer esse trabalho, mas não o fazem, então é por isso que as pessoas que chegam à Universal segundo ela chegam com a vida destruída e na igreja encontram solução.

Nessa reunião, o bispo Jair deu início com uma música, mas logo fez uma oração de repreensão ao demônio, nesse momento percebi que o mesmo havia introduzido música aos cultos, mas não dar tanta ênfase as músicas e a emoção, pois tem igrejas que reservam quase metade do culto com canções e isso não é o caso da Universal. Na oração de expulsão de demônio ele deixa claro que as pessoas possuem um demônio e que precisam ser libertas, isso é um pouco óbvio, pois se o demônio é

tanto um câncer quanto uma dor de cabeça, fica evidente que todos nós possuímos um demônio. A ênfase dada ao diabo é muito interessante, pois eles enfatizam o fato de que as pessoas estão convivendo com um demônio e que esse demônio impede que os fiéis prosperem financeiramente, impede que eles sejam felizes no amor. Desse modo, problemas financeiros, afetivos, familiares todos nós temos e ansiamos resolvê-los e a igreja traz uma solução, essa solução por sua vez, é a libertação. O líder religioso faz as pessoas acreditarem fielmente que possuem um demônio e elas tomam isso como verdade e fazem de tudo para se livrar desse demônio, tanto com dinheiro, no sentido dos dízimos e das ofertas, como com correntes das mais variadas possíveis.

Houve um momento na reunião que o pastor ungiu suas mãos com um óleo que ele chamou óleo de fogo, um resquício que estava no chão, pois ainda nesse culto uma moça manifestou demônio e quebrou o vaso com esse óleo. É óbvio que o bispo não iria perder a oportunidade de dizer que o óleo é tão poderoso que o diabo quebrou para que as pessoas não fossem abençoadas, afinal de contas tudo é responsabilidade do diabo. Assim, ele pegou um resto de óleo do chão e ungiu sua mão, nesse momento ele falou que quem tivesse cem reais fosse à frente com o dinheiro e ele passaria o óleo na cabeça da pessoa e sua vida financeira seria abençoada como nunca. Nesse instante algumas pessoas foram, depois o pastor foi baixando a oferta para cinquenta, vinte, dez, cinco reais e as pessoas iam enquanto ele falava que receberiam uma benção. No momento em que ele pediu cinquenta reais um rapaz que se encontrava em uma cadeira de rodas foi entregar o dinheiro. No instante que ele foi deixar o dinheiro me veio na cabeça que ele talvez tivesse a crença de que dando esse dinheiro poderia em pouco tempo se levantar da cadeira e voltar a andar, já que em um momento da reunião o bispo tocou na cabeça dele e lhe perguntou se estava bem apesar de ainda não está andando. Eu fico pensando como esse “ainda não está andando” soou forte na mente desse rapaz, pois ele já deve ter ouvido vários médicos que talvez tenham negado a possibilidade dele voltar a andar algum dia, restava pra ele agora apelar para o “pronto-socorro espiritual”, pois com certeza ele já deve ter ouvido falar dos milagres que ocorreram na igreja e deve ter ido em busca do seu.

Os testemunhos, por sua vez, são uma grande ferramenta para essas igrejas e elas sabem usá-los muito bem, pois um testemunho muitas vezes vale muito mais do que vários sermões, pois testemunho você ver, é um fato consumado, sermão é apenas uma esperança de algo que pode acontecer ou não, testemunho já aconteceu. Não estou aqui dizendo que o sermão não tenha uma importância, pois tem e muita, mas apenas ressalto

a superioridade do testemunho em relação ao sermão, pois o sermão faz o fiel ter esperança que o seu milagre acontecerá, o testemunho muitas vezes para além de uma esperança dar uma certeza que o milagre acontecerá.

Assim que chegamos à igreja foi pedido por uma obreira que colocássemos o nome e a data de nascimento em um papel que seria colocado em um vaso, isso fazia referência a um propósito. No meio da reunião onde as pessoas manifestavam demônio o bispo pegou o vaso e jogou no chão, no momento que o vaso foi quebrado o bispo salientou que os problemas dos fiéis desaparecerão. Imagina uma pessoa que está na igreja cheia de problemas, mas ela coloca em um papel seu nome e a data do seu nascimento e esse papel é colocado em um vaso que é quebrado e com ele todos os problemas acabam, nossa que praticidade. No entanto, caso seus problemas não sejam resolvidos, se dar por conta que você não tirou o demônio que está dentro de você, à igreja fez a parte dela, assim cabe a ela todo o seu mérito, se o fiel não fez a parte dele o problema é todo do crente.

Ouve também outro momento parecido com esse que aconteceu no instante que o bispo disse que daria uma volta na igreja e nesse momento todos os demônios seriam queimados, ou seja, todos os problemas seriam solucionados, já que o problema é o demônio. É muito interessante como essas igrejas atuam resolvendo de forma tão imediata o problema do crente e mais interessante ainda é a capacidade que elas têm de fazer o fiel acreditar que o propósito foi feito, se o crente não resolveu seu problema a culpa é toda dele que não permite que o demônio seja expulso.

Além disso, o bispo Jair falou que as pessoas vão para a igreja buscar em Deus e buscar a Deus, então nas reuniões pela cura, prosperidade, libertação, os fiéis vêm buscar em Deus, ou seja, vem buscar para si algo em Deus, como uma cura, por exemplo. Isso me ajudou a pensar que os crentes estão sim usufruindo dos bens religiosos, isso na Universal é muito claro tanto na fala do pastor como dos fiéis, como a própria Meire disse as pessoas vão à igreja com a vida destruída, seja por uma doença, ou por problemas familiares, falta de dinheiro e vão à igreja atrás desses bens religiosos que a igreja de forma tão explícita oferta. No entanto, os fiéis não vão apenas fazer uso desses bens, como o bispo ressaltou se tem o culto da quarta-feira e do domingo que é a busca do Espírito Santo, onde as pessoas vão buscar o próprio Deus.

Desse modo, na busca em Deus e de Deus, os fiéis fazem uso dos bens religiosos, ao mesmo tempo em que eles buscam algo maior que é o próprio Deus, com toda sua perfeição, seu amor, sua paz e essa busca a Deus proporciona para o fiel

algomais do que o simples uso dos bens religiosos, mas o seu bem-estar, a sua paz interior, um preenchimento de vazio. Essa alternância entre buscar algo de Deus e buscar o próprio Deus, pode ser um elemento significativo para a conversão do fiel, Deus estar em todos os lugares, mas a atuação Dele em uma igreja é diferenciada da sua atuação em outra, em uma ele pode curar, prosperar, e para, além disso, pode trazer um elemento maior do que o uso dos bens religiosos pode trazer uma transformação interior, um sentir bem. Seria um engano pensar que as pessoas que estão nessas igrejas são pessoas sem nenhum problema, pois os propósitos de resolução de problemas com um passe de mágica já resolveu todos eles.

Nessas igrejas, contudo, há pessoas sem muitos problemas, mas também tem muita gente desesperada, com diversos dilemas, se tivessem apenas fazendo uso dos bens não ficariam nem um mês já que não recebeu uma cura, prosperidade financeira, elas ficam não só porque acreditam que irão receber milagres, mas ficam também porque se identificam, porque se encontram, porque apesar dos muitos problemas aquela igreja lhe proporciona um bem-estar, uma paz.

Outra expressão que o bispo Jair falou que achei muito interessante foi “fé pra conquistar”. Em um momento da reunião ele disse que as pessoas iam para a igreja para conseguir uma fé que fizesse com que elas conseguissem algo. Essa fala para mim foi muito curiosa, pois ela revela o fato de que as pessoas vão também à igreja com o intuito de saber como usar a fé que tem, como fazer dessa fé não uma simples fé, mas uma fé atuante, que conquiste, que transforme. Afinal de contas, o que as pessoas desejam é que a igreja atue de forma que resolva os seus problemas e como é sempre enfatizado por todo líder religioso a fé é algo essencial para o alcance do milagre, essa fé necessariamente deve ser usada para conquistar.

Os relatos dessa visita realizada à igreja Universal do Reino de Deus nos ajudam a pensar numa série de questões a respeito do campo neopentecostal e com ele todas as suas peculiaridades. Uma vez que, nessas denominações o diabo é uma figura central de suas reuniões é o protagonista desse cenário tão particular que é o neopentecostalismo. Trazendo para uma realidade das igrejas neopentecostais no Juazeiro do Norte pode ser percebido que o diabo se torna um grande “parceiro” dessas igrejas no que diz respeito ao combate ao catolicismo, com foco na figura do Padre Cícero e no que eles consideram como idolatria centrada na figura do santo popular. Desse modo, as igrejas neopentecostais localizadas no município trabalham esse combate também trazendo a

questão de que como atuação do demônio a devoção que se tem ao Padre Cícero visto por essas igrejas como idolatria deve ser combatido.

Diante disso e a partir dos relatos da visita feita a igreja Universal, percebe-se que a figura do demônio é uma questão chave nessas denominações, que têm como princípio básico combater toda e qualquer mazela na vida das pessoas trazida pela atuação de um demônio. Frente a isso, essas igrejas atuam realizando campanhas, propagando discursos de que os fiéis são portadores de um demônio, e que para que a vida do crente passe por uma transformação, o mesmo precisa necessariamente combater o demônio atuante na sua vida. Assim sendo, se o demônio é responsável por um câncer, por uma dor de cabeça, por o uso de algum tipo de drogas, dificilmente alguém não necessite procurar uma igreja neopentecostal para se livrar de um desses dilemas.

Desse modo, como no catolicismo não se tem uma grande ênfase na figura do demônio, considerando que muitas vezes a liderança da igreja representada na figura do padre tem um certo receio em falar do inimigo, muitos fiéis com demandas a serem solucionadas deixam o catolicismo e vão em busca de outras respostas. Sendo assim, deixando a igreja católica, os apelos aos santos, no caso do Juazeiro do Norte os apelos ao Padre Cícero vão circular por entre muitas denominações religiosas e no universo neopentecostal encontram muitas vezes não a solução, mas encontram uma resposta. Dessa forma, a resposta que as igrejas neopentecostais dão para o fiel aflito com tantos dilemas é o fato de que um demônio está causando todos os dilemas. Entretanto, as igrejas passam a certeza que no momento em que a pessoa conseguir se libertar da atuação do demônio se libertará também de todos os problemas.

A partir de uma insatisfação dentro da igreja católica por parte dos fiéis devido ao fato de não encontrar resolução para as suas mazelas, apesar de terem tido uma vivência no catolicismo, muitas vezes significativa, não sendo apenas católicas nominais, esse grupo específico de ex-católicos, quando sai do catolicismo, alega uma grande insatisfação em relação ao catolicismo, vinculando-o à tradição e à idolatria. O que é necessário ressaltar é o fato de que ambos os grupos não se abalam com as críticas constantes feitas pelo pastor ao catolicismo e à idolatria tendo como figura mais marcante na localidade o Padre Cícero. A ousadia da igreja Mundial, por exemplo, no que diz respeito às críticas feitas ao Padre Cícero fica bem explícita na fala de uma fiel da igreja Mundial, onde a mesma diz:

Uma vez até o pastor Xavier tava aqui, na Mundial e eu tava na porta conversando com ele, né? E passou um caminhão de romeiro e ele disse assim meu Deus do céu, tantas pessoas se perdendo, aí eu ri assim, aí ele disse é sério irmã, a irmã sabia que se um caminhão desse virar no Horto² lá no caminho do Horto e essa gente morrer vai tudo pro inferno? Aí eu disse: mas pastor eles tão no, talvez eles (palavra não entendida) da misericórdia de Deus porque ainda não conheceram a verdade, aí ele pegou e disse e quem é que sabe que já tiveram a oportunidade de conhecer a verdade, se uma folha não cai de uma árvore sem a (palavra não entendida) de Deus e aí eu me calei, entendeu? Então aí é onde realmente uma pessoa que adora falsos deuses correm risco, porque hoje em dia não tem realmente como uma pessoa dizer que oportunidade de conhecer o evangelho não teve. (C. A. 37 anos. Entrevista realizada por Itamara Meneses, em Juazeiro do Norte, no dia 06/09/2011).

Esse depoimento é interessante, pois evidencia o trabalho da igreja Mundial no que diz respeito ao esforço que a mesma faz na tentativa de enfraquecer a figura do Padre Cícero. Dessa forma, no diálogo entre a fiel e o pastor o mesmo chega a enfatizar que a devoção que as pessoas têm a esse santo pode levá-las para o inferno, e a fiel que ouve isso não se abala, em contrapartida concorda com o argumento do pastor dizendo que todos têm a oportunidade de conhecer o evangelho.

Assim, a maioria dos neopentecostais emanou do catolicismo e enxerga a igreja Católica como uma religião de tradição e que não gera com tanta intensidade um sentimento de pertença. Então eles saem do catolicismo por acreditarem que esta religião não atende às suas demandas e vão à busca de outro sistema de crenças. Esta busca, contudo, se dá a partir de uma adesão racional e individual, pois o fiel não busca uma igreja com base numa perspectiva de tradição familiar e sim por uma escolha livre e pessoal.

Na medida em que o contexto da secularização corrói as formas conformistas de participação religiosa, já desqualificadas pela valorização moderna da autonomia individual, a conversão é associada mais estreitamente do que nunca à ideia de uma intensidade de engajamento religioso que confirma a autenticidade da escolha pessoal do indivíduo. (Hervieu-Léger, 2008, p. 131).

Como a autora argumenta, o que tem ocorrido é uma nova forma de participação religiosa do fiel. É necessário ressaltar, contudo, que aqui está sendo empregado o termo fiel, mas deve-se considerar que o que se tem observado é justamente o fato do fiel ter deixado de ser “tão fiel”. Isso implica dizer que a fidelidade não é uma característica das pessoas que compõem os neopentecostais, que podem ser caracterizadas, por sua vez,

² Horto é a denominação atribuída pelo Padre Cícero e seus devotos e incorporada pelos habitantes de Juazeiro do Norte à Serra do Catolé, local tradicional no itinerário romeiro, onde se situa a estátua do padre Cícero

por uma grande instabilidade e por um intenso movimento no campo religioso. Diferentemente disso, essas pessoas deixam a igreja Católica por acreditarem que ela não é capaz de gerar um sentimento de pertença que as façam vivenciar aquela forma religiosa de maneira intensa. A busca de um novo sistema de crença é feita de forma individualizada e consciente, ficando na igreja que mais satisfaça suas necessidades, ainda que momentaneamente.

3 Impotência do Padre Cícero

As igrejas neopentecostais em Juazeiro fazem uso de uma diversidade de estratégias para associar à imagem do Padre Cícero um caráter de um homem como qualquer outro, totalmente desprovido de poder de atuação. Visto que, as principais igrejas neopentecostais em Juazeiro como a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a igreja Universal do Reino de Deus enfatizam a todo tempo que o único capaz de mobilizar e transformar a vida do fiel é Deus, e são muitas as estratégias utilizadas pelos líderes dessas igrejas para fazer o fiel acreditar nisso. Para tanto, o neopentecostalismo trabalha em duas perspectivas: ao tempo em que promove um discurso de Deus como único capaz de agir na vida do fiel, também trabalha na perspectiva de promover a legitimidade da igreja.

Os evangélicos como um todo trabalham no sentido de difundir a idéia de Deus como alguém que muda a condição de vida de um homem, e o neopentecostalismo possui uma particularidade no sentido de que, a todo tempo, eles exibem essa idéia. Assim sendo, nas igrejas neopentecostais o que se percebe é a exibição de um Deus que tem a todo instante transformado vida, de um Deus realmente atuante. Desse modo, exibindo o poder de atuação de Deus, ao mesmo tempo inferiorizam a capacidade dos santos de atuar na vida dos fiéis e, assim, menosprezam o poder de obrar milagres do Padre Cícero. Percebe-se então que as igrejas neopentecostais não apenas ostentam a superioridade do Deus Supremo, mas também não se conformam de modo algum em tratar com os santos, pois para o universo evangélico a hierarquia no céu se dá de forma diferenciada, onde os santos não estão numa condição de superioridade, pois se assemelham ao homem, tido como pecador e inferiorizado.

Diante disso, o discurso propagado pelas igrejas neopentecostais no Juazeiro do Norte faz insistentes referências à impotência do Padre Cícero e, para, além disso, aos constantes sacrifícios falidos para conseguir alcançar uma benção. Esse discurso

agressivo pode ser percebido com uma maior intensidade na igreja Mundial do Poder de Deus, embora isso não implique em dizer que as críticas não são recorrentes em outras denominações neopentecostais localizadas no Juazeiro. Mas na Mundial, especificamente, o discurso combativo é mais recorrente. Assim sendo, em alguns momentos do culto na igreja Mundial em que o pastor pede para um fiel relatar uma bênção alcançada, muitas vezes ele faz menção ao fato de ter orado juntamente com uma pessoa católica e muito devota ao Padre Cícero. Nesse relato, o fiel deixa claro que disse à pessoa que ela deveria pedir somente a Deus para alcançar uma bênção e não fazer o pedido ou mesmo promessas para santos, que nada podem fazer. O relato termina no momento em que o crente diz que com muita insistência, conseguiu fazer o fiel acreditar e pedir somente a Deus, e assim, fazer uso da bênção. Assim sendo, como forma de legitimar não só a atuação de Deus, mas também e principalmente da igreja, o pastor ressalta por várias vezes que quando a pessoa tentar resolver um problema, alcançar uma cura pedindo aos santos, a pessoa nunca obterá a graça. Todavia, no momento em que pede a Deus, a graça é alcançada sem precisar de esforços. A questão da tensão entre neopentecostais e catolicismo na figura central do Padre Cícero está bem evidenciado na fala dessa fiel:

Eu acho tudo errado, tudo errado, é tudo que Deus abomina, tá entendendo? Adoração a outros deuses, a um deus estranho, tá entendendo? Padre Cícero, a palavra de Deus diz que todas as pessoas que partiram dessa vida nada veem, nada pode fazer por nós, tá entendendo? Então se Ele diz que todas as pessoas, cabe ao homem nascer somente uma única vez, morrer uma única vez e ser ressuscitado apenas no juízo final. E todas as pessoas que já partiram dessa vida, elas não podem nos ver, a palavra de Deus diz que elas não tem contato nenhum com a gente, nem sequer ela conhece o lugar onde ela habitou e essa adoração que as pessoas tem pelo Padre Cícero de achar que ele e ficar pedindo oração a ele, tá entendendo? Quando, desfoca totalmente o foco de Deus, tá entendendo? O foco do Deus verdadeiro. (J. F. 49 anos. Entrevista realizada por Itamara Meneses, em no Juazeiro do Norte, no dia 20/07/12).

Diante disso, as peculiaridades das igrejas neopentecostais, caracterizam-se por se acomodarem ao mundo moderno, ou seja, às práticas modernas, o abandono de hábitos sectários e ascéticos, que muitas vezes são utilizados como elementos caracterizadores do “crente” aos olhos do senso comum. A secundarização da escatologia pentecostal, a priorização do “aqui e agora”, através da “Teologia da prosperidade”, com apelos mais imediatos e pragmáticos, expressos na proliferação de cultos e ritos que promovem a cura física e espiritual, a prosperidade material, o

exorcismo e a resolução de problemas de ordem afetiva, profissional, etc. tem se constituído como elementos mais proeminentes na dinâmica do cenário religioso brasileiro.

Considerando a acomodação ao mundo moderno deve-se levar em conta outros aspectos observados em constantes visitas as igrejas neopentecostais no Juazeiro do Norte. Como, por exemplo, a vestimenta dos freqüentadores das reuniões. Há algum tempo atrás, quando se pensava em ir a uma igreja a vestimenta era algo de observância. Em geral, nessas ocasiões, se vestia da forma mais discreta possível. Os neopentecostais, por sua vez, inovaram até mesmo nesse aspecto. Atualmente é possível encontrar com facilidade na igreja Universal ou na Mundial, por exemplo, pessoas trajando shorts bem curtos, blusas que deixam aparecer a barriga e assistem à reunião sem nenhum problema. Esse fato, não incomoda nem a pessoa que está vestindo a roupa muito menos ao líder da igreja que, deixa o freqüentador mais a vontade o possível.

Frente ao contexto vivido por Juazeiro do Norte se percebe uma grande dinâmica religiosa, é importante ressaltar outro fenômeno que também é encontrado na localidade. Como já foi observado os neopentecostais se caracterizam por uma grande instabilidade, são “crentes passeadores” e devido a isso, percebe-se uma grande circulação de fiéis pelas igrejas em busca de uma denominação que melhor possibilite a ligação entre ele e o Deus Supremo para que assim a graça seja alcançada. Todavia, esse trânsito de fiéis não deve ser percebido apenas como crentes que em busca de alcançar uma graça se movimentam pelo campo religioso juazeirense, pois esse fenômeno está para além dessa perspectiva. Visto que, ao mesmo tempo em que o fiel circula por entre várias denominações em busca de uma que atenda suas demandas, um dos elementos que possibilita a permanência mesmo que temporária na igreja é também a questão da adaptação naquela denominação. Além disso, outro elemento que possibilita com que o fiel se converta a uma denominação religiosa é a especificidade da mensagem transmitida na igreja pelo pastor, esse fato fica bem explícito na fala de um fiel da igreja neopentecostal Paz e Vida. *“aqui é uma igreja boa, assim também eu gosto daqui também pela questão dos horários, né, que aí eu nunca percoculto, entendeu? Posso vim pela manhã, posso vim a tarde posso vim a noite e sem contar que a mensagem é um ensinamento, né”*. (L. 32 anos. Entrevista realizada em Juazeiro do Norte, 23/05/12).

Fica bem claro na fala desse fiel que o fato de permanecer na igreja Paz e Vida não se restringe ao fato de estar em uma busca constante pelo alcance de uma benção,

mas também por ser uma igreja a qual ele se adapta, tanto em questão de horários, como o fato da mensagem ouvida ser a esperada por ele. Desse modo, percebe-se que o trânsito religioso vivido pelos fiéis das igrejas neopentecostais em Juazeiro do Norte deve ser visto em duas perspectivas: a primeira delas é sem dúvida alguma o anseio por encontrar uma denominação religiosa que melhor atenda suas demandas, que ponha um fim nos seus dilemas, mas temos a segunda perspectiva que faz referência à questão da adaptação do crente na igreja. Assim, como vivemos um plural e dinâmico campo religioso e como existe uma grande quantidade de igrejas o fiel pode de forma livre escolher a denominação que atenda a sua condição e que propague a mensagem que lhe agrade.

Assim sendo, como o mercado religioso está muito concorrido, há uma grande e intensa oferta e o fiel, por sua vez, usufrui dessas ofertas, que são desde a cura física e espiritual, a uma solução para suas demandas financeiras, dentre outras. Isso se deve ao fato de a conversão estar sendo pensada de uma forma bem inovadora, onde a “salvação individual” tem tido um grande e importante papel, baseado no individualismo vivido pelo mundo contemporâneo e reforçado pelo discurso religioso das lideranças das igrejas, as pessoas estão se preocupando e buscando cada vez mais o seu bem-estar e a cura de suas mazelas.

3.1 Agilidade nos serviços religiosos

Outra característica fundamental da proliferação do trânsito religioso se dá pela exigência cada vez maior dos fiéis, na busca de bens e serviços religiosos que proporcionem um resultado imediato para a solução dos seus problemas; isso tem provocado a circulação entre as igrejas. Assim, o fiel que transita por entre várias denominações religiosas está em busca de fazer uso dos bens religiosos tão diversificados que, a todo o momento, são ofertados pelas as igrejas e ele permanece naquela que resolve com mais agilidade as suas demandas. Isso mostra, sobretudo, que os crentes desse grupo, têm deixado de ser fieis, ou seja, a fidelidade é um elemento não encontrado no quadro de fiéis que circulam por entre várias igrejas e o que se percebe é justamente uma “baixa lealdade institucional” (BITUN, 2007, p.6).

Essa falta de lealdade institucional também fica bem clara na fala de uma fiel da Igreja Universal “eu ia pra conhecer, pra vê se dava certo pra mim” (M. E. 54 anos. Entrevista realizada em Juazeiro do Norte, 16/07/2011). O que aqui é evidenciado é

justamente a não lealdade à instituição, ou seja, essa senhora fala que vai a igreja pra ver se dá certo para ela, se der ela fica, se não, ela sai em busca de outra com muita facilidade. Para tanto, o fiel que anda perambulando por entre várias igrejas pode se fixar em uma denominação. Isso não quer dizer, contudo, que ele permaneça nela, uma vez que, uma característica desses fiéis é justamente o fato de estarem em constante movimento. No entanto se resolver se converter, esse fato é uma decisão consciente e pessoal do crente, “agora a questão da fidelidade ou da rejeição está submetida à consciência de cada indivíduo” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.36).

Contudo, a conversão, no caso específico do crente ambulante, não deve ser pensada como uma estabilidade ou uma ruptura com outros sistemas de crenças, pois o fiel que perambula é caracterizado justamente pela instabilidade e por um histórico de conversões, ou seja, por um constante movimento dentro do universo religioso. O que queremos enfatizar na fala de Hervieu-Léger é que a decisão de estar em uma igreja e não em outra depende essencialmente da consciência do indivíduo, sendo uma decisão que só cabe a ele, por tanto uma decisão pessoal, que reflete bastante o individualismo vivenciado pela sociedade contemporânea. Em virtude disso, o que se pode ser dito com precisão é que o “crente ambulante” transita por vários universos usufruindo dos bens ofertados por eles e, em certo momento, ele se converte a alguma igreja, no entanto não significa dizer que ele não possa sair dela, pois o perfil desses fiéis é justamente a perambulação e, associado a isso, o fato de estarem circulando e já terem um histórico de algumas conversões em diversas denominações religiosas.

Dessa forma o que se percebe é uma busca incessante por uma verdade, ou melhor, um encontro com Deus, para que esse encontro com Deus traga uma mudança para sua vida, para que a divindade possa resolver suas demandas. Contudo, há igrejas que são percebidas pelos fiéis como possuindo a capacidade de mediar à relação do crente com o sobrenatural e, desse modo, resolvem com maior eficácia e agilidade seus dilemas que variam de doenças, a problemas familiares, emocionais, demandas financeiras, dentre outros malefícios.

É importante mencionar que os bens religiosos que são ofertados pelas igrejas neopentecostais são bastante similares, não só entre as neopentecostais, mas também há uma similaridade com as ofertas do próprio catolicismo e das religiões afro que tanto são criticadas por esse grupo. Contudo, o que aparece é um grande paradoxo: se os bens religiosos são parecidos, porque os fiéis estão circulando tanto para fazer uso de elementos tão similares? Esse questionamento é pertinente, mas a resposta é bem mais

interessante, o que acontece nesse caso é que apesar das igrejas estarem constantemente se apropriando de elementos religiosos umas das outras, existem as denominações que respondem com mais eficiência e agilidade que outras denominações. É justamente esse fato que suscita a busca, o crente quer fazer uso do serviço religioso, mas o que interessa para o crente ambulante é o serviço que lhe proporcione um resultado imediato e para isso ele circula por várias igrejas para com isso encontrar a igreja que resolva suas demandas, que satisfaça suas necessidades, pois o crente quer sua resposta “aqui e agora”.

Conclusão

Diante desse cenário o que deve ser ressaltado é a especificidade de Juazeiro do Norte, pois, apesar de ser um palco de grandes romarias em devoção ao Padre Cícero, se faz presente na localidade uma grande quantidade de evangélicos. Para, além disso, se faz presente o neopentecostalismo que com toda sua força e estratégias atuam combatendo a figura do Padre Cícero. Além disso, nesse cenário religioso dinâmico, percebe-se que para além dessa tensão entre neopentecostais e católicos se faz presente uma grande movimentação de fiéis em busca de soluções para seus dilemas. E o conflito está também no momento em que esses crentes que transitam por entre várias denominações são ex-católicos e muitos eram devotos do Padre Cícero.

Contudo, na situação atual deixaram o catolicismo e, junto com isso, deixaram de apelar ao Padre Cícero para tentar encontrar respostas em denominações evangélicas. Assim sendo, nessa busca por respostas e soluções circulam por entre o universo neopentecostal e chegando nas igrejas neopentecostais encontram lideranças religiosas que se utilizam de várias estratégias para fazer o fiel acreditar que na específica denominação fará uso de grandes bênçãos. Uma dessas estratégias é justamente fazer o ex-católico desconstruir a ideia do “PadimCiço” como um homem capaz de mudar a condição de vida do fiel.

Frente a isso, as igrejas neopentecostais localizadas no município de Juazeiro operam combatendo a figura do Padre Cícero que, para os devotos, é um santo que obra milagres em suas vidas. Frente a isso, as igrejas neopentecostais trabalham incansavelmente na tentativa de mostrar aos fiéis que o único capaz de mudar a condição de uma pessoa, de transformá-la, é Deus. Desse modo, são muitas as estratégias utilizadas pelos líderes para reforçar a mensagem que Jesus Cristo é o único

que pode mudar a vida do fiel, seja na dimensão financeira, afetiva, da saúde, etc., oferecendo promessas de resolução de todos os tipos problemas. Assim sendo, o universo neopentecostal, de uma forma mais ampla, difunde um discurso que faz com que o crente acredite na legitimidade da igreja, no sentido de crer que a fé e a vinculação àquela igreja farão com que seus problemas sejam resolvidos.

Assim sendo, as lideranças das igrejas neopentecostais do município não estão medindo esforços para combater esse tão poderoso concorrente que é o Padre Cícero. Nesse combate, a igreja faz uso de estratégias como músicas que falam de um Deus atuante, em contrapartida criticam e constrói a imagem do Padre Cícero como um homem impotente, que nada pode fazer. Além disso, é bastante incisivo no seu discurso face às práticas que levam o fiel acreditar que o Deus tem realmente poder e que pode, com muita facilidade, resolver os dilemas do crente. O emprego do termo facilidade se dá porque, como estamos nos referindo a uma igreja neopentecostal e, como tal, possui uma característica de acomodação ao mundo moderno (Mariano, 2006), isso também é vivenciado nas práticas ensinadas ao fiel para a obtenção do milagre, em que a questão da agilidade, da praticidade nos resultados é enfatizada.

Diante de tudo que foi elencado o que deve ser enfatizado é justamente o aumento do grau das tensões e a visibilidade que as mesmas estão assumindo. Procuramos analisar as tensões que estão acontecendo entre o neopentecostalismo e o catolicismo popular, em Juazeiro do Norte com ênfase na figura de um padre que é considerado pelos romeiros como um santo. Assim sendo, a grande preocupação das igrejas neopentecostais é exatamente desapropriar o Padre Cícero de uma imagem que tanto é propagada, seja pela própria igreja Católica, seja pelos seus devotos.

Frente a isso, os líderes das igrejas agem na tentativa de desconstruir a imagem que se tem deste santo popular. Para isto, as mesmas se utilizam de discursos agressivos baseados na crítica o *Deus de pedra*, *Deus de madeira*, com a finalidade de afirmar que um Deus de madeira não é capaz de agir do modo como um *Deus vivo e verdadeiro* age. Assim sendo, são muitas as estratégias utilizadas pelas igrejas neopentecostais com esse intuito: se apropriam de discursos onde a ousadia se faz sempre presente e, principalmente, práticas com propósitos, correntes que visam justamente a ostentação da praticidade e da eficácia dos resultados, ou seja, das bênçãos alcançadas.

REFERÊNCIAS

BITUN, Ricardo. Trânsito Religioso. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade de São Paulo, 2007. 10-31.

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

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MORADORES E ROMEIROS EM INTERAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES PARA A COMPREENSÃO DAS ROMARIAS EM JUAZEIRO DO NORTE – CE¹

*Jakeline Pereira Alves**

Resumo

A presente comunicação trata de temática relacionada à articulação de significados tendo em conta as interações que ocorrem entre romeiros e moradores no processo de recepção e hospedagem em romarias ocorridas em Juazeiro do Norte, no Nordeste brasileiro. O objetivo deste trabalho é identificar como a partir das interações determinadas pelos processos de hospedagem, tensões entre demandas diversas de devoção e diversão contribuem para a constituição de identidades e alteridades entre os agentes participantes das romarias. Por meio das observações empíricas e entrevistas a moradores e romeiros nos ambientes de recepção localizadas no centro urbano da cidade, foram identificadas modalidades de hospedagem que foram classificadas como: rancho, “casa-rancho”, “casa-parentesco” e pousadas. Há variações também no interior dessas modalidades, principalmente relacionadas à permanência ou não do dono da casa durante o período de estada do romeiro, isso oferece mais elementos para perceber como processos diferentes de aproximação e distanciamento complexificam a romaria e a constroem. Também foram identificados contextos de vizinhança em áreas da cidade onde ocorre maior oferta de hospedagem, nesses espaços são articulados sentidos a partir de uma construção diferenciada do ambiente que se torna um espaço de práticas juvenis relacionado a atividades de interação geracional, música e consumo de bebidas e que, por sua recorrência, acabam por ser incorporados nas expectativas de experiências nas romarias.

Palavras-chave: Moradores. Romeiros. Recepção. Construção de significados.

Introdução

Este trabalho é fruto de uma pesquisa desenvolvida na cidade de Juazeiro do Norte-CE. Nesta cidade acontecem, anualmente, várias romarias que correspondem a um fenômeno sociocultural, que atrai milhares de romeiros advindos de vários estados da Região Nordeste brasileiro, inclusive de outras regiões.

O presente estudo tem como objetivo descrever as formas de hospedagens oferecidas aos romeiros que visitam a cidade de Juazeiro do Norte-CE. Percebendo os tipos de hospedagens e as relações estabelecidas nestes espaços para compreender as redes de sociabilidades construídas neste período de romarias entre romeiros e moradores. Identificando a partir das interações determinadas pelo processo de

¹ Este trabalho foi orientado pela professora Maria Paula Jacinto Cordeiro. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará-UFC. E-mail: paulacordeiro@gmail.com

*Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri- URCA. E-mail: jakeline_c.s@hotmail.com

hospedagem, tensões e demandas diversas de devoção e diversão que contribuem para constituição de identidades e alteridades entre os moradores e romeiros nos ambientes de recepção localizada no centro urbano da cidade.

Em termos de caracterização, esses fenômenos acontecem geralmente em torno de uma data comemorativa no calendário religioso local, como o dia da padroeira do município, Nossa Senhora das Dores, ou no dia alusivo a Nossa Senhora das Candeias², ou em períodos de festas natalinas, de reis, de comemoração do dia de Todos os Santos e Finados.

No curto período em que acontecem as romarias, que duram em torno de cinco dias, o centro urbano da cidade se transforma num verdadeiro espetáculo sociocultural. Romeiros e moradores interagem num universo complexo marcado por diferenças e aproximações sociais. É parte das atividades que constituem a ação romeira o deslocamento que acontece de ônibus, caminhão, van, bicicleta, carro particular e mais raramente a pé. Durante o período de permanência os romeiros hospedam-se em ranchos, pousadas ou casas de família e alguns chegam a pernoitar no próprio transporte que foi utilizado na viagem. Como atividades mais recorrentes, é comum a visitação a Igrejas, monumentos e lugares considerados sagrados pelos romeiros, com especial atenção aos espaços marcantes na vida e trajetória do Padre Cícero. Além disso, há tempo destinado a compras e lazeres diversos (CORDEIRO, 2011).

A cidade de Juazeiro do Norte está localizada na Região do Nordeste brasileiro, precisamente no interior do Ceará. Sua população contém aproximadamente 250 mil habitantes composta por pessoas advindas de diversos estados da Região Nordeste brasileiro. O processo migratório marcou a povoação do município que com apenas cem anos de emancipação política multiplicou seu contingente populacional mais de cem vezes. A partir do ano 2000 esta cidade está sofrendo um crescimento acelerado devido a fenômenos relacionado principalmente ao desenvolvimento de polo educacional que ampliou o número de cursos universitários, sendo ofertados atualmente cerca de 40 cursos em várias instituições públicas e privadas que atraem estudantes num raio superior a quinhentos quilômetros.

Provavelmente por conta de seu rápido desenvolvimento, a cidade ainda apresenta precariedade na infraestrutura receptiva, embora o número de

² A devoção a Nossa Senhora das Candeias relaciona-se a tradição estabelecida pelo Padre Cícero.

estabelecimentos de serviços diversos tenha se multiplicado de forma tão acelerada como nos demais setores que encabeçam esse processo de desenvolvimento.

Em relação às romarias, que se constitui uma demanda massiva de serviços, principalmente de hospedagem, em cujos períodos de maior visitação chegam a receber mais de cem mil pessoas em curto período de tempo (como é o caso da romaria de Finados), muitos se dirigem a casas de família que disponibilizam quartos para aluguel. É importante ressaltar que essa modalidade de hospedagem em muitos casos ultrapassa a questão de insuficiência de serviços de acomodações e transformou-se numa situação de interação que contempla relações de compadrio e amizade entre os visitantes e anfitriões.

O cenário social do centro urbano da cidade se transforma durante o espetáculo das romarias, ganhando novas formas. As principais avenidas da cidade ficam tumultuadas no momento em que vários carros, romeiros e moradores disputam espaço ao transitarem pelas ruas da cidade. Entre as duas principais avenidas de Juazeiro do Norte, precisamente no centro da cidade fica localizada a Praça Padre Cicero, é um dos locais onde mais se aglomeram os romeiros. Os moradores montam várias barracas em torno da praça, vendendo comidas típicas, pipocas, batatas fritas, hamburguês, todos os tipos de lanches. Além disto, são vendidos brinquedos, artesanatos e paisagens pintadas em quadros de artistas locais e de fora que lá se estabelecem durante os curtos períodos de romarias e criam um espaço de comércio. Em um dos lados da praça ficam os restaurantes e bares, que por sua vez, ocupam as ruas com mesas e cadeiras. No centro da praça existe um pequeno coreto, onde, são realizados vários shows católicos. Neste pequeno espaço podemos perceber claramente como o sagrado e o profano por muitas vezes se manifestam imbricados em um mesmo fenômeno. Neste espaço as pessoas dançam, cantam, bebem e se divertem durante as romarias, assim, tornando-se um espaço de lazer, onde, são criadas redes de sociabilidade entre os visitantes.

Desde já é importante ressaltar que as categorias romeiros e moradores são tipos ideais criados frente à necessidade de compreender o mundo denso e complexo das romarias de Juazeiro do Norte. Os romeiros não aparecem de forma homogênea, nem tampouco os moradores. São pessoas de classe e posições sociais distintas, que embora nomeados dentro da mesma categoria possuem variações de atitude, relação com o sagrado e expectativas de experiências de romarias. Para, além disto, são pessoas que possuem gostos, opiniões e expectativas de vida diferente.

Por isso, cabe esclarecer que existem diversos tipos de romeiros, como por exemplo, romeirosdevotos, romeirosfestivos, romeirosacompanhantes, que por sua vez relacionam-se de forma diferente com a cidade e dão sentidos distintos às romarias.(CORDEIRO, 2011). Isso implica inclusive em preferencia por formas diferentes de hospedagem e neste caso, há os romeiros que se hospedam em casas de família, assim como os romeiros que se hospedam nos hotéis mais caros da cidade.

Há também uma diversidade de formas de estabelecer relações por parte dos moradores com os romeiros: existem moradores pobres que alugam suas próprias casas para ganhar um dinheiro extra durante as romarias tanto quanto moradores proprietários de hotéis, pousadas, além dos que fazem de tudo para evitar sair durante as romarias por conta da agitação das ruas durante as romarias eos que não gostam do fenômeno das romarias nem dos romeiros, entre outros. É nesse universo de pesquisa, pautado por tantas diferenças, que iremos tratar das relaçõesentre moradores e romeiros enquanto atores sociais que interagem na construção deste fenômeno sociocultural.

1 Entrando em campo

Esta pesquisa foi realizada durante três romarias que ocorreram entre o final de 2011 e início de 2012. As estratégias de aproximação foram elaboradas antes da entrada em campo. No entanto, por várias vezes as estratégias planejadas falharam, sendo necessários improvisos metodológicos, que ao longo das romarias mostravam elementos quecontribuíam para um aprimoramento do levantamento de dados na pesquisa. Contudo, dificuldades de aproximação não falhas como pareciam a princípio. No sentido de que quando surgiam, forneciam mais elementos que ajudaram a compreender tanto as romarias, quanto as relações estabelecidas pelos agentes envolvidos.

A metodologia utilizada neste estudo foi à observação empírica e entrevistas realizadas com moradores e romeiros durante as romarias de Finados, Natalina e de Nossa Senhora das Candeias que ocorreram entre setembro de 2011 e fevereiro de 2012.

Nos primeiros dias de aproximação empírica foi necessário elaborar uma estratégia metodológica que permitisse uma aproximação com moradores próximos às áreas de maior concentração de hospedagem familiar, para posteriormente conseguir uma mediação destas pessoas com outros moradores que costumam hospedar romeiros no período das romarias.

Os moradores com que mantive contato não demonstraram preocupação ou desconforto em ceder suas residências aos romeiros e liberar meu trânsito e acesso a este espaço, colaborando com o andamento da pesquisa. No entanto, muitos romeiros demonstravam desinteresse quando a relação era mediada pelos moradores. Não se disponibilizando facilmente a dar entrevistas. Isso complicou o andamento da pesquisa.

Comecei a observar que em vários casos os moradores quase sempre ficavam ausentes, dificilmente ficavam em suas residências. Isso me fez perceber que os moradores não se importavam com a minha presença, assim, como por várias vezes demonstravam negar a presença dos seus hospedes. Neste sentido, permanecer com essa estratégia metodológica não renderia muito, pois, com os moradores ausentes, ao mesmo tempo em que os romeiros se distanciavam de nada serviria essa articulação.

Frente a isto, foi necessário planejar outras formas de aproximação, onde, romeiros e moradores foram acessados de formas separadas. As aproximações com os romeiros foram realizadas na Praça Padre Cícero, nas Igrejas de Nossa Senhora de Fátima e na Matriz de Nossa Senhora das Dores, sem mais mediações por terceiros. Inicialmente mantive aproximações prévias nos contextos em que os agentes desenvolviam práticas relacionadas às romarias e posteriormente marquei de encontrá-los nos ambientes em que estavam hospedados. É importante salientar que eu buscava identificar os conteúdos desta relação entre moradores que hospedavam romeiros e seus hospedes. Com a ampliação dos contatos, observei que, durante as romarias, os romeiros eram mais fáceis de ser encontrados do que os próprios moradores.

Um dos elementos que se revelaram durante a pesquisa e importante para compreensão da relação entre romeiros e moradores nos ambientes de hospedagem, se desenrolou durante as tentativas de aproximações mediadas pelos moradores. A relação entre os agentes estudados revelam um distanciamento que muitos moradores mantêm dos seus hospedes.

Por várias vezes os romeiros, também, retribuem os tratamentos oferecidos por alguns moradores, tratando-os da mesma forma que foram recepcionados. Essas atitudes surgem como práticas que tencionam a relação entre romeiros e moradores. Tornando-se elemento chave na compreensão das romarias. Pois, são os conflitos que promovem mudanças sociais.

2 Chegando acasa-rancho9

Ao mesmo tempo em que a mediação planejada não funcionou para o atendimento de fins específicos relacionados à caracterização dos conteúdos rotineiros das relações entre moradores que hospedam e seus hóspedes, contribuiu para compreensão do fenômeno das romarias, pois, durante as primeiras observações realizadas no ambiente de hospedagem percebi que em um mesmo lugar, em baixo de um mesmo teto, essas duas categorias; romeiros e moradores estavam muitas vezes em dois mundos distintos. Entretanto, este distanciamento não aparece de forma isolada: o que está em jogo são interesses que mesmo sendo distintos, aparecem imbricados num mesmo contexto social.

As tarefas desenvolvidas no dia-a-dia mostram que esse distanciamento refere-se a processos mais amplos de individualização. Em que o morador, apesar de dividir sua casa com os romeiros, não disponibiliza nada do que possui dentro de sua casa. Seus móveis e eletrodomésticos são todos colocados em um quarto, e quando não sobra espaço neste quarto, eles são colocados um sobre o outro em algum outro lugar da casa que permanece inacessível aos romeiros. Os muitos moradores alegam fazer isso com objetivo de vagar mais a casa, para que os romeiros tenham mais espaço. Muitos romeiros se sentem ofendidas com essa atitude, mas não conversam com os moradores para expressarem suas opiniões em relação à hospedagem.

Os romeiros, por sua vez, costumam dividir as tarefas entre eles no horário da manhã, durante a preparação das refeições. No entanto, mesmo quando os moradores faziam-se presentes desenvolviam as mesmas atividades de forma separada. Os romeiros trazem na sua bagagem panelas, colheres, alimentos e pratos. Caso faltasse algum destes utensílios havia um responsável para ir comprar. Os moradores cozinham separadamente dos romeiros, não dividem nenhum dos utensílios, muito menos os alimentos. Em algumas casas-ranchos os romeiros chegam a dividir o fogão. Mesmo assim, os romeiros precisam pagar o gás à parte da hospedagem. Os quartos eram reservados apenas para os donos da casa. Percebemos essa distância na fala de uma romeira que diz:

relação entre nois e o dono da casa é isolada. Eles pra lá e nois pra cá... O grupo separa as pessoa para cuzinhar, outros para comprar as coisas e outros para lavar as coisas... Nois cozinha separado dos donos da casa. Traz as panelas para cozinhar... Pra falar a verdade acho o povo daqui muito educados, os idosos são muito educados. O pessoal daqui num procuram se relacionar com a gente e nós também. Eles parece que querem ficar só, então nós ficamos só também.” (I.O.A, 46 anos, PE).

Para além deste distanciamento podemos identificar a individualidade característica do homem contemporâneo. No discurso dessa romeira ela demonstra que existe uma passividade nas relações entre eles e os moradores, quando na verdade, ao observar as práticas os conflitos vão surgindo no dia-a-dia.

Ao observar o cotidiano das romarias de Juazeiro do Norte-CE, podemos perceber que as relações estabelecidas entre romeiros e muitos moradores, acabam complexificando cada vez mais esse fenômeno sociocultural.

Nos eventos das romarias os romeiros costuma apresentar em seus discursos elementos indispensáveis para compreensão destes fenômenos. No entanto, perceber tais elementos requer uma atividade de campo árdua, pois, os romeiros ao serem abordados nas ruas da cidade, dizem que “o pessoal de juazeiro são maravilhosos”, muito educados, muito receptivos, entre outros que servem apenas para mascarar a realidade social. Pois, quando acompanhados na prática, após eu conseguir ganhar a confiança dos romeiros, logo começam a reclamar de muitos moradores da cidade. Contando experiências vivenciadas nas romarias que revelam conflitos e tensões entre os agentes sociais envolvidos.

Durante as entrevistas que realizei, os romeiros costumavam falar sobre a diversão e como eles vivenciam o fenômeno das romarias de Juazeiro do Norte-CE.

Nesse ambiente, que denomino casa-rancho, embora doméstico e íntimo, moradores e romeiros conversam apenas o necessário. Ao mesmo tempo, apesar das diferenças, eles se respeitam no momento em que um não invade o espaço do outro. Sendo que este espaço não é delimitado geograficamente, mas através das práticas exercidas pelos mesmos.

As práticas desenvolvidas que delimitam o espaço dos romeiros e de muitos moradores não são exercidas em locais fixos, mas demonstram existir limitações simbólicas em que muitos moradores cozinham ao mesmo tempo, como se estivessem sozinhos no ambiente da cozinha de sua residência. Muitas vezes presenciei cenas em que muitos moradores não falavam com vários romeiros que estavam de forma tumultuadas naquele espaço dentro de suas casas.

Muitos moradores não possuem dois fogões, dividindo o de sua residência com seus hóspedes, no entanto, as cozinhas viram uma bagunça. Em queromeiros e moradores dividem o mesmo fogão para cozinhar de forma separada, inclusive no mesmo horário.

Para, além disto, muitos moradores costumam sentar nas calçadas para conversar durante o horário da tarde, quando o sol está se pondo. Fiz várias tentativas de aproximação com estas pessoas, nenhuma delas eu consegui entrevistar, ou pelo menos, manter uma conversa informal. Em uma rua estreita que fica ao lado do Memorial do Padre Cícero, localizado no centro urbano da cidade, existem várias casas-ranchos, onde, quase todas hospedaramromeiros nas romarias estudadas. As únicas moradoras que não haviam hospedadoromeiros em suas residências, saíram no final da tarde para suas calçadas. Eram três mulheres; duas moças e uma senhora de mais idade. Ao tentar me aproximar delas para conversar, a senhora logo me abordou até antes que eu colocasse os pés na calçada. Logo ela disse em voz alta que eu saísse que ela estava na sua calçada e que não queria papo comromeiros. Falei para ela que não eraromeira, que era uma simples estudante de uma universidade localizada na região do Cariri. Ela olhou pra mim e soltou uma gargalhada. E depois perguntou se eu estava pensando que iria conseguir enganá-la. As moças que estavam sentadas ao lado da senhora me pediram desculpas, ao mesmo tempo em que, insistiram que eu me retirasse dali.

Na Romaria de Nossa Senhora das Dores, ao acompanharum grupo deromeiros composto por 46 pessoas, também, notei essa distância. São delimitadas pelas práticas, pois, quando chegamos ao Balneário Caldas, localizado na cidade de Barbalha-CE. O grupo se dividiu em duas partes. Na qual uma queria pagar para entrar e a outra desceu em direção a um bar que têm ao lado da entrada do balneário. Levamos quase toda a tarde tentando uma aproximação com essesromeiros. Estávamos com eles desde o horário da manhã. Eles simplesmente negavam a nossa presença. No final da tarde osromeiros já haviam consumido umas cervejas, frente a esta oportunidade, tentamos novamente uma aproximação, que funcionou. Dançamos bastante com eles, em questão de minutos já estávamos muito entrosados.

No entanto, quando estava na hora de voltar, saímos conversando muito sobre as romarias enquanto íamos em direção ao ônibus. Ao chegar ao ônibus eu havia esquecido que a outra metade do grupo estava em outro local. Fui toda sorridente perguntar a quatroromeiros se eles haviam gostado do passeio. Não deu nem tempo fazer toda a

pergunta, eles simplesmente saíram em direção à porta do ônibus, ao negar minha presença.

São estas simples práticas, de sentar nas calçadas, utilizar um fogão como se não houvesse outra pessoa ao lado fazendo as mesmas coisas, não conversar, que criam barreiras simbólicas, que por sua vez gera um distanciamento entre essas duas categorias.

Os ambientes de hospedagens também são muito disputados pelos próprios romeiros³ que embora reclamem, não cobram por melhorias, estão mesmo interessados em aproveitar a romaria da melhor forma possível. Neste caso, pode-se compreender que existe uma relação de poder já apontada por Norbert Elias (2000), uma relação entre estabelecidos e os de fora. Neste caso, em que muitos moradores já estão estabelecidos, em suas próprias casas, são os donos do lugar. Já os romeiros assumem a posição dos *outsiders* nessa situação, pois além de não pertencerem ao lugar, ainda disputam vagas entre si, muitas vezes gerando tensões entre os grupos de romeiros e que envolvem os moradores quando os mesmos são levados a decidir que grupo irá hospedar. Em uma dessas romarias presenciei um desses conflitos, em que dois fretantes queriam hospedar numa seus grupos numa pousada localizada na Avenida São Pedro, no centro da cidade, próximo a Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores. Enquanto os fretantes discutiam entre si e com a dona da pousada, o restante do grupo esperava dentro do carro. Demonstravam cansaço, estavam nervosos e vários deles choravam naquela situação. Os que estavam mais calmos tentavam acalmar os mais nervosos que diziam em voz alta que não queriam ficar nas ruas. Para ajudar a compreender esta situação Elias (2000, p. 28) afirma que:

Os sintomas de inferioridade humana que os grupos estabelecidos muito poderosos mais tendem a identificar nos grupos outsiders de baixo poder e que servem a seus membros como justificação de seu status elevado e prova de seu valor superior costumam ser gerados nos membros do grupo inferior-inferior em termos de relação de forças- pelas próprias condições de sua posição de outsiders e pela humilhação e opressão que lhe são concomitantes.

Nesta relação de poder os romeiros são estigmatizados pelos moradores. Quase sempre podemos perceber nos discurso dos locais que os romeiros são sujos, poluem a

³ Na romaria de Nossa Senhora das Dores, por exemplo, que ocorreu durante o mês de Setembro de 2011, a Igreja Católica registrou a presença de 30 mil romeiros, contudo esse número é bem maior porque essa estimativa é baseada no cadastro realizado pela pastoral do romeiro que implica numa ação do fretante³ de registrar seu grupo na secretaria da Igreja e muitos não fazem isso.

cidade, causam caos no trânsito, trazem doenças e etc. No entanto, é necessário olhar o lugar de fala de cada uma destas categorias. Muitos moradores elevam o que os romeiros têm de pior, esquecendo que o desenvolvimento acelerado da cidade ocorre também em decorrência do efeito multiplicador das romarias e dos processos migratórios dela decorrentes⁴ e responsável pelo acelerado crescimento do município.

Muitos moradores se colocam de fora do fluxo caótico que se instala em Juazeiro do Norte em períodos de romarias, principalmente por conta da superlotação nos espaços centrais da cidade. No entanto, são também moradores que se beneficiam com o comércio informal generalizado que toma conta do centro da cidade e entorno das igrejas; eles também dão suas contribuições para que o centro urbano da cidade fique poluído. Isso ocorre por meio da própria comercialização de produtos como alimentação, venda de bebidas, entre outros serviços que geram lixo, poluindo o ambiente. Muitos moradores são atuantes ativos nas romarias da mesma forma que os romeiros.

Como já foi afirmado, existem diversas maneiras de ser romeiro e de serem moradores. Nos ambientes de hospedagens também surgem casos de aproximação entre moradores e romeiros. Os moradores que já foram romeiros e que oferecem serviços de hospedagem aos romeiros durante as romarias tendem a tratá-los de uma melhor forma. Existem grupos que são privilegiados ao encontrarem pessoas amistosas, que não os tratam com indiferença, ou seja, que reconhece em si mesmo o outro enquanto ser humano que merece respeito. Quando isso acontece, surge então uma relação em que o outro é reconhecido pelas suas qualidades e através das diferenças.

Frente a isto, percebemos que as romarias são construídas por um universo de relações muito complexas, correspondendo a um fenômeno social que não pode ser olhado da sua especificidade e, sim na diversidade de suas possibilidades de relação. As interações que acontecem entre romeiros e moradores são tensionadas por relações de proximidade e distanciamento. São estas tensões que permitem o reconhecimento das diferenças e criação de identidades. Onde, os romeiros se reconhecem enquanto tais frente ao morador e, vice versa.

Isso também está presente na relação entre pesquisador e pesquisado que segundo Roy Wagner (2010), o pesquisador ao adentrar no seu campo de pesquisa desconstrói vários espelhos de suas relações, ao mesmo tempo em que da continuidade,

⁴ Muitos romeiros ao longo dos anos decidiram fixar residência em Juazeiro do Norte por acreditar que além de uma terra santa Juazeiro é um lugar de prosperidade (CORDEIRO, 2011).

construindo outros espelhos na sua relação com o campo estudado. No entanto, esta continuidade acontece de uma maneira mais liberta. Essa relação de diferenças é que da continuidade da humanidade. Em que o conhecimento é produzido através das relações de diferenças.

Enquanto indivíduo eu possuo relações com pessoas que fazem parte de minha vida pessoal e profissional, sendo que os mesmos interagem comigo durante todo o meu cotidiano. Mesmo sem me dar conta, estas pessoas tornam-se espelhos em minha vida. Na qual muitas vezes chego a agir em função delas. Pois, elas compõem um conjunto de espelhos, na qual, eu consigo perceber através do outro, das diferenças a pessoa que sou. Para, além disto, são estas relações frente ao outro que acaba possibilitando a afirmação de Identidade. Em que através das diferenças dos outros eu consigo me identificar pelas diferenças.

Contudo, ao adentrar no campo das romarias que ocorrem na cidade de Juazeiro do Norte-CE, deparei-me com pessoas novas, pessoas na qual nunca tive contato em minha vida. A partir do momento que me deparei com novas pessoas, tanto os romeiros quanto os moradores, tive que enquanto pesquisadora desconstruir os espelhos que compõem todas as minhas relações pessoais e profissionais. Ao mesmo tempo em que surgia a necessidade de construir novos espelhos de relações, em que eu pudesse me enxergar no outro que compõe o meu campo de pesquisa, ao mesmo tempo em que afirmava identidade a partir das diferenças. Reconhecendo também o outro da minha pesquisa.

Entretanto, existe uma diferença entre as minhas relações e as que eu construo no campo de pesquisa. Nas minhas relações pessoais e profissionais assim que me comporto de maneira diferente, logo os outros de minhas relações saberão. Enquanto que nas relações que construo em campo, existe uma maior flexibilidade, tornando-se uma relação mais livre. Em que o outro do campo, os romeiros e moradores, não conseguem identificar caso eu esteja mentindo.

Neste sentido, conduzo uma continuidade nas minhas relações porque de uma forma ou de outra, estou agindo em função do outro, mesmo que eu esteja mentindo para ele. Pois, é nele que me afirmo e que percebo as diferenças. O campo das romarias tornou-se um conjunto de espelhos que revelavam aspectos que me ajudariam a compreender a relação entre romeiros e moradores, e muito mais, além disto, a minha participação no campo enquanto agente social. Portanto, passei a identificar o campo a partir do momento que percebi as diferenças que neles existem.

Neste sentido, a invenção da cultura acontece através de uma relação intersubjetiva na qual mantenho com o outro (morador e romeiro). Isto faz com que meu ponto de vista seja posto em questão a todo instante. Isso acontece devido eu possuir uma cultura que, por sua vez, falo da outra através da minha própria cultura.

As romarias de Juazeiro do Norte-CE são visitadas por milhares de pessoas, as dificuldades enfrentadas para observar o evento que é muito complexo, parecem se multiplicar a cada dia que se passa. Pois, são várias pessoas na qual preciso observá-las, interagir com elas e entrevista-las em apenas cinco dias. Dessa forma, passando a compreender o campo denso das romarias.

Encontramos diversas formas de interpretações sobre o fenômeno das romarias que ocorrem na cidade de Juazeiro do Norte. Cujos significados possuem diferentes orientações, quando se manifestam de formas distintas através das práticas desenvolvidas pelos próprios atores sociais, que por sua vez, agem em função dos outros. Frente a isto, corroboro com Geertz (1978) quando ele diz que a descrição do objeto não é suficiente para interpretação das culturas, pois, são importantes as relações e os sentidos dentro de uma rede de significados.

Considerando que os significados são textos construídos e interpretados pelos os agentes envolvidos percebo que as romarias são construídas por relações de diferenças porque são as diferenças que produzem o que conhecemos como cultura. Frente a isto, cabe salientar que as romarias devem ser estudadas na sua diversidade. Através da observação empírica e das entrevistas que, por sua vez, revelarão a interpretação que os próprios romeiros e muitos moradores estão interpretando a partir de sua própria cultura.

Nas romarias podemos perceber que todo encontro é um lugar de marcação de diferenças. (CLIFFORD, 1998). Ali romeiros e muitos moradores possuem marcadores sociais diferentes referentes ao ser e estar no mundo. Também corroboro com James Clifford(1998), quando ele saca que as representações sociais são de um dado lugar social que o sujeito ocupa. Neste viés, este trabalho deixa explícito que a posição social que os romeiros e muitos moradores ocupam. São diferenças que criam lugares sociais a partir dos textos produzidos. Estes textos vão se sobrepondo através das diferenças.

As escritas que faço sobre as romarias são dialógica. Pois, o que discorro ao longo deste trabalho foram considerações significativas, que foram propiciadas pelos próprios romeiros e muitos moradores, agentes atuantes nas romarias de Juazeiro do

Norte-CE. Onde, procuro manter ao longo deste trabalho o tal “ruído” do nativo que se tornou um elemento chave para minha pesquisa.

3 Usos do espaço urbano da cidade

O campo das relações entre romeiros e moradores começou a ser apresentado a partir da experiência casa-rancho. Contudo, diferentes usos da cidade durante o período que acontecia o fenômeno das romarias sinalizavam outras possibilidades de arranjo. De fato, muitos moradores buscam benefícios econômicos das romarias porque elas tornaram-se lucrativas para moradores, quando os mesmos procuram atender as demandas de serviços de hospedagem, alimentação, etc. São serviços que geram renda e lucro. Para, além disto, os moradores reclamam dos problemas que ficam na cidade após as romarias. Isso decorre do fato de que:

As romarias apresentam-se como fenômeno paradoxal caracterizado por práticas que envolvem tanto atividades marcadas por forte sentimento de devoção religiosa, como por práticas relacionadas de conteúdos de lazer, envolvendo ampla variedade de formas de se divertir⁵. (COSTA, P. S.et al., 2011).

Estes usos diferentes da cidade são marcadamente pronunciados nos contextos em que são suscitados práticas de lazer e sociabilidade associados às romarias. Neste sentido, romeiros e moradores fazem usos distintos da cidade. Corroboro com Lefebvre (2001) quando ele diz que a cidade pode ser vista como obra que tem valor de uso, ou, como produto que tem valor de troca.

A cidade de Juazeiro do Norte-CE tende cada vez mais aumentar seu polo comercial. Esta cidade no período em que ocorrem as romarias torna-se alvo do comércio. Muitos moradores aproveitam o grande fluxo de pessoas advindas de diversos lugares do Brasil, para ganhar um dinheiro extra. Como também, muitos desses romeiros trazem em suas bagagens objetos que são vendidos pelos mesmos durante as romarias.

No entanto, os usos da cidade de Juazeiro do Norte-CE, não se restringem somente a valor de produto. As pessoas, também, utilizam do espaço urbano para realizar outros tipos de atividades. Como práticas de lazer e sociabilidade. Num

⁵ Informação oral decorrente de comunicação apresentada na XIV Semana de Iniciação Científica da URCA, sob o título “Elementos para a compreensão da relação entre turismo e romaria”

contexto de romarias, a cidade se transforma ao mesmo tempo em que, é utilizada como valor de uso. Principalmente no que diz respeito ao curto período de tempo. Os romeiros vivenciam as romarias sem querer perder um minuto do espetáculo passageiro.

Sendo assim, enquanto há muitos moradores de Juazeiro do Norte que fazem usos da cidade explorando as possibilidades comerciais no período das romarias com o objetivo de lucrar, há romeiros que usam a cidade no mesmo período para realizar práticas de lazer e sociabilidade, além de devocionais. Existem, também, romeiros que vêm para as romarias para vender objetos e moradores que realizam práticas de lazer no período das romarias.

As romarias não se resumem somente as práticas de devoção e diversão. Nem tampouco se restringe ao sagrado e profano. Esses elementos citados anteriormente constituem pedaços do que é a romaria de Juazeiro do Norte-CE. Como eu já havia dito anteriormente, as romarias constituem um campo de pesquisa denso e complexo.

Para, além disto, existe a dimensão do consumo. Em que uma das facetas das romarias surge no cenário social deste fenômeno sociocultural. As grandes demandas de romeiros acabam gerando uma grande demanda de consumo. Os romeiros também visitam a cidade para realizar compras. As instituições e comércios investem para suprir a demanda de consumo.

Durante o curto período de tempo em que acontece o espetáculo das romarias, as principais avenidas da cidade de Juazeiro do Norte torna-se um caos, principalmente nos lugares onde ficam localizados os comércios da cidade.

Por outro lado, as ruas da cidade de Juazeiro do Norte-CE se transformam no período em que acontecem as romarias. Os romeiros costumam sentar nas calçadas dos ambientes em que estão hospedados. Torna-se muito comum encontrar várias pessoas sentadas nas calçadas, conversando enquanto observam e participam do espetáculo das romarias. Contudo, as pessoas não ficam fixas em um único lugar. Eles transitam por vários bares que ficam espalhados pelas ruas da cidade e pela Praça Padre Cícero; não existe um trajeto elaborado, simplesmente saem à procura do que lhes interessa.

Várias atrações culturais são promovidas pelas ruas, geralmente os proprietários dos bares e lanchonetes promovem shows musicais que acabam sendo demandados pelos romeiros. Os espaços das ruas que ficam localizados em frente a estes bares e restaurantes são ocupados por pequenos palcos, mesas e cadeiras. Onde os músicos cantam enquanto os romeiros se divertem.

4 Ambientes de recepção e hospedagem

As “casas-ranchos” como apresentadas acima são ambientes de hospedagem onde o proprietário mora com sua família, dividindo sua moradia com romeiros durante as romarias. E mesmo dividindo sua residência com várias pessoas desconhecidas, no período de romarias, muitos moradores passam a maior parte do dia ausente de sua própria casa.

Nas “casas-ranchos” ambiente de hospedagem, em que muitos moradores dividem suas próprias residências com romeiros, também foram identificadas situações de proximidade que passaram a caracterizar outro tipo de relação que denominamos “casa- parentesco”. Pois quando moradores de “casas-rancho” hospedam um mesmo grupo durante vários anos, esta relação deixa de ser “ausente” e com o passar dos anos, acabam tornando-se próximas, em que estas duas categorias que se fortalecem. Quando isto ocorre os donos da residência passam a cozinhar juntamente com os romeiros, os eletrodomésticos e móveis estão de forma acessível para as duas categorias. Existem moradores que diminuem as despesas dos romeiros, deixando até de cobrar a estadia. Para, além disto, eles se reúnem durante a noite, conversam juntos, dividem experiências, contam o que mudara nas suas vidas. Uma moradora de Juazeiro do Norte que hospeda romeiros há muitos anos fala que:

Esses romeiros que vão lá pra casa, eles são de Pernambuco. Já tem mais ou menos, quase uns vinte anos que eles vão lá pra casa, sabe? [...] Ai esse pessoal começou a vim lá pra casa e, pronto, ai até hoje eles vem. Hoje eles são assim como família pra gente, sabe? Agente sai assim, deixa as coisa, eles não mechem em nada, são umas pessoas assim excelente. Ai até hoje agente tá com eles ai, porque, Armaria Deus me livre de expulsar, né? Graças a Deus a gente tá bem e tudo. Mais eles vem, e eles também num querem sair lá de casa. Eles fala, ó, com meu Pai, se o senhor não quiser agente aqui eu acho que eu nem venho mais pu Juazeiro. Tu acha? ... Nois já fomos, eu meu pai, meus irmãos para um casamento do filho, que é o homem que traz, que tem uma pessoa encarregada de trazer a turma, né? Ai esse homem tinha uma vontade muito grande que agente fosse conhecer lá. E agente também fica curioso, quer conhecer. Ai o filho dele tava pra casar, o filho dele começou a vim pra qui pra casa piquininim, hoje já ta casado. Ai agente foi pu casamento, passamo o fim de semana lá. Foi, avemaria, foi ótimo! Foi ótimo!”(A. C., 37 anos, moradora.).

Na narrativa desta moradora de Juazeiro do Norte podemos perceber que também existem relações de proximidade entre moradores e romeiros. Como a própria moradora relata; com o decorrer dos anos a relação que sua família mantinha com os romeiros que se hospedara em sua casa durante as romarias fora cada vez mais se

fortalecendo, tornando-se mais próxima, mas íntima. Dessa forma surgindo o reconhecimento do outro, tratado por Emmanuel Lévinas (1991,p.143) como uma relação de alteridade em que o outro é percebido em sua essência, tratado com ética:

É à medida que tenho que responder não só pelo rosto do outro homem, mas que, ao lado dele, abordo o terceiro, que surge a necessidade mesma da atitude teórica. O encontro com o outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo.

Este autor retoma o conceito de alteridade, pois para ele não existe alteridade sem ética. Ou seja, a pessoa deve ser elevada a condição de sujeito, em uma relação de alteridade, a partir de uma ética que permite a um ser reconhecer o outro enquanto ser. Porque nenhum ser é igual, e com isto surge a necessidade do conhecimento do outro.

Identificamos também ambientes de hospedagens classificados nessa pesquisa como casa-parentesco a relação familiar de fato. Neste caso,tanto os donos da residên9cia se mostravam ausentes, quanto os próprios romeiros. Devido estes romeiros estar hospedados nas casas de seus familiares, romeiros e moradores saiam juntos para o centro da cidade cujo objetivo era vivenciar as romarias juntos. Saindo para fazer compras, visitar igrejas, praças e etc. Nessa relação muitos moradores gostam de sair e mostrar aos seus familiares o lugar em que estão morando, apresentando o que eles fazem no seu cotidiano.

Durante a observação de uma casa-parentesco acompanhei uma jovem que saia pra rua como seus familiares, outros jovens que vêm a Juazeiro do Norte todos os anos, visitar parentes e aproveitar as romarias. A jovem moradora levou seus parentes até um grupo de oração da Igreja Católica na qual ela disse aos seus familiares que costumava frequentar.

Neste ambiente específico de hospedagem, os moradores saem e deixam um responsável para tomar conta da casa e organizá-la. Essa figura da família, que fica em casa enquanto os outros saem para passear, passa o dia em casa onde prepara almoço e janta para seus parentes visitantes. Essas são características do ambiente de hospedagem de casa-parentesco. Para, além disto, são casas simples, em que nada fica escondido dos romeiros, pois, todos podem mexer onde bem quiser. Os moveis e eletrodomésticos continuam em seus devidos lugares.Enquanto que nas casas-rancho os donos tiram mesas, cadeiras, sofás e colocam tudo dentro de um quarto.

No discurso dos moradores eles alegam que é para sobrar espaço na casa, para os romeiros ficarem mais a vontade. Já os romeiros reclamam, alegando que não podem nem assistir TV, nem sentar nas cadeiras, pois, os moradores escondem tudo que podem. Neste mesmo tipo de recepção existem moradores que abrigam os romeiros em espaços de sua casa apenas pela necessidade financeira.

Abriguei esse ano só porque quero reformar minha casa. Mais é só essa vez e mais nunca. Confiando em Deus e em meus Padinho Pade Cicero! (Os romeiros) É um povo muito entrão, malina nas coisas da gente e fica arrombando minha geladeira novinha. É um povo muito zuadento e faz muita bagunça. Num gosto de sujeira não, eles sujam tudo. (M.D. A, 65, moradora).

Na fala desta moradora que abriga romeiros podemos perceber que o outro é negado. Neste contexto específico, os romeiros são tratados pelos moradores com indiferença, como pessoas que incomodam.

Frente a isto, percebemos que nas casas de família existem universos de hospedagem distintos onde se constroem relações de proximidade e distanciamento. E que neste ambiente específico de hospedagem acontecem conflitos e tensões internas, que caracterizam e estão presentes nas relações entre morador e romeiros.

Nos ambientes classificadas como hotéis e pousadas os serviços são oferecidos com melhores condições de hospedagem. Neste ambiente o morador costuma estar sempre presente, diferente das casas-ranchos em que quase sempre o morador estava ausente. Isso acontece porque os donos das casas-ranchos precisam sair de casa para trabalhar, enquanto que os donos de hotéis e pousadas trabalham o dia todo nos próprios ambientes de hospedagem. Essa relação não aparece tão próxima, e sim profissional.

Foram encontrados outros aspectos que diferenciam estes ambientes de hospedagens. Como o simples fato dos funcionários e proprietários tentarem preservar os seus hóspedes de incômodos relacionados a assuntos que eles consideravam desnecessários. Isso gerou mais dificuldades de entrar nas pousadas e hotéis para entrevistar e observar os romeiros e moradores. Principalmente porque os donos dos estabelecimentos demonstrava desconfiança, mesmo sendo comunicados de que o interesse nas observações era apenas para dar continuidade ao desenvolvimento da pesquisa. Nestas situações, o pesquisador aparece como uma ameaça, tornando-se alvo de observações e perguntas constantes na medida em que os proprietários se preocupavam com a segurança do seu próprio estabelecimento. Nestes ambientes de

hospedagens também acontece conflitos internos entre moradores e romeiros, sempre relacionados à hospedagem, como pode ser percebido na fala a seguir:

É muito do estresse do dia-a-dia, tipo, [dona de pousada] se estressou com uma turma, fez um contrato de doze pessoas, tinha dezesseis. Ela tá certíssima. De que forma? De chegar e cobrar pelas outras pessoas que não tava no contrato. Mais aí a turma que agente tava chegando num tinha nada a ver com a história. E agente foi machucado por isso. Nim que sentido? No sentido de simplesmente ter uma compreensão. Essa turma não tem nada a ver e o problema é com a outra turma. Mas ela chegou e disse que simplesmente não tinha vaga, que o quarto tava lotado, que não dava. Agente já tava praticamente hospedado, que queria que agente sáisse da pousada. (M. D. S. 36anos, Pernambuco).

Os ranchos, por sua vez, são ambientes de hospedagens muito grandes, onde, abrigam vários grupos de romeiros. Neste ambiente de hospedagens os grupos de romeiros, geralmente são pessoas de uma mesma comunidade que se organizam durante o ano inteiro, para participar das romarias de Juazeiro do Norte-CE. Cada grupo divide um único quarto.

Logo na entrada deste ambiente de hospedagem, existe um grande portão que dá acesso a um grande espaço todo calçado por pedras de calçamento, assim como nas ruas da cidade. Neste espaço geralmente ficam estacionados caminhões e ônibus com grupos de romeiros que não conseguem lugar para se hospedar. Os quartos ficam localizados ao lado deste grande espaço, que por sua vez, são cobertos com uma pequena varanda. Os grupos que ficam hospedados nesse ambiente, geralmente passam o dia ausente. Os proprietários desses ranchos quando não estão ausentes, geralmente ficam pelas barracas que vendem vários tipos de objetos, fazendo negócios.

Conclusão

Estes elementos de proximidade e distanciamento nos ajudam a construir a noção de romeiros e moradores e de como suas relações ajudam a compreender as dinâmicas de proximidade e estranhamento que caracterizam as romarias. As romarias de Juazeiro do Norte-CE aparecem de forma complexa, ao mesmo tempo em que, surge a necessidade de pensá-lo em uma dimensão sociológica.

Para os muitos moradores os romeiros podem ser fonte de renda, amigos, parentes, cada uma destas relações demarcando espaços diferenciados de construção de

sentidos para as romarias ora aproximando da dimensão de comunidade, ora apontando processos mais amplos de turistificação do espaço refletidos nas relações.

Para compreensão deste fenômeno social é necessário observá-lo na sua diversidade, levando em conta as diferenças sociais e de significado, que tencionam as relações entre os agentes sociais envolvidos. Os conflitos surgem como elemento que constrói o cenário social das romarias demarcando posições e pertencimentos. Onde, romeiros e moradores interagem ao mesmo tempo em que contribuem para a construção das romarias.

As práticas de sociabilidade e lazer são perceptíveis principalmente nas ruas em que as aglomerações de romeiros se apresentam de forma mais forte. Cujas mesmas são quase sempre desenvolvidas entre pessoas nas quais são classificadas como romeiros, ou seja, pessoas que visitam a cidade de Juazeiro do Norte durante o período em que acontecem as romarias. São romeiros advindos de diversas localidades diferentes do país brasileiro que encontram nas romarias um cenário propício para realização de encontros e experiências de romarias através da sociabilidade, tanto através das práticas de devoção quanto das práticas de diversão, em que o sagrado e o profano se manifesta na construção deste fenômeno religioso. São redes de sociabilidades que se apresentam nas várias facetas que juntas constituem o fenômeno das romarias. Cujas mesmas se manifestam tanto durante os shows, como nos bares, calçadas, ruas, comércio, igrejas e etc.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, EdinSued. Religião e turismo: Notas sobre as deambulações religiosas. In: ABUMANSUR, EdinSued (Org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas, SP: Papirus, 2003.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas: dinâmica das romarias em Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

COSTA, PatriciaSutel et. al. Elementos para compreensão da relação entre turismo e romaria. In: Semana de Iniciação Científica da URCA- Ciência e Desenvolvimento Regional, 14, 2011, Crato. *Anais eletrônicos...* Crato: URCA, 2011.1 CD-ROM. Disponível em: http://www.urca.br/semanaic/xiii/home.php?pg=anais_2011. Acesso em: 16 Jul. 2012.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L.; *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editoriais, 1978.

LEFEBVRE, Henry. *O direito a cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992.

WAGNER, Roy. Presunção da Cultura. In: WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

DEMARCANDO ESPAÇOS: UM ESTUDO DAS RELAÇÕES DE FORÇA NO CENÁRIO RELIGIOSO DE JUAZEIRO DO NORTE

*José Erivan Lima de Carvalho**

Resumo

Ponto de convergência de milhares de romeiros e devotos do Padre Cícero Romão Batista, Juazeiro do Norte (CE) é um espaço predominantemente católico. Entretanto, apesar da forte presença do catolicismo, nos últimos anos a expansão evangélica tem sido notável no município. Neste sentido, este trabalho visa analisar as movimentações em curso no campo religioso juazeirense, à luz dos dados do campo religioso no Brasil contemporâneo, considerando o avanço pentecostal e as reações promovidas da igreja católica, a partir da análise das relações de força no jogo constituído entre esta e as igrejas evangélicas. A partir de observações junto a igrejas pentecostais e a instituições que congregam diversas denominações evangélicas, bem como a realização de entrevistas semi-estruturadas com fiéis e lideranças religiosas, percebe-se a constituição de um intenso campo de disputas entre católicos e evangélicos, que se notabiliza através das ações da Ordem dos Ministros do Cariri (OMEC), criada com a finalidade de congregar lideranças religiosas de diferentes denominações, ao mesmo tempo em que funciona como um elemento catalisador da força evangélica na região que, através do discurso da evangelização, tem demarcado sua presença, num esforço evidente de ocupação de espaços políticos e econômicos (e, porque não dizer, culturais), provocando uma reorientação das relações de força no cenário político da localidade, na medida em que, ao reivindicar maiores espaços, as lideranças evangélicas produzem uma redefinição de limites entre os universos da política e da religião.

Palavras-chave: Juazeiro do Norte. Evangélicos. Conflitos

Introdução

A cidade de Juazeiro do Norte (CE) é um centro de romarias que gira em torno da figura do Padre Cícero, um lugar de predominância católica. Conforme o censo de 2010, 88,3% da população juazeirense se declara católica. Contudo, tem-se observado um crescimento significativo dos evangélicos no município. Em 1991, o percentual de evangélicos era de 1,5%. Dez anos depois este número passou a 4,4% e, em 2010, este número se elevou para 8,5%. Este cenário está em consonância com o cenário religioso brasileiro, que vem apresentando, sobretudo nas últimas três décadas, um crescimento cada vez mais nítido de evangélicos e, ao mesmo tempo, um decréscimo do número de

* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Bolsista pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). erivan_carvalho@hotmail.com. Orientado por Dra. Renata Marinho Paz, professora adjunta do curso de Ciência Sociais (URCA).

católicos. Com isso, vem sendo geradas acirradas disputas no âmbito sócio-religioso e político na localidade. .

Diante deste quadro, vêm sendo realizadas investigações sobre o campo religioso em Juazeiro do Norte, através do Projeto “A fé que se move: a expansão evangélica em Juazeiro do Norte”, cuja proposta é compreender, entre outros aspectos, as relações de força no campo religioso, considerando o avanço pentecostal e as reações promovidas pela igreja católica, a partir da atuação da Ordem de Ministros Evangélicos do Cariri (OMEC).

O trabalho então apresenta divisões para uma melhor compreensão do assunto discutido. Para isto a partir do tópico primeiro ao quinto, estaremos apresentando aspectos bem particulares sobre esta instituição, como definição, origem, constituição, características particulares e conflitos. O sexto e último tópico se detém em analisar esta instituição de forma sociológica, desvendando aspectos não explícitos, mas que na realidade consolida uma demarcação de espaços diante de um cenário predominantemente católico.

Para um estudo mais específico, o trabalho passou por diversas etapas. A primeira etapa baseou-se no levantamento bibliográfico, leituras e análises de trabalhos de diversos autores acerca da temática em tela. Esta etapa foi imprescindível pois, a partir dela, foi possível estabelecer uma base concreta para o entendimento da realidade do universo religioso, tanto católico quanto evangélico.

Na segunda etapa, empenhou-se numa busca de dados estatísticos. Pretendeu-se neste estágio ter um conhecimento mais acurado da estrutura do campo religioso, sobretudo do universo evangélico. Informações relacionadas com o número de Igrejas, quantidade de fiéis por igreja e outros dados foi a prioridade primordial. Foi necessário então uma apropriação mais detalhada de informações em órgãos responsáveis, como o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), MAI (Ministério de Apoio a informação) e Prefeitura de Juazeiro do Norte. Contudo, tais informações almejadas foram insuficientes para a pesquisa. Dados requeridos pela pesquisa não eram encontrados de forma específica nestes órgãos, o que tornou mais evidente a necessidade da realização da pesquisa de campo.

Considerando a insuficiência de dados mais acurados do universo evangélico, a inserção no campo foi a alternativa viável, concentrando-se então, num mapeamento destas igrejas. Foi necessária uma segmentação deste amplo universo evangélico para uma melhor análise. Dividiu-se entre pentecostais e não-pentecostais. E, desta maneira,

caberia ao pesquisador encontrar as diversas igrejas dispersas na região delimitada. A pesquisa tem sido concentrada, pelos menos de forma inicial, entre os pentecostais, isto pela a evidência de ascensão dentro do campo religioso. Nesta fase de mapeamento pretendeu-se ainda fazer uma classificação destas igrejas pentecostais. Colocaria-se então estas igrejas pentecostais dentro de denominações e partir daí as estudaria , embora dentro destas próprias denominações haja subdivisões que em estudos futuros serão trabalhados. A exemplo destas denominações teríamos, a Congregação Cristã do Brasil, Assembléia de Deus, Igreja Cristã Maratanata, Igreja Igreja Apostólica Ebénezer, Igreja Cristã Emanuel.

Dentro do aspecto do mapeamento, além desta busca de igrejas e acatologação das denominações, registrou-se dias e horários de programações específicas de culto para uma terceiro estágio da pesquisa.

No terceiro estágio da pesquisa pretendeu-se estar inserido dentro destas igrejas, observando o cuidado de não repetir igrejas que estivessem dentro de uma mesma denominação. O adentrar no ambiente interno das igrejas requereria alguns cuidados, isto porque as igrejas são orientadas por um corpo de doutrinas e princípios bastante rígidos, que alguns casos eram mais flexíveis. O passo inicial portanto, seria a participação nestes cultos para uma observação do funcionamento suas práticas. Num segundo momento, uma abordagem da liderança na tentativa de obter permissão para introduzir entrevistas, com a finalidade de se melhor conhecer o campo religioso. As entrevistas eram direcionadas para a liderança, como também para os fiéis, aplicados de maneira estruturada e não estruturada. Partir então destas análises no campo obteve-se como objeto de estudo as relações destas igrejas concentradas na instituição chamada OMEC.

1 Definições

A OMEC é um dos reflexos da expansão evangélica na região, notadamente em Juazeiro. Instituição criada 2004, tem por finalidade congregar lideranças religiosas das mais diversas denominações, com o intuito de promover o relacionamento mútuo entre as igrejas evangélicas, bem como atuar como um elemento catalisador da força evangélica na região, além de pretender desenvolver ações que beneficiem a comunidade como um todo, e não apenas os evangélicos.

2 Origem da instituição e propósito

A origem da OMEC teve início com reuniões informais de ministros de culto que se agrupavam para manter laços de amizade mais estreitos, ao mesmo tempo em que também discutiam propostas de ações voltadas para a comunidade, e que poderiam ser desenvolvidas pelas igrejas evangélicas.

ela não tinha sido criada formalmente. Se reuniam, se entrelaçavam, tinham comunhão, já começaram a criar um relacionamento, para que a comunidade evangélica agisse na cidade de maneira organizada, então esse desejo natural que surgiu aqui nos pastores da cidade, culminou na criação da OMEC, no seu registro, no estabelecimento do seu estatuto, seu registro nos órgãos públicos. [...] (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

Estas ações, além de resultarem em benefícios para a comunidade, também seriam importantes instrumentos de evangelização, bem como atuariam como formas de marcação de espaços por parte dos evangélicos no interior do campo religioso e político na região e, no caso em tela, notadamente em Juazeiro. Assim, de maneira organizada e articulada, a OMEC vem atuando na cidade a partir da realização de ações sócio-culturais que, como frisa o seu presidente:

Ela, ela tem atendido a sua finalidade e o propósito da existência da OMEC é promover o relacionamento entre as igrejas evangélicas de diferentes denominações, diferentes estilos de cultos, e promover ações em benefício da cidade, por exemplo, nós fazemos algumas ações, ah...algumas ações, dia da Bíblia, por exemplo, segundo domingo de dezembro é o dia da Bíblia, então nós fazemos um evento, normalmente numa praça pública, e aí a OMEC trabalha antecipadamente isso, faz distribuição de bíblias gratuitas pra o povo, então ela mesmo compra, ela mesmo subsidia, [...] (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

3 Constituição e critérios para associação

Hoje a OMEC é uma instituição formalizada do ponto de vista jurídico, funcionando com uma diretoria executiva eleita por assembléia e com um conselho fiscal. Fazem parte do grupo aproximadamente 100 igrejas, compondo-se de pentecostais, neopentecostais e protestantes históricos, porém são membros apenas entre 50 a 60 igrejas. Isto porque, para ser efetivado como membro, o candidato precisa ter formação em teologia e passar pelo critério de ordenação. A ordenação é uma forma de reconhecimento do ministro de culto diante das igrejas e pastores. Há então, uma submissão do candidato a um exame criterioso de suas crenças, a partir de

questionamentos postos em assembléia por outros integrantes de sua própria denominação, e se baseiam em perguntas que versam sobre conceitos teológicos, éticos e também sobre questões práticas tais como tempo e forma de conversão, por exemplo.

4 Características particulares

4.1 Formação das reuniões

As reuniões seguem uma programação com dinâmica diversificada, acontecendo sempre em um sábado por mês, iniciando-se geralmente às oito horas com um café da manhã. Este café se constitui num momento de interação, com a finalidade de estreitar os laços de afinidade entre os participantes. Após este momento, os líderes se reúnem, e é realizada uma palestra proferida por algum integrante desta organização, desenvolvida a partir de textos bíblicos, com ênfase sobre aspectos relacionados ao contexto dos evangélicos, em especial aos próprios líderes. Após estes momentos iniciais de reflexão, passa-se abordar vários tópicos, como estratégias de evangelização, eventos gospel, ações sociais, cursos de capacitação de líderes, apresentação de novos líderes na região, entre outros, havendo uma diversificação de assuntos nestas reuniões, sendo que o decorrer dos trabalhos é intercalado por orações.

nós temos reuniões mensais, onde nos encontramos, os pastores vêm, e tomamos um cafezinho juntos, e aí conversamos, primeira coisa que agente faz, nós oramos pela a cidade, como um todo, sem qualquer cor denominacional, oramos pelo o povo da cidade, onde estamos, que Deus se manifeste, que Deus abrande o coração das pessoas, notadamente aquelas mais inclinadas a violência, uma prática de vida desonesta, como o roubo, como o engano, nós oramos para que estas pessoas sejam transformadas por Deus mesmo, oramos também por pessoas em áreas difíceis, [...] e aí nós estudamos, temos sempre uma palestra, cada reunião temos uma palestra, diversas pessoas trazem esta palestra, aí nós estudamos sobre o caráter do obreiro, do pastor, uma ética comportamental em todos os segmentos, em todas as áreas da sua vida, nós estudamos também sobre uma atualização teológica, nós vivemos num mundo em constante mudanças, e a Bíblia é um livro antigo, que data os primeiros escritos de 3500 anos, nos últimos escritos de 2000 anos atrás, a Bíblia demorou 1500 anos para ser escrita, mas é um livro atual, e este texto atual, ele pode ser aplicado no contexto hoje contemporâneo, então nós estudamos a teologia no momento em que vivemos, e aí contextualizamos, chamamos a atenção dos pastores para terem sua mente aberta pra olhar a nossa realidade, nosso momento pós-moderno, como é a mente do homem pós-moderno, é diferente do moderno, é diferente de todas as outras épocas que vivemos, e aí contextualizamos a teologia aplicada a este homem, toda a questão de vida de comércio, de relações humanas, de situação dos países, a fome, as guerras, a globalização do mundo, e o quê que o evangelho tem a ver com isso, então nós estudamos estes pontos pra manter cada pastor atuando na época em que ele está e [...] então nas reuniões da OMÉC, nós trazemos atualizações teológicas, e

contemporâneas no momento de hoje da vida do obreiro, da igreja, e pra sermos uma resposta pra as necessidades do mundo hoje. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

4.2. Unidade na diversidade

Uma das características desta instituição corresponde a uma unidade ante a uma diversidade de denominações. Tanto igrejas protestantes históricas (Congregacional, Luterana e Batista), como pentecostais (Assembléias de Deus, Igreja Cristã Emanuel, Igreja Apostólica Ebenézer, Igreja Verbo da Vida, Igreja Cristo Vive, entre outras) fazem parte desta instituição. Vale destacar que, embora haja grandes divergências teológicas, como por exemplo, a aceitação da vigência atual dos dons espirituais para alguns grupos e outros não, isto não é obstáculo para coesão deste grupo². Há então, aspectos definidores do cristianismo que os mantêm unidos, como a salvação da alma através somente da pessoa de Jesus Cristo³. Portanto, trabalham juntos sem focalizar questões teológicas. Como frisa o presidente da OMEC:

nos respeitamos e trabalhamos juntos, então toda a vez que nos reunimos para fazer um trabalho, cada um respeita o jeito de ser do outro, e trabalhamos para um fim comum se é, por exemplo, distribuir a Bíblia no dia da Bíblia, ora é uma ação que não precisa falar dos meus pontos doutrinários e nem ele falar dos dele, nos unimos e trabalhamos assim, então é com respeito, com a característica pessoal de cada um e assim trabalhamos juntos. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, no dia 04.02.12).

4.3 Ética comportamental

Um dos aspectos distintivos desta organização é a busca por uma ética comportamental. Isso se observa primeiramente pelos critérios estabelecidos na inclusão do líder associado à organização, através da ordenação. É evidente que tal procedimento ordenatório traz consigo uma seletividade, na medida em que o contexto interrogatório seleciona o candidato. Um segundo aspecto desta ética comportamental aponta para as palestras a cada reunião. São apresentados comentários a partir de textos bíblicos relacionados a questões sociais. As lideranças religiosas que fazem parte da OMEC são advertidas a manterem uma forma de conduta exemplar na sociedade, baseada em

² Alguns grupos evangélicos defendem a vigência atual dos dons do Espírito Santo, como o dom de cura e de línguas.

³ Um aspecto muito nítido nesta unidade evangélica, relaciona-se a salvação da alma humana somente é possível por uma crença em Jesus Cristo.

princípios extraídos da Bíblia. Há então uma preocupação desta organização de se manter bem vista dentro da sociedade. Nesta perspectiva, o discurso sobre a conversão e o reordenamento ético assume uma importância primordial.

Em linhas gerais, a conversão do evangélico está pautada numa mudança de comportamentos que define sua postura em relação a outras religiões, como também a modos de vida que permitem ou até fomentam a adoção desses hábitos. Por exemplo, o discurso dos convertidos às religiões evangélicas não raro enfatizam que determinados comportamentos antes praticados, como o uso de bebidas alcoólicas ou tabagismo, não fazem mais parte da nova realidade do convertido. Também se observa bastante ênfase na busca pelo estabelecimento de relações com pessoas com os mesmos costumes.

Geertz contribui para a compreensão desta questão referente à realidade do convertido e sua íntima associação com questões seculares quando afirma: “As disposições e motivações que uma orientação religiosa produz, lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo”. (GEERTZ, 1978, p. 141). Esta relação do convertido e as questões éticas podem ser exemplificada neste um depoimento de um empresário evangélico:

vou lhe falar rápido aqui, que você vai concordar, primeiro é o seguinte, a pessoa, vou falar do meu mercado, tirando assim a minha empresa como experiência, por exemplo um funcionário que sai daqui, a duzentos quilômetros de você, você sabe o que ele tá fazendo? (Pergunta ao entrevistador) Não, né? Então pronto, se o cara serve a Deus, ele já não vai ter uma oportunidade de um outro falar, ei rapaz, quando acabar as entregas vamos pro barzinho, sentar beber uma ali, conversar, num vai [...], geralmente ele vai pra igreja à noite, ou então pegar a Bíblia e fica lendo dentro do carro, mas ele não tá guiando o carro com alcoolismo, (intervenção da esposa: gerando perigo), ele num tá gerando perigo pra sociedade, ele não tá... O cara que serve a Deus, ele não vai chegar em outra cidade, rapaz, espera aí que eu vou me prostituir, não, ele pode até ter vontade, mas, mas se ele teme a Deus, ele não vai, você tá entendendo? Ou se acaso for, ele vai se arrepender automaticamente, quando acabar de se prostituir vai se arrepender, vai ficar com aquilo no coração, num vai querer fazer mais, você tá entendendo? Então assim, a empresa ela só ganha com pessoas assim evangélicas, num tem esse negócio de segunda ressaca, ressaca, ah, bebi num fim de semana todo, tô de ressaca, vou faltar. Rapaz é só benefícios, se for, os problemas da família, que o cabra traz pra a empresa, começa a beber no fim de semana, começa agitar copo, começa a novela, aquela confusão, desarmonia, o que acontece em casa, D., rapaz, eu tô com um problema na família, passando isso, isso, foi por que? Rapaz, foi uma briga num barzinho, o caba tacou-lhe a garrafa, rasgou isso aqui, e precisa de uma cirurgia, tenho que arrumar dinheiro, o médico num quer fazer, aí tome na empresa, aí quando a empresa diz um não, há..., num quer saber de nada, num ajuda ninguém, então assim, a empresa só ganha com o povo de Deus. (Entrevista com D.D.L., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, no dia 16.01.12).

4.4 Estratégias de Evangelização

4.4.1 Projetos sociais

Outra característica de grande importância desta associação de ministros, diz respeito à implantação de projetos de cunho social, afirmando que estes empreendimentos são estratégias evangelísticas, pois funcionam como meio de difusão dos princípios bíblicos, que em outro momento iremos melhor elucidar este tópico.

Observa-se então uma preocupação dos evangélicos em oferecer à sociedade bem-estar, isto orientado por princípios bíblicos, salientando ainda que estas benfeitorias objetivam também conferir uma visibilidade deste segmento na própria cidade, como afirma um integrante da OMEC:

não, nós simplesmente queremos servir, mas já há com muita clareza uma percepção de que nós estamos fazendo uma coisa útil pra cidade, por outro lado, já há um reconhecimento em vários segmentos, segmento empresarial, ah..., até o governamental, de que a comunidade evangélica está interessada no bem estar da cidade. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

Projetos no setor de lazer, habitação, saneamento, educação, cursos de capacitação profissional e ações sociais são outros planos sociais articulados pela OMEC. Também têm sido observadas as construções de obras pela prefeitura local reivindicadas pela própria OMEC. Um exemplo disso foi a construção da Praça da Bíblia, localizada em frente ao estádio de futebol Romeirão. O ambiente anteriormente era conhecido como feira das trocas, espaço onde eram comercializados artigos populares de segunda-mão, além de objetos roubados. Com a construção da praça, toda a atividade comercial foi remanejada para outra localidade.

No setor de habitação, projetos para a construção de casas para pessoas de baixa renda estão sendo desenvolvidos com recursos do setor privado, juntamente com a prefeitura local. No setor de saneamento, está sendo disponibilizada parte do material para a efetivação da obra, resultado de doações feitas por empresários ligados à OMEC. Neste caso, a prefeitura apoiaria com a parte restante do material e a mão-de-obra. Projetos para alfabetizar adultos e cursos de capacitação profissional também fazem parte dos objetivos da OMEC. Ações sociais como atendimento à comunidade com serviços médicos, psicológicos, jurídicos e distribuição de medicamentos e cestas básicas a população são trabalhos desenvolvidos pela OMEC.

Nós temos várias ações de âmbito social, por exemplo, agora mesmo nós estamos com um projeto, que a OMEC participa disso, nós estamos trazendo

para Juazeiro do Norte, uma equipe, segunda-feira agora, foi embora um engenheiro que veio de São Paulo, nós estamos já há alguns meses trabalhando com a prefeitura, e vamos trazer aqui um grupo de empresários, que tem desejo de fazer obras sociais, pra conseguir casas pra quem não tem mesmo, e já temos dois terrenos, indicados pela prefeitura como lugares prováveis, pra nós construirmos casas, já é um projeto agora, ele vai começar bem tímido, no seu primeiro momento, vai construir dez casas e oferecer pra pessoas, já fomos algumas pessoas... (não entendido), eu fui com algumas pessoas, inclusive com o secretário da habitação nos acompanhou nisso, ah... uma senhora que mora numa casa, que está com menos de 1,60m de altura, porque o teto está descendo, as paredes estão estourando, ela não tem como morar, mora ela e o marido com mais de 65 anos de idade neste lugar, num tem parente, num tem filhos, e não tem onde recorrer, então esta pessoa está inscrita, caso estes empresários, de fato aprovelem o projeto, e enviem os recursos, nós vamos construir estas casas, a intenção existe, o projeto está em andamento, mas eu preciso do recurso, que vem de fora, e já colocamos a disposição do prefeito, com seu secretariado, dizendo que a comunidade evangélica quer ajudar a prefeitura nesta questão da habitação, e nós estamos caminhando nesta direção, uma outra área que nós queremos ajudar é a área da educação, já existe aqui, o Colégio Batista, conhecido na cidade, está aqui a décadas trabalhamos, nós temos outros segmentos, ainda ontem mesmo conversamos com uma pessoa, nós vamos começar ajudar também na questão da educação do povo, com cursos, ah..., pra adultos, alfabetização de adultos, já fizemos isso em outros lugares, e minha esposa é pedagoga especializada em alfabetização de adultos, e ela tá trabalhando nisso, acabamos de trazer um casal com várias formações, professores universitários, que estão aqui a nosso serviço, que vão trabalhar neste segmento de educação, dando aula de português, alfabetizando o povo e atendendo, então nós, temos muitos projetos na área educacional. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

Observa-se então uma disponibilidade dos evangélicos em contribuir para o desenvolvimento local, colocando-se à disposição da prefeitura com estes projetos e, ao mesmo tempo, reivindicando uma postura dos órgãos públicos nestes empreendimentos com o objetivo de servir à comunidade, como frisa um membro da OMEC:

porque nós entendemos que qualquer igreja, precisa ter esta visão, que ela é uma entidade a serviço da cidade, a serviço do povo, e não trabalho só pra atingir seus objetivos internos, mas ela é uma organização espiritual, com organização jurídica, pessoa jurídica pra servir a comunidade como um todo, a OMEC contribui, e ela serve de elemento catalisador da força evangélica aqui no Cariri. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, no dia 04.02.12).

Outros trabalhos são mencionados:

Ah estão, ainda é tímido por causa de uma situação nossa, agente não divulga o que faz, neste sentido pra adquirir alguma honra, ou alguma homenagem pra nós, não, nós simplesmente queremos servir, ma já há com muita clareza uma percepção de que nós estamos fazendo uma coisa útil pra cidade, por outro lado, já há um reconhecimento em vários segmentos, segmento empresarial, ah..., até o governamental, de que a comunidade evangélica está interessada no bem estar da cidade, então nós temos sido ouvidos e temos sido procurados, e..., nós comparecemos em vários setores, e aqui e acolá,

ah..., já se menciona atos que estão sendo manifestos pela a OMEC, Ah..., existe já o interesse, por exemplo, e eu recebo ligações de empresários solicitando, ah..., pessoas para trabalhar, olha, tem alguém na igreja, estou precisando de gente nesta área. Empresários evangélicos? E não evangélicos, por quê? por uma questão de princípio bíblico de obediência a Deus, de temor de Deus, de que nós vamos prestar contas, os próprios princípios bíblicos ensinam que toda a pessoa deve ser honesta, que todo trabalhador deve trabalhar, à vista do patrão, ou longe da vista do patrão e produzir corretamente, há um ensinamento bíblico diz que se o empregado, porque ninguém tá olhando, se ele cruzar os braços por dez min, aqueles dez minutos ele roubou o patrão, então ele é ladrão, então esse princípio bíblico é ensinado nas igrejas evangélicas de modo geral, então nós ensinamos (não entendido) que cada evangélico deve dar um bom exemplo, de postura, de honestidade, de produtividade, de caráter, né?; e alguns empresários já estão enxergando isso, que é uma postura diferente no evangélico, no homem, na mulher que teme a Deus, que segue os ensinamentos de Deus, então eles (não entendido) e pedem, e nós encaminhamos, e várias pessoas são colocadas em várias empresas aí, por solicitação dos empresários. Então a OMEC tem trabalhado neste segmento? Trabalha, por exemplo, ela promove encontro de empresários, e aí ela coloca à disposição, por exemplo, nós promovemos aqui..., (não entendido), nós promovemos aqui, numa, ah..., junção, onde a OMEC trabalhou, e uma grande ação, a idéia inicial foi até da Primeira Igreja Batista da Convenção, aqui em Juazeiro do Norte, um encontro de empresários para falar sobre inteligência financeira, de como eles agem, ah, ah, falência financeira, e nós colocamos aqui, (não entendido), no nosso espaço, e, e empreendedor de renome internacional, um homem que é um assessor empresarial e orientador nessas áreas, veio, arcamos com toda despesa, cobramos uma taxa simbólica de R\$10, quando uma palestra dessa aqui na cidade, promovida por alguns segmentos nessa área custa R\$85,00 R\$90,00 essa é média de preços, nós cobramos R\$ 10, porque nós queríamos o grande empresário que poderia pagar R\$ 1000,00 se cobrássemos, mas nós queríamos também o vendedor de tapioca, o vendedor de caldo de cana, o vendedor de tapioca, que é um empresário também, então cobramos R\$ 10,00 apenas, 800 pessoas vieram aqui e receberam, e esse ano nós vamos promover de novo, essa palestra, ela passou a três anos atrás, ah..., nós vamos promover de novo para ajudar o povo, então a OMEC tem essas iniciativas, então estamos aí à disposição. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

4.4.2 Eventos

Há aqui outro elemento distintivo desta organização, que diz respeito a sua estratégia evangelizadora propriamente dita. A difusão de princípios bíblicos é um dos aspectos mais nítidos da OMEC que, para arrebanhar mais fiéis, apóia e faz uso de várias estratégias.

Uma das estratégias de grande notabilidade apoiada pela OMEC, esta com um forte caráter evangelizador explicitamente colocado, foi um evento realizado em Juazeiro do Norte, no dias de 19 a 24 de Março, com a presença de mais de 900 líderes evangélicos de todo o país. Este foi um congresso cujo foco era produzir ações que resultassem na evangelização maciça do Sertão Nordestino, atraindo igrejas e

organizações para a implantação de novas igrejas nessa região, que é predominantemente católica do ponto vista estatístico e cultural. Assim, este evento tinha objetivos claros e definidos quanto à evangelização. A meta é um projeto de 10 anos (2012 a 2022), período no qual se deseja implantar 10.000 igrejas em todo o sertão nordestino. Este congresso resultou na formação de um movimento nacional de evangelização do sertão nordestino. Esta articulação é dirigida por uma comissão executiva, cujo diretor é integrante da OMEC. A criação de vários departamentos, como os de ação, de implantação de igrejas, de pesquisas e de treinamentos foram instaurados para o bom funcionamento do movimento. Várias metas foram traçadas para impulsionar a evangelização nesta região, como a formação um de fundo de investimentos para igrejas em desenvolvimento, criação de um centro de treinamento, arrecadação contribuições para desenvolver um programa de suprimento de água potável para comunidades, bem como a promoção de festas em cooperação com as igrejas evangélicas.

Pode-se observar como estratégias, além destas que foram listadas, os grandes shows gospel. Grandes estruturas são montadas com o apoio da prefeitura. Observando ainda que, aliado a estas estruturas, são convidados cantores de renome nacional que fazem parte do mundo gospel. Grandes quantidades de pessoas são atraídas, tanto por estas estruturas, pelos cantores que compõe o universo evangélico, como também pelo fato de serem apresentações gratuitas. Na realidade, são nestes ambientes que são difundidos os princípios evangélicos. Os shows são caracterizados pela a apresentação de representantes do mundo gospel, mas uma exposição daquilo que se crê. Neste caso, então as pessoas são atraídas para estes shows e recebem uma forte influência de conceitos evangélicos.

As cruzadas são também outra forma de estratégia evangélica. Elas são caracterizadas também por grandes estruturas e com um foco mais específico. Observa-se uma difusão dos princípios bíblicos de uma forma mais direta, através de um pregador específico. Ele então é responsável em apresentar como Deus deseja que o homem possa agradar a Deus. Na realidade há também atrativos nestas cruzadas, que são cantores conhecidos do mundo gospel. Sobre estas cruzadas o presidente comenta:

A outra coisa que ela também faz, é o que nós chamamos de cruzada evagelística, que é uma junção de todos os evangélicos da cidade, ou quase todos né? Eu tenho que admitir que nem todos participam, mas a grande

maioria, e aí fazemos uma espécie de show gospel, não é? Os dois últimos meses foram na praça Padre Cícero, mas aquilo é um momento pro povo vê, só que eles não sabem que por trás disso, há todo um movimento pra levantar gêneros alimentícios, e suprir necessidade do povo, que fazemos distribuição de cestas básicas como resultado, da junção e do trabalho do povo, pra suprir necessidades da cidade, porque nós nos entendemos que qualquer igreja, precisa ter esta visão, que ela é uma entidade a serviço da cidade, a serviço do povo, e não trabalho só pra atingir seus objetivos internos, mas ela é uma organização espiritual, [...] (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12)

4.4.3 Inserção em instituições

Ainda no aspecto de evangelização, observa-se a inserção da OMEC em várias instituições caririenses, com o objetivo de difundir a Bíblia. A presença desta organização se notabiliza em quartéis, penitenciárias, faculdades, empresas e em organizações de empresários. Neste sentido, os evangélicos estão atuando em diversos setores da sociedade, e ao mesmo tempo representantes destes setores estão ligados a OMEC, buscando evangelizar e influenciar a partir de seus princípios, como frisou um empresário evangélico:

O evangelho tem que tá em tudo que é lugar, em grau de importância, nós temos aí, por exemplo, juízes, que são pastores, que são missionários, que falam do amor de Deus, promotor que você mesmo conhece, empresários (*intervenção da esposa: diretor de hospital*) diretor de hospital, então o evangelho tem que tá a frente de tudo, ele é super importante, primeiramente pela forma que lhe falei, honestidade, decidir a Palavra de Deus, a Palavra de Deus fala de verdade, então imagine se o Brasil, ele é administrado pela verdade, as coisas é outras, e o Brasil administrado pelo o temor de Deus, as coisas são outras, sem dúvida, sou a favor que todos se tornem evangélicos, todos sigam o que Deus falou na Bíblia. (Entrevista com D.D.L., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, no dia 16.01.12.)

E comenta ainda:

Ah..., (pensando), nós queremos nos tornar relevantes enquanto comunidade evangélica, queremos melhorar, ah..., o nosso serviço pra cidade, e isso é palco até inclusive, sábado agora nós teremos a nossa primeira reunião do ano, a nossa primeira assembléia geral com os pastores e nós vamos discutir sobre como nós podemos melhorar o nosso serviço pra cidade, esse nosso serviço vai alcançar o povo nas áreas que já mencionei, tanto na área acadêmica, como escolas, alfabetização de adultos, como área social, com vários serviços repetidos, como também, dando nossa ajuda com o conhecimento que temos, com pessoa que nós temos, de alto nível, com várias formações, nós temos no nosso ambiente, nós temos doutores em várias áreas, nós temos gente que está no segmento evangélico formado em MBA e outros níveis acadêmicos, na área de administração, na área de finanças, nós queremos oferecer isso a sociedade de um modo geral, por exemplo, a OMEC promover um encontro dos micro empresários, e fazer isto gratuitamente, e dizer pra eles, olha (não entendido), e colocar ao alcance

deles, então de um modo geral, várias ações desse dois anos que tenho estado presidente, 2012 e 2013, nós queremos oferecer várias ações pra ajudar a sociedade, pra mostrar pra toda ela que a comunidade evangélica está aqui pra servir, evidentemente que em a tudo isso, nós iríamos distribuir a literatura evangélica e compartilhamos com as pessoas que elas precisam conhecer melhor a Deus, que a falta de conhecimento de Deus leva as pessoas a um erro na própria busca de Deus, Jesus Cristo mesmo falou assim, errais não conhecendo as escrituras, então nós queremos dar à cidade o conhecimento da Palavra de Deus como está contido na Bíblia e pra isso teremos várias ações. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

4.4.4 Influência política

Mas além destes aspectos, é interessante notar a interferência direta e preponderante desta organização no contexto político juazeirense. Neste caso, então, a política passa a ser um dos elementos de influência da religião, através dos esforços de intervenção em alguns aspectos políticos da cidade, isso com o objetivo de que metas traçadas por esta organização sejam alcançadas com alvo de evangelizar um maior número de pessoas. É nesta perspectiva que se deseja fazer uma melhor averiguação da inter-relação do universo da religião e da política no cenário de Juazeiro do Norte.

A visibilidade desta relação entre política e religião se manifesta de maneiras variadas no contexto juazeirense, notadamente através de suas ações evangelizadoras, por exemplo, na reivindicação da OMEC da construção da Praça da Bíblia, no apoio aos evangélicos nas programações de grandes eventos gospel, nos projetos de construção de casas populares e em ações sociais.

Um primeiro elemento que permite a percepção desta relação e das tensões a ela associadas pode ser evidenciado a partir da reivindicação da OMEC quanto à construção de um espaço público, a Praça da Bíblia, como forma de conferir maior visibilidade à sua presença na cidade. Este espaço vincula-se a uma exigência dos evangélicos de uma estrutura que oferecesse à população juazeirense um ambiente de lazer, bem como de entretenimento, de shows, principalmente evangélicos, mas também de um espaço que será destinado à distribuição de literatura evangélica.

Alguns elementos merecem ser destacados diante desta relação entre religião e política. Primeiramente, traz um questionamento por que a prefeitura estaria interessada em atender a estas exigências deste segmento evangélico. É certo que é papel do poder público atender às reivindicações da população. Mas algo relevante é que há um interesse dos líderes políticos em atender às exigências deste segmento, primeiro pela

força que a OMEC representa, no que diz respeito à organização da própria instituição, como sua personalidade jurídica, por exemplo; segundo por existir um conjunto de pessoas influentes na sociedade juazeirense ligada a esta organização, como juízes, promotores, empresários, comandantes de polícia e altos funcionários da própria prefeitura local. Vinculado a isto, não se deve desconsiderar o fato de que os evangélicos representam uma fatia do eleitorado juazeirense. Como a OMEC se caracteriza por um conjunto de líderes e estes ministros direcionam um grande número de fiéis, políticos se relacionariam com OMEC a fim de viabilizar a obtenção de votos. Porém, de acordo com os princípios éticos desta organização, não há permissão de políticos se pronunciarem publicamente nas reuniões desta instituição, mas sua presença não é contestada, e nem a menção destes líderes nestas nas próprias reuniões é vetada. Em relação a este aspecto, Bourdieu afirma que

a sociologia postula que há uma razão para os agentes fazerem o que fazem (no sentido em que falamos de razão de uma série), razão que se deve descobrir pra transformar uma série de condutas aparentemente incoerentes, arbitrarias, em uma série coerente, em algo que se possa compreender a partir de um princípio único ou de um conjunto coerente de princípios. Nesse sentido, a sociologia postula que os agentes sociais não realizam atos gratuitos (BOURDIEU,1996, p.138).

Notabiliza-se então que neste campo religioso, há reciprocidade de interesses, que aparentemente não se mostra de forma clara. Na realidade, políticos atendem aos interesses da OMEC, a fim de receber benefícios de alguma maneira. Pode-se até pensar que o poder público deve fazer tais concessões, isto por ser uma obrigatoriedade regida pela constituição, mas os interesses de vantagens posteriores não são descartados. A OMEC também mostra seu interesse do apoio da prefeitura para a realização de projetos evangelísticos. Neste caso então, apoiar a prefeitura em projetos sociais, mediado por ricos empresários, são formas de interesses que muitas vezes não estão claras, mas que fazem parte de uma reciprocidade, de ajuda mútua, entre OMEC e poder público. Então Bourdieu conceituaria isto como um ato de interesse de ambas as partes, que está regido por uma estrutura estruturada chamado de *habitus*, mas que aparentemente pode estar oculto.

Assim, é evidente a perspectiva que aponta para o inter-relacionamento entre religião e política, notadamente através da promoção de projetos sociais por parte dos evangélicos, via atuação da OMEC. As ações desta instituição, patrocinadas em boa medida por doações de empresários evangélicos, são meios de promover benefícios à

cidade, mas também atuam construindo uma espécie de identidade dos evangélicos, sintonizada com a promoção de ações sociais voltadas para a população mais carente, objetivando gerar uma visão de compromisso e respeitabilidade perante a população, como também se consolida com um canal de inclusão nos variados setores da sociedade levando consigo a filosofia e os princípios evangélicos. Então, tais ações levariam as pessoas a pensarem sobre o próprio universo evangélico, fazendo que sejam reconhecidos de forma positiva, afastando prováveis negativas implantadas por outros sistemas religiosos. Como comenta o representante da OMEC sobre seu trabalho:

Dia 19 de novembro, último agora de 2011, nós oferecemos à cidade o que nós chamamos de ação na cidade, ah..., e nós divulgamos na cidade e nós divulgamos em vários meios de comunicação, carro de som, televisão, nós fomos à televisão falar sobre isso, rádio, soltamos panfleto pela cidade, oferecendo, por uma iniciativa da comunidade evangélica, serviços essenciais à comunidade, então nós atendemos 700 pessoas naquele dia, ah, dezenas de atendimentos médicos, psicológicos, jurídicos, nós temos aqui vários médicos, ah..., eles estiveram aqui e outros médicos também estiveram aqui, psicólogos, tivemos um juiz, tivemos um promotor de justiça e vários advogados dando atendimento ao povo pra questões jurídicas, várias situações, nós tivemos aqui montada uma farmácia, e a pessoa saía do atendimento médico com a receita, já passava na farmácia retirava a medicação, nós tivemos aqui aula de orientação de artes maciais, tivemos cortes de cabelo, unha, limpeza de pele, várias ações foram feitas, e essa é uma outra iniciativa, fizemos e atendemos 700 pessoas, mas queremos repetir isso de maneira cotidiana, por exemplo, sábado agora aconteceu numa praça, num terreno baldio da cidade uma ação com a criançada ensinando trabalhos manuais, pinturas desenho. Tudo isso com a direção da OMEC? Tudo isso, tudo isso como a ação, por que? Que a OMEC faz é o seguinte, nem sempre o nome dela aparece, mas ela cria situação, ela sugere aos pastores e às vezes é só uma igreja que tá fazendo, mas estas sugestões, elas são incentivadas nas reuniões da OMEC. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

Analisando a atuação da OMEC em Juazeiro do Norte, verifica-se, então, uma redefinição de novos limites entre os universos da política e da religião ou, como frisa Burity: “[...] *um deslocamento de fronteiras e ressignificação ou redescritção de prática* [...]” (BURITY, 2001, p.1). As transformações em curso no campo religioso juazeirense apontam para mudanças significativas naquela que, até então, é conhecida com a terra do Padre Cícero. Uma nova realidade vem despontando, em que grupos ou atores sociais evangélicos têm procurado exercer – e exercido de fato - influências no campo religioso, social e, no caso em tela, político.

5 Conflitos religiosos

Diante destas empreitadas de cunho evangelizador deve-se perceber que toda esta articulação encontra-se dentro de um ambiente de forte presença católica. Pensar nestas investidas de crescimento do número de evangélicos é salientar também a existência de um palco de conflitos. Especificamente em relação a Juazeiro, um integrante da OMEC afirma:

Juazeiro do Norte é uma cidade interessante, ela é uma cidade que se desenvolveu em volta de um ícone da história do nosso país, que foi Cícero Romão Batista, um padre que muito trabalhou, que desenvolveu, desenvolveu a cidade, ele transformou um vilarejo numa grande cidade que é hoje Juazeiro do Norte, então isso precisa ser reconhecido, e nós reconhecemos, o grande cidadão que foi (...) então por causa deste ícone, tudo em Juazeiro do Norte gira em torno de uma religião, e de uma, de um segmento religioso específico, que com todo respeito a gente reconhece que é a igreja católica, então as portas aqui em Juazeiro, por causa deste contexto histórico, elas estão plenamente abertas para a igreja Católica, e não tão abertas ao segmento evangélico de modo geral, mas nós entendemos que há espaço pra todo cidadão, independente da sua crença [...] (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12)

Este depoimento permite pensar nestas investidas evangélicas e nos elementos que compõem um cenário de conflitos. Exemplo disso pode ser verificado nas programações de comemoração do centenário da autonomia política de Juazeiro, realizadas em 2011, em que integrantes da ala católica se colocaram contra a presença evangélica na composição das atividades do centenário. Esta comemoração contou com uma intensa programação, com destaque para a realização de shows com cantores populares de renome nacional, padres cantores e, finalizando os festejos, o show gospel “Diante do trono”, que reuniu cerca de 40 mil pessoas no Parque de Exposições Padre Cícero (divulgado entre os evangélicos através de diferentes meios de comunicação apenas como Parque de Exposições, evitando a referência ao santo popular de Juazeiro). A inclusão e, mais que isso, o encerramento dos festejos com esse show, provocou intensos debates em Juazeiro. Sobre esta questão, um integrante da OMEC afirmou:

então não pode haver manifestação evangélica e eu tive que refutar esta palavra, ah evidentemente com, com toda... calma, com toda... paciência, sem qualquer tom de briga ou discussão, mas eu pude dizer pra ele (um dos

representante da ala católica no centenário) meu querido, nós estamos tendo espaço para a manifestação, ah...da associação comercial, o Rotary está se manifestando, os maçons estão se manifestando, os espíritas estão se manifestando, os católicos estão se manifestando, por que a comunidade evangélica não pode também celebrar o centenário da cidade, me dê razões pra isso? E ali travamos uma conversa... Então existe sim uma tentativa de suplantar de qualquer iniciativa da OMEC, ou dos evangélicos, nós temos mesmo, isso é real, não se pode acusar ninguém, não se pode indicar o dedo pra ninguém, pra nenhum segmento, mas existe uma pressão sim, mas nós entendemos isso, e nós estamos trabalhando, mostrando com serviço e com resultado que a nossa intenção é simplesmente sermos úteis a sociedade como um todo e oferecer melhor pra cidade. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

Logo, observamos práticas evangélicas que vão contra o pensamento católico, havendo então um ambiente de tensão, que tem sido muitas vezes explicitado nos meios de comunicação. A exemplo disso ainda, observou-se recentemente divergências quanto a simbologia que seria escolhida para caracterizar Juazeiro do Norte. A imagem apontada foi do Padre Cícero. Os evangélicos por sua vez mantiveram seu posicionamento de discordância, chegando até certas vezes boicotar táxis que tivessem tais imagens.

A partir destes exemplos, pode-se observar de modo explícito a constituição de uma relação de forças, em que elementos representativos de sistemas religiosos antagônicos lutam por espaço. Por um lado, o segmento evangélico com suas estratégias, com o objetivo de difundir princípios bíblicos, a fim de arrebanhar novos fiéis e, por outro, a ala católica, reconfigurando seus modelos religiosos, com práticas litúrgicas envolventes, semelhante aos cultos evangélicos, mostrando visibilidade de suas programações, ao mesmo tempo em que tenta, em diferentes situações, impor certos obstáculos ao crescimento evangélico.

6 Conclusão e comentários

6.1 As “vitrines”

Diante destas obras de cunho social, distribuição de literatura evangélica em massa, grandes shows gospel e cruzadas evangélicas articuladas pela OMEC, deve-se destacar o caráter peculiar que estas atividades estão revestidas, elas funcionam como uma espécie de “vitrines” das práticas mais interiores evangélicas. Elas se caracterizam em grandes estruturas e tem como subsídio do poder público. São formadas também pelo apoio de empresários evangélicos.

Observa-se que o ambiente interno do mundo evangélico nem sempre é visto por parte das pessoas, isto porque muitos não tem interesse em saber o que se passa no interior dos templos evangélicos, e nem das suas relações mútuas, porém quando o que se tem pode ser visto, causa um desejo de conhecer aquilo que está sendo apresentado por pessoas que não pertence a este espaço.

Pode-se assemelhar isto quando se vai fazer compras, algumas peças são colocadas às amostras, geralmente as que configuram um gosto mais aprimorado são expostas, isso com a finalidade de despertar no cliente a compra daquela mercadoria, ou de pelo menos de despertar em conhecer outros artigos. Se tais mercadorias não estivessem de fácil visualização, dificilmente despertariam interesse pelos compradores. Uma pessoa poderia facilmente entrar numa loja porque se identificou com aquela proposta apresentada na vitrine, como também levaria outros artigos que não estavam na vitrine, mas que conheceu no interior da loja.

Aqui se observa que as articulações da OMEC promovem uma visualização do seu universo interior através destas empreitadas. Esta instituição tem construído elementos que têm alcançado visibilidade, ela coloca à mostra aquilo que lhes é característico, mostra suas particularidades, enfim, revela sua identidade, ao mesmo tempo que constrói símbolos. Estas vitrines também geram demarcação de território, dentro de um universo predominantemente católico, ao mesmo tempo que promovem a coesão, unidade, orgulho através do senso de pertença. Não esquecendo do caráter que tem de gerar poder, dentro de um ambiente extremamente católico. E por fim alcançam a finalidade última: despertar pessoas, tanto no que está sendo mostrado, como no seu universo interior, funcionando como atrativo de pessoas. São estes elementos que as “vitrines” tem gerado, a partir da construção da própria OMEC, que estaremos melhor elucidando.

6.1.1 Identidades e Símbolos

Os dois primeiros elementos que se deseja destacar correspondem às características e as simbologias que representam estas próprias características. Então estes elementos construídos pela OMEC, que se definiu como “vitrines” repassam a identidade do universo evangélico. Isso pode ser melhor visualizado quando se está em um show gospel, ou numa cruzada evangelística, em que pode ser evidenciado o

comportamento dos evangélicos, os princípios, a liturgia de culto, tudo isso faz parte da identidade construída pelos evangélicos.

É importante ainda frisar que estas identidades estão acompanhadas de símbolos que representam a identidade destes evangélicos. Algo semelhante acontece quando você vai a uma loja e consegue ver certas roupas na vitrine, que na realidade são identificadas por uma marca estampada, aquelas marca representa a identidade da roupa, elas não são qualquer roupa, elas são aquelas roupas porque existe uma marca que as caracteriza, por sua vez a identidade daquela roupa pode ser formada pelo o tipo de tecido, a forma de confecção, acabamentos, tipos de pessoas que a fizeram. Da mesma forma a uma cruzada evangelística estampada, um show, um empreitada social, revela a identidade dos evangélicos, como também os representa, são símbolos daquele grupo. Com certeza seria diferente de uma grande mobilização católica, por exemplo. Olhar para determinados agrupamentos é identificar de forma clara e rápida que são evangélicos que estão a frente.

6.1.2 Demarcação de territórios através dos símbolos

Um outro elemento gerado pelas “vitrines” é a demarcação de territórios. Deseja-se usar como exemplo maior a Praça da Bíblia, um projeto de cunho social, realizado pela prefeitura, mas com forte influência da OMEC. Ela traz consigo também um elemento simbólico da força evangélica em Juazeiro do Norte. A obra está em lugar de fácil acesso e visibilidade, numa das avenidas centrais de Juazeiro do Norte. Ela se caracteriza como um marco da presença evangélica nesta cidade. Sobre este aspecto, Birman afirma que

Quaisquer que sejam os sentidos religiosos dessas práticas, elas parecem guardar um ponto em comum: a apresentação de si no espaço público por meio de um pertencimento religioso que reclama por lugar social. Vemos, efetivamente, um crescimento da presença pentecostal nos espaços públicos, fazendo de certos princípios morais atributos identitários intensamente reivindicados. (BIRMAN, 2001, p. 79-80).

Observa-se então que a Praça da Bíblia é uma “vitrine”, construída pela OMEC, e que gera demarcação de território, considerando a própria praça como um símbolo da identidade dos evangélicos. Pode-se até argumentar porque a Praça da Bíblia é um símbolo. Isto pode ser respondido pela configuração peculiar que ela traz. Uma Bíblia construída colocada no centro da praça responde o questionamento, mas também a

ausência de elementos simbólicos de outros grupos religiosos, por exemplo, o catolicismo que tem a prática de colocar a figura do Padre Cícero, ou cruzeiros. Por fim a Praça da Bíblia corresponde a um símbolo que marca a presença evangélica, que além de todas estas respostas, observa-se também as programações constantes que são realizadas por evangélicos, embora outros grupos a usem para seus cultos, há um uso mais intenso dos próprios evangélicos.

nós entendemos que há espaço pra todo cidadão, independente da sua crença, e por falta de um marco, ah..., evangélico também na cidade, nós solicitamos isso, não só pra ser um espaço evangélico, mas porque a Bíblia é um livro de todos, a Bíblia é o livro do católico, do espírita, do evangélico, é o livro até do ateu, porque o ateu, se ele quiser, ouvir, ou ler, ou conhecer alguns aspectos da história geral, principalmente da história antiga, ele vai encontrar informações é na Bíblia, então a Bíblia é um livro de todos, então termos um espaço para a Bíblia, não é só, ah,ah, não é só um espaço evangélico, ele foi uma reivindicação da OMEC, e o projeto que ali na praça da Bíblia, que o projeto não está completado, a prefeitura ainda vai, ela não está pronta, há uma segunda parte de construção que deve acontecer agora em março, talvez em abril, mas ali nós teremos um centro de distribuição de literatura e distribuição de Bíblia a comunidade, e a OMEC vai cuidar disso, há inclusive o comprometimento da OMEC, de que a prefeitura não precisará está gastando no futuro com a manutenção da praça da Bíblia, a própria OMEC assumiu a responsabilidade, quando a prefeitura entregar o projeto completo, de zelar pra que a praça seja bem em ordem, limpa, bem preservada, conservada a serviço do povo, num é do serviço do segmento da comunidade evangélica, mas a serviço da cidade. O senhor falou que ainda há uma estrutura para ser construída? São dois quiosques que serão construídos ainda, um deles vai ter este lugar, essa loja com...ah..., acesso a Bíblia, a disposição de todas as pessoas, isso vai acontecer ali, e o outro, um pequeno espaço, pra administração da própria praça, onde nós teremos gente ali o tempo todo, servindo, informando a cidade, à disposição de todo o povo, e observando e cuidando da própria praça, né?; algumas outras áreas, foi escolhido uma equipe da OMEC, direção da OMEC, eu estava junto nas reuniões, o prefeito, o seu secretariado, engenheiros, e nós até decidimos plantar na praça várias árvores, e o...juazeiro foi a árvore escolhida, e dois pastores evangélicos, que tem em suas propriedades várias árvores, já autorizaram tá certo?, falta só a prefeitura ir a lá, retirar, já em tamanhos bons, de cultivo pra serem colocadas na praça, então houve um projeto, houve uma solicitação, mas tem também a cooperação pra que a praça seja mais proveitosa, (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

Neste caso, esta obra visa evidenciar que os evangélicos estão em Juazeiro, que estão buscando marcar seus espaços, simbólica e materialmente falando, que objetivam realizar, baseados em princípios éticos específicos e na difusão dos princípios bíblicos, ações que beneficiem a cidade, ressaltando que isto se dá no interior de um ambiente em que o catolicismo é preponderante do ponto de vista demográfico e cultural, mas que é também reforçado no âmbito sócio-político, haja vista, por exemplo, a constituição, por

parte da municipalidade, da secretaria de turismo e romarias na cidade de Juazeiro do Norte.

6.1.3 Senso de pertença

Com termo pertença queremos dizer da “força” de se pertencer ao segmento evangélico. O fiel evangélico se sente parte do grupo, ele está mergulhando em todo um sistema que o caracteriza. Ele deseja que aquela “estrutura” avance, ganhe destaque, um orgulho” interior permeia seus sentimentos. Sente-se ofendido quando o nome evangélico é ridicularizado. Isso se observa em diversas relações sociais. Pode-se exemplificar com os torcedores de futebol. O senso de pertença é muito forte entre os torcedores de um time. Não é diferente com os evangélicos, que também absorvem este pertencimento.

Porém, um questionamento se sobressai aqui: como as “vitrines” geram o senso de pertença? Como estas articulações da OMEC produzem coesão, unidade, orgulho em seus fiéis? Deseja-se apresentar então, pelo menos duas maneiras de como a pertença é repassada. Primeiro pela massa, segundo pela a emoção, vale ressaltar que as vitrines compostas de pessoas são os exemplos cabíveis, como um show gospel, uma cruzada, uma campanha evangelística, uma ação social.

A quantidade de pessoas reforça o pertencimento de um fiel. Um grande número de pessoas gera um maior sentimento de se pertencer aquele grupo, uma espécie de orgulho. Ele está ali e se sente parte integrante, ele faz parte daquele universo, ele em outras palavras veste a camisa. É como se todo aquele aglomerado lhe desse uma “força” dizendo que ele faz parte daquele ambiente. Alguém que vai para um show evangélico, primeiro ele é atraído pelo que ele pode ver, segundo no meio do show a identidade é vista e depois o senso de pertença se manifesta pela quantidade de pessoas. Sem dúvida aquilo causa um senso de pertencimento nas próprias pessoas que são evangélicas, causa orgulho, causa coesão.

Uma segunda maneira de como o senso de pertença é repassada pelas vitrines é através da emoção que elas causam. Um exemplo desta pertença pode ser visto nos shows gospel. Diante de toda aquela programação, que são de forte cunho emocional, isto causado pelas músicas, orações e pregações, o crente se sente muito mais pertencente ao grupo. O forte cunho emocional, que é muito enfático, principalmente

pelos pentecostais, colabora para o senso de pertença. Então as vitrines geram emoção, que por sua vez geram senso de pertença.

6.1.4 Poder

Deseja-se aqui ser mais enfático nas vitrines como geradoras de poder. Estas vitrines apresentam grandes estruturas, que em parte são subsidiadas pelo poder público, por empresários evangélicos, e pelos próprios evangélicos. Diante da visibilidade destas estruturas de grandes dimensões, observa-se que elas geram poder dentro de um ambiente dominado pelo catolicismo. Em outras palavras, suas formações mostram a força evangélica. Isto tanto no sentido de se obter maiores benefícios ante a política e da própria sociedade, como também de se alcançar um maior número de fiéis evangélico da região. Então, quando se vê uma grande cruzada, um show, um projeto de cunho social, isto se relaciona com uma forma de mostrar sua força, como forma de apresentação de quem são eles, como também de angariar mais fiéis.

Estas grandes estruturas funcionam como marketing da comunidade evangélica. Comparando, podemos observar certas empresas investindo de forma maciça em seus produtos com o objetivo que haja uma aceitação por parte da população. Da mesma maneira se comportam os evangélicos utilizando estas “vitrines”, quanto maior sua visibilidade e constância, maior será sua aceitação e, conseqüentemente, facilitará o ingresso por parte de um não evangélico. É certo que não se pode desconsiderar o conteúdo apresentado de forma alguma, e que ele tem um valor significativo, tornando-se de maior valor em relação com a visibilidade e a constância. Os discursos apresentados são elementos de maior valia nestas “vitrines” -eles são responsáveis diretos desta disputa de poder, isto porque há uma apologia conflitante contra outros sistemas religiosos, em especial o catolicismo, evidenciado por seus agentes. Então, quanto maior o evento, maior será a facilidade de inculcar na cabeça das pessoas, afim deelas estejam lembrando, e se falando de religiosidade, seja o primeiro grupo que seja mentalizado: os evangélicos.

6.1.5 Elementos atrativos

Por fim coloca-se o último elemento gerado pelas “vitrines”, os atrativos. As vitrines atraem pessoas. Suas estruturas em grande dimensões causam nas pessoas um

senso de curiosidade. A pessoa sente-se atraída pela proposta que é sugerida, isto pelo o que ela está vendo pelas próprias atividades. Um não evangélico vendo um grande show gospel seria despertado para ir pelo menos ver o que está sendo mostrado. Alguém que vendo uma concentração social, uma grande cruzada evangélica, ou um show gospel, que geralmente são apresentados em grandes dimensões, causam impactos nas pessoas e apresentam o que pode ter de melhor para ser oferecido, isto mostra interesse de alguém, que simplesmente está passando por estes eventos, e se sente atraído pela grandeza diversificada, pode-se até dizer que pessoas atraem pessoas. Sobre estas vitrines em outras localidades comenta o presidente da OMEC:

Já, existem convenções, associações e fundações em todas as cidades do Brasil, que são expressões da comunidade evangélica como um todo sem qualquer cor denominacional, isto existe em todas as cidades, eu sou uma pessoa que trabalhou no estado de São Paulo, no estado do Paraná, no estado de Minas Gerais e no estado do Amazonas, eu morei em todos estes estados trabalhei, eu tenho 35 anos como pastor, então essa, essa, ah..., esse período longo, me deu o privilégio de trabalhar em vários estados do nosso amado Brasil e agente já viu isso em outros lugares sim, ah..., nós temos alguns lugares, ah...onde isso é mais forte, por exemplo no sul do país, existe uma pressão, ah..., inicialmente cultural, então há suas características, também as dificuldades, lá tem as associações, as ordens de ministros evangélicos que atuam e prestam serviços, ah..., de grande relevância pra toda a cidade, só pra te citar, por exemplo em Pato Branco, no Paraná, que é uma cidade que se tornou conhecida no Brasil por causa de um programa humorístico na televisão, ah..., é uma cidade fantástica, trabalhei alguns anos naquela cidade e o segmento religioso, a igreja em que eu trabalhava, especificamente aquela igreja que eu trabalhava, depois da minha saída comprou uma grande propriedade, ah..., que era inclusive, ah, ah, usada e ela era de propriedade dos médicos da cidade pra ter seu tempo de lazer, mas eles colocaram à venda, e aquela igreja comprou, e transformou aquele espaço de lazer dos médicos, no centro de recuperação de drogados, e acontece, né?; eu voltei lá, fui visitar, conhecer, numa das vezes, naquela igreja, onde eu já tinha trabalhado antes me convidou pra eu voltar lá e pregar a Palavra de Deus em data comemorativas da igreja e eu fui conhecer, então sempre há um trabalho relevante da comunidade evangélica, sem qualquer cor denominacional. (Entrevista com R.C., realizada por Erivan Carvalho, em Juazeiro do Norte, em 04.02.12).

A curiosidade, aliada com grandeza do evento convocam pessoas. Isso funciona como uma “vitrine”, é um como uma porta de entrada para o ingresso de não evangélico para o ambiente evangélico.

Considerações finais

Diante dos aspectos apresentados, observa-se a demarcação de espaços pelos evangélicos dentro de um cenário predominantemente católico. Neste território marcado

pela religiosidade, estes protagonistas disputam fiéis, gerando assim uma relação de conflitos. Para então alcançar um maior número de fiéis, os evangélicos representados pela OMEC, se utilizam de várias estratégias que marcam firmemente sua atuação dentro deste cenário. Há então uma consciência muito bem nítida de um trabalho de ampliação do universo evangélico. Expressa-se o desejo de continuar avançando, mas são que alvos de obstáculos imposto pelo catolicismo, sofrendo reação firme

Este avanço evangélico se caracteriza pela visibilidade, definido como “vitrines”. As “vitrines” são construções dos evangélicos através da OMEC com a finalidade de demarcar novos espaços neste campo religioso. Elas são estruturas que tem a finalidade de exibir o universo mais interior evangélico. As mesmo tempo que elas dão visibilidade, esta “vitrines” geram vários elementos que consolidam o avanço evangélico. O elementos gerados pela “vitrines”, como identidade, símbolo, pertença, poder e atrativo, são fortes bases para expansão do universo evangélico num cenário marcado pela religiosidade católica.

Então, neste cenário religioso, com uma influência forte do catolicismo, observa-se uma busca por espaços, em que evangélicos criam um sistema de estratégias com a finalidade de expansão, tendo como resultado uma tensionamento de forças neste contexto religioso.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (Org.) *Fiéis & Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. Págs. 59-86.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus. 1996.
- BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: Desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de estudos da religião*, São Paulo, v. 12, n. 1, págs. 27-45, Jan/Jun, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO E RELIGIOSO DO CULTO ANGLICANO

Josilene Silva da Cruz*

Resumo

Neste estudo pretendemos descrever sobre alguns resultados referentes à pesquisa desenvolvida na qual buscamos identificar quais as imagens que são evocadas nos fiéis durante o culto litúrgico da igreja anglicana. Pensamos o homem como *homo symbolicus*, apoiados em Cassirer (2001) e percebemos na relação com a religiosidade um “jogo simbólico” (MARDONES, 2005) que realiza pelas permutações interferências no seu processo educativo. Neste sentido buscamos analisar o imaginário simbólico do culto anglicano. Nosso método de investigação foi a pesquisa descritiva, de campo, com o uso da etnografia e observação participante, além da hermenêutica simbólica proposta por Gilbert Durand. Obtivemos alguns resultados iniciais em função das informações levantadas e catalogadas nas observações dos cultos das quais relacionamos com a teoria por nós selecionada para análise das imagens evocadas pelos fiéis da igreja. Como resultado percebemos a relevância dos símbolos litúrgicos enfatizando na prática anglicana a junção entre Palavra e Comunhão os pilares de sustentação da fé anglicana.

Palavras chave: Religião. Simbolismo. Imaginação.

Introdução

Na busca por demonstrar a relevância do simbolismo no Ensino Religioso, pretendemos com este trabalho ressaltar a necessidade de seu uso no meio educacional. Percebemos que no ensino de modo geral há pouco uso dos símbolos havendo uma certa desvalorização do mesmo. Com o intuito de descrever sobre a relevância dos símbolos no nosso cotidiano principalmente no âmbito religioso, enfatizamos o entrelaçamento existente entre o universo simbólico e a própria condição humana, corroborando com Cassirer (2001) que vai tratar o homem como *homo symbolicus*.

Na nossa pesquisa buscamos identificar a possível relação entre religiosidade, simbolismo e educação e nas considerações sobre o simbolismo destacamos teóricos como Mardones (2006) que vai tratar a relação com o símbolo como algo que contém vida, e que dentro das religiões esta vivência simbólica se concretiza fazendo um movimento que segundo ele pode ser denominado como “o giro ou a vida do símbolo”. Na prática religiosa de forma geral o símbolo se manifesta conforme o grupo em que está inserido e como algo que pode remeter à vários significados ele

* Bolsista do CNPQ – Graduanda do Curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. –UFPB. Email: josileneufpb@gmail.com

A Profª Drª Eunice Simões Lins Gomes é orientadora do Projeto de pesquisa CNPQ - Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB. Email: euniceslgomes@gmail.com

alcança seu maior objetivo dentro das religiões, ao transcender e conduzir comungantes de várias vertentes religiosas à fazer esta conexão com o sagrado.

O nosso estudo teve início com a observação dos cultos litúrgicos e o uso de seus símbolos presentes no ato da comunhão. Na busca pela apreensão dos significados no universo da religiosidade, da educação e do imaginário e compreender quais as relações existentes entre eles. Pretendemos abstrair as possíveis influências que uma pode exercer sobre a outra no processo do culto anglicano como uma prática devocional, e assim realizamos coletas das imagens destes símbolos para podermos utilizá-los para análise.

Apoiados em Cassirer (2001) que vislumbra o homem como ser simbólico percebemos que na utilização dos símbolos litúrgicos se faz presente esta pulsão humana que tem uma necessidade intrínseca de transcender, transmitir algo que as palavras não são suficientes, ou simplesmente, simbolizar. Ainda sobre esta pulsão humana destacamos a exposição de Jung¹ sobre o poder de influência do símbolo

Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão. A imagem de uma roda pode levar nossos pensamentos ao conceito de um sol “divino” mas, neste ponto nossa razão vai confessar a sua incompetência: o homem é incapaz de descrever um ser “divino”. [...] todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens [...]. (JUNG, 2008, p. 19).

Nesta exposição junguiana podemos perceber que o ato de simbolizar é na verdade uma necessidade principalmente no âmbito das religiões. E com isto pudemos abstrair que esta simbolização pretende transmitir ao imaginário do fiel as posturas e comportamentos adequados ao rito que no caso específico da anglicana trata-se da Comunhão². Os anglicanos celebram este rito aos domingos durante o chamado culto de ceia, porém diferentemente de outras denominações evangélicas não é um culto de memória, mas, segundo eles, Cristo é presença real.³

A nossa opção pela Igreja Anglicana se deu pelo uso de objetos litúrgicos utilizados em seus cultos que não são tão comuns nas denominações evangélicas. A referida igreja que pesquisamos encontra-se na cidade de João Pessoa, (capital

¹ Carl Gustav Jung (Kesswil, 26 de julho de 1875 — Küsnacht, 6 de junho de 1961) foi um psiquiatra suíço e fundador da psicologia analítica, também conhecida como psicologia junguiana. (Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Gustav_Jung- Acesso em: 07/07/12)

² O rito da Comunhão é também denominado de Celebração Eucarística e entre os católicos romanos é conhecida popularmente como Missa.

³ Informação verbal dada pelo Deão da Concatedral Anglicana por nós pesquisada, pertencente à Diocese de Recife e localizada em João Pessoa (PB).

paraibana) desde a década de oitenta e está vinculada à Diocese de Recife, sendo uma paróquia emancipada (composta por mais de sessenta membros confirmados) sua principal fonte de fé é a Bíblia, seus líderes denominam-se Reverendos (ou pastores), seus sacramentos são o Batismo e a Comunhão (Ceia do Senhor).

A organização anglicana ocorre na chamada Comunhão Anglicana, ela consiste na submissão aos instrumentos de unidade: o Arcebispo de Cantuária, a Conferência de Lambeth, o Encontro dos Primazes e o Conselho Consultivo Anglicano (ACC), o conjunto destes instrumentos de unidade denomina-se “Quadrilátero de Lambeth”. DE forma mais específica também temos a organização em Províncias (entidades regionais), Dioceses (Igrejas locais) e Comunidades (representadas pelas Paróquias, Missões e Pontos Missionários). (CAVALCANTI, 2009)

Assim catalogamos as imagens simbólicas utilizadas durante o processo litúrgico da igreja anglicana e em seguida identificamos o imaginário religioso e qual a função educativa que estes símbolos suscitam em seus membros comungantes. E para tanto fizemos uso de várias metodologias para coleta de dados e registros das imagens mais relevantes em seu processo litúrgico.

1 Os passos da pesquisa

Com o intuito de entender melhor e contextualizar o nosso objeto de estudo buscamos referências que nos ajudassem nesta etapa inicial. E neste caso destacamos a obra do Bispo Robinson Cavalcanti (2009), *Anglicanismo: Identidade, Relevância, Desafios*, que serviu de aporte teórico para nos familiarizar com esta ramificação ainda pouco conhecida e estudada em nosso estado. E assim iniciamos as leituras e observações concomitantemente e conforme surgiam as dúvidas fazíamos questionamentos aos líderes (os Reverendos). Também buscamos aprofundar nossa fundamentação teórica na Teoria Geral do Imaginário e os símbolos e neste caso as referências foram bastante diversificadas Durand (1982), Jung (2008), Eliade (1991) entre outros.

Nosso estudo usou como metodologia a observação participante em função da necessidade de relatarmos com um “olhar de pesquisador” as linguagens simbólicas existentes neste grupo por nós selecionado. Este tipo de abordagem muito praticada nas ciências sociais e humanas (como Sociologia e Antropologia, por exemplo) nos remete a uma espécie de inserção no grupo a ser pesquisado com o intuito entender e relatar

suas práticas litúrgicas e prováveis relações com as práticas educacionais de seus comungantes. Dentre outras possíveis formas de pesquisar e catalogar seus conceitos e proposições acerca da simbologia optamos pela etnografia que segundo o professor da University of South Florida Michel Angrosino consiste em:

a observação participante não é propriamente uma técnica de coletar dados, mas sim o papel adotado pelo etnógrafo para facilitar sua coleta de dados [...] é o ato de perceber as atividades e os inter-relacionamentos das pessoas no cenário de campo através dos cinco sentidos do pesquisador [...] é o ato de perceber um fenômeno, muitas vezes com instrumentos, e registrá-lo com propósitos científicos. (ANGROSINO, 2009).

Assim nesta etapa iniciamos nossa pesquisa por meio de observações realizadas sistematicamente no culto litúrgico aos domingos, no chamado Culto de Ceia ou entre os anglicanos Comunhão. Estas observações nos proporcionaram a percepção do uso dos símbolos da comunhão com elementos como: corporal, manustérgio, pala, âmbula, cálice, entre outros. Além destes elementos ainda pudemos perceber nas vestes dos reverendos e nos paramentos do altar a utilização das cores vinculadas também à liturgia anglicana.

Na sequência durante as observações iniciamos o processo de coleta das imagens destes objetos litúrgicos por meio de registros por meio de câmera digital (fotos) para que pudéssemos analisar numa etapa posterior da pesquisa. Estas fotografias foram retiradas dos próprios objetos utilizados na ceia dos membros da igreja que pesquisamos para verificar a possível identificação dos membros comungantes.

E logo em seguida buscamos novamente fontes bibliográficas que nos ajudassem na relação destes símbolos com a transmissão de alguma mensagem ao imaginário tanto educacional como religioso, e neste sentido nos apoiamos em Aldazábal (2005) que logo expõe sobre uma liturgia visual bastante valorizada, segundo ele, após a reforma com o altar de frente para os fiéis. Ainda sobre a liturgia visual o autor destaca que:

O olho também celebra. Não apenas o ouvido ou a língua. O que celebramos é sempre um mistério sagrado: Deus que nos dirige sua Palavra, Cristo que nos faz a doação de seu Corpo e seu Sangue... Entretanto, os sinais com que o fazemos não têm por que ser ocultos ou misteriosos, ou prescindir de sua expressividade também visual. **A comunicação não-verbal tem uma eficácia imprescindível** no conjunto de nossa oração cristã. E mais ainda neste século, em que estamos sendo educados pela cultura ambiental, voltada para a valorização decidida do visual e da imagem. (ALDAZÁBAL, 2005, p. 30 – Grifo nosso).

E assim percebemos a necessidade desta valorização da linguagem não-verbal e neste aspecto é que ressaltamos a linguagem simbólica através da qual o ser humano busca remeter a algo que não está explícito ou que tem a necessidade de continuar implícito, como o que ocorre nas liturgias cristãs em geral e também na anglicana. A “linguagem litúrgica” é uma espécie de linguagem simbólica que serve para transmitir aos membros comungantes suas posturas e comportamentos mediante um tempo específico (por exemplo, cor verde na liturgia é associada ao chamado tempo comum, vermelho associa-se aos mártires, Espírito Santo e ao Bispo, etc.)

Mais adiante por meio da utilização de questionários buscamos verificar se os anglicanos conseguiriam identificar dentre outras imagens os seus próprios instrumentos de culto utilizados na comunhão. Esta etapa foi bem difícil de realizar por motivo de estarmos no ambiente religioso sendo bastante complicado encontrarmos um horário adequado para aplicá-lo com membros diferentes por serem na maioria os mesmos presentes nos grupos freqüentadores do culto dominical. Com isto não conseguimos abranger todo o grupo, mas a maioria dos membros realmente assíduos,⁴ inserimos num mesmo quadro treze imagens coletadas na igreja anglicana e mais onze de religiões diferentes (cristãs e não-cristãs) e fizemos nossa abordagem em dois grupos separados um de jovens e um de adultos. E o resultado foi que entre os jovens que dentre as treze imagens coletadas dez foram facilmente identificadas e classificadas como “muito importantes”. Já entre os adultos os números foram um pouco menores em termos de identificação, pois apenas sete imagens foram classificadas da mesma forma.

Em função das respostas adquiridas nos questionários aplicados percebemos entre os anglicanos uma identificação e uma reverência aos elementos utilizados em seu culto. Porém dentre as imagens coletadas e apresentadas na pesquisa os anglicanos destacaram quase que por unanimidade (havendo apenas uma exceção) a Bíblia como um símbolo muito importante para eles. Isto se explica principalmente por dois motivos: primeiramente por estarmos tratando de um grupo evangélico (onde comumente se enfatiza a ‘palavra’) e por ser um grupo que não tem raiz vinculada à corrente anglo-católica⁵ do anglicanismo.

⁴ Segundo informação verbal do Reverendo atual da Igreja o número de membros que realmente são assíduos é bem menor do que os que se declaram anglicanos, ficando restritos apenas a presença nos cultos dominicais.

⁵Conforme informação verbal do Reverendo da Igreja que pesquisamos a corrente anglo-católica do anglicanismo possui uma gama maior de símbolos litúrgicos e até faz uso de algumas imagens em seu altar.

Considerando os primeiros dados coletados com a aplicação dos questionários⁶ verificamos num primeiro momento as diferentes classificações entre os dois grupos que utilizamos para efetivar nossa análise (jovens e adultos). Tratando dos elementos litúrgicos especificamente verificamos que classificados em segundo lugar (para os jovens) e em terceiro para os adultos em grau de importância, eles (os anglicanos) entendem a importância desses elementos em sua conexão com o sagrado.

2 O culto anglicano: considerações preliminares

A Igreja Anglicana se fez presente em nosso país a partir de 1819 com a construção da 1ª igreja protestante do Brasil, no bairro de Botafogo no Rio de Janeiro, que curiosamente até hoje mantém o inglês como língua oficial nos seus cultos e é uma igreja voltada para a Comunidade Internacional.⁷

Portanto, nosso objeto de pesquisa localiza-se na cidade de João Pessoa (PB), encontra-se no estado desde a década de 80 e é formado majoritariamente por mulheres, mas com presença marcante de homens e crianças. Suas principais características são: ser uma paróquia emancipada (possui mais de sessenta membros confirmados); é formada por um número aproximado de cem membros; principal fonte de fé: a Bíblia; suas principais atividades semanais são:

- Domingo – Escola Bíblica Dominical (17:00h) e Celebração Eucarística (18:30h);
- Quarta-feira – Culto de Doutrina (19:30h)
- Sexta-feira – Culto de Oração e Louvor (19:30h).

O Culto Anglicano que observamos é o chamado Culto de Ceia ou Celebração Eucarística no qual os anglicanos trazem muitos cânticos de louvores durante todo o rito e fazem leituras bíblicas durante toda a preparação para o momento mais importante a Comunhão. Apesar do culto ser livre não havendo uma sequência obrigatória dos ritos

⁶ Na elaboração dos questionários recebemos valiosas sugestões do Prof^o Thiago A. Avellar Aquino que é professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba do Departamento de Ciências das religiões. E devido à sua vasta experiência em pesquisas com pessoas nos deu as devidas orientações sobre como abordar nossos colaboradores: os membros anglicanos.

⁷ Informação verbal do Reverendo e Missionário inglês Marcus Oliver Throup.

presentes percebemos em nossas observações uma certa ordem até o *ápsi* da celebração: a Comunhão.

Iniciando-se com a entrada dos Reverendos enquanto os fiéis entoam cânticos no início da celebração e na sequência vem o momento de contrição, oração pela súplica do perdão de Deus, momento de reflexão (neste momento Reverendo(s) se colocam na mesma posição da assembléia em geral voltados para o altar se ajoelhando e fazendo uma oração enquanto todos permanecem de cabeças baixas, alguns de olhos fechados); depois vem o momento de glorificar à Deus e agradecer pelo perdão concedido; e logo após vem o momento do Sermão, no qual são lidos textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento, além do Evangelho. Este é um dos momentos mais demorados da celebração (cerca de 30 a 40 minutos de duração) no qual o Reverendo faz a explanação de todas as leituras bíblicas e sua devida explicação.

Após o sermão veio o momento das ofertas no qual as pessoas se deslocam até o altar levando envelopes com suas ofertas e as depositam em uma cesta (vasofilácea), enquanto o grupo de música entoa um louvor enquanto o pastor então convida a todos a se colocarem de pé para realizar a ação de graças.

E por fim chega o momento da Comunhão, que primeiramente seantecede pelo abraço da paz (no qual todos os membros se cumprimentam e se saudam desejando paz uns aos outros); “Consagração do Pão e do Vinho” este é o momento projetado (por meio de data-show os membros acompanham toda a leitura e oração eucarística a ser proferida) e no qual ocorre a Oração Eucarística (feita pelo Reverendo e com algumas respostas dadas pela assembléia e dentro dela o cântico do Santo) depois o Pai Nosso (momento em que todos cantam e proferem a oração do Pai Nosso, de mãos dadas).

Durante todo este momento os fiéis estão de pé, e então ocorre o convite por parte do Reverendo “[...] todos aqueles batizados, estão convidados a participarem da Ceia do Senhor [...]” e os fiéis formam filas na direção do altar, bem na frente se colocam de joelhos (aos poucos em torno de cinco a seis pessoas por vez) e recebem das mãos do pastor e de seu auxiliar o Corpo e o Sangue de Cristo. E na sequência encerra-se a celebração com os avisos da semana que se encontram no que eles chamam de “Boletim” proferidos pelo Reverendo no final da celebração. E assim os Reverendos se deslocam do altar até a entrada da Igreja na qual se despedem dos membros que começam a sair da Igreja.

2.1 A preparação do culto: o sodalício do altar

Em nosso estudo buscamos ressaltar todos os momentos importantes vinculados à liturgia anglicana e dentre eles vislumbramos o momento de preparação destes elementos simbólicos tão representativos para os membros anglicanos. E neste sentido tivemos a oportunidade de participar do Curso de preparação para os membros responsáveis pelos paramentos e objetos litúrgicos: a equipe do sodalício.

Etimologicamente o termo sodalício vem do latim *sodalitue* significa ‘sociedade ou grupo de pessoas que vivem juntas’⁸, e neste caso as pessoas que vivem juntas no zelo e cuidados referentes aos paramentos do altar e com todo seu simbolismo. Estas pessoas são preparadas por meio de curso no qual são explicados como devem ser manuseados todos os elementos que ficam sobre a credência⁹ e também como efetuar toda higienização dos elementos utilizados na Comunhão (o corporal, a pala, o véu da pós-comunhão, o purificador, o manustérgio, etc.).

Neste curso os membros do sodalício aprendem a fazer todo o manuseio dos linhos do altar assim como sua higienização que consiste numa lavagem manual cheia de recomendações na qual não se deve nem mesmo descartar a água utilizada na lavagem de qualquer modo sendo recomendado que esta água após a lavagem seja colocada em alguma planta e não descartada em esgotos ou algo semelhante. Esta recomendação se deve ao fato de que ao lavar os linhos do altar os membros do sodalício estão lidando com possíveis sobras do corpo (migalhas das obréias consagradas) e o sangue (restante do vinho que possa ter ficado no cálice e que foi enxuto na celebração com os linhos posteriormente lavados).

É importante ressaltar que é também neste curso que os membros aprendem a linguagem litúrgica das cores utilizadas conforme calendário litúrgico. As cores litúrgicas¹⁰ também podem ser classificadas como uma linguagem simbólica visual na qual cada cor tem sua utilidade e com um significado específico transmite aos membros mensagens conforme seu tempo de utilização, (tempo que se refere ao calendário litúrgico) como podemos ressaltar:

⁸ Definição encontrada no Dicionário Aurélio – Século XXI versão digital 3.0

⁹ Credência é o nome dado à mesa do altar e fica geralmente coberto com toalha de linho na mesma medida na parte superior e caindo mais ou menos 45 centímetros nas pontas.

¹⁰ As informações aqui trazidas sobre o simbolismo das cores está contido no material próprio do Curso do Sodalício entregue na Igreja Anglicana pesquisada.

- * Roxo – significa penitência e recolhimento, utilizada nos Cultos da Quaresma e do Advento;
- * Verde – significa esperança, regeneração, imortalidade, utilizada nos Cultos do Tempo Comum;
- * Vermelho – a cor do Espírito Santo; significa também martírio e amor a Deus, usada nos Cultos de Pentecostes, na Visita do Bispo e nas festas dos Mártires;
- * Branco – significa pureza, perfeição, usada nos Cultos de Natal, Páscoa e demais festas.

Assim com todos estes detalhes foi possível registrar a relevância que tem este grupo (Sodalício do Altar) dentro da organização do culto, pois precisam estar anteriormente instruídos e atentos aos paramentos adequados a cada tempo litúrgico. Além da grande responsabilidade que têm perante todo o cuidado com o manuseio dos paramentos do altar assim como as vestes litúrgicas dos Reverendos.

3 Os símbolos litúrgicos: a imaginação simbólica

Numa primeira análise fazemos um recorte dos vários símbolos coletados em nosso estudo. Então selecionamos neste esboço e destacamos quatro imagens dentre os símbolos presentes no culto anglicano que serão apresentados a seguir:

1 - *Alfa e Ômega* (Figura 1) símbolos que significam respectivamente o princípio e o fim é um dos mais utilizados nas liturgias cristãs por serem associados ao próprio Cristo. Esta interpretação deste símbolo é partilhada por denominações cristãs, principalmente as que se utilizam da linguagem simbólica da liturgia, mesmo tendo sido absorvida de outra cultura, conforme exposição de Chevalier (2009)



Figura 16 - Alfa e Ômega - Imagem coletada por meio de câmera digital da pesquisadora

Essas duas letras encontram-se no início e no fim do alfabeto grego. Por considerar-se que contém a chave do universo, este está inteiramente encerrado entre essas duas extremidades. Alfa e Ômega simbolizam, portanto, a **totalidade** do conhecimento, a totalidade do ser, a totalidade do espaço e do tempo. O autor do Apocalipse atribui essas duas letras a Jesus Cristo, a testemunha fiel, o primogênito dos mortos, e o príncipe dos reis da terra... Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, diz o Senhor Deus: Aquele que é, Aquele que era, e Aquele que há de vir, o Todo-Poderoso (Apocalipse, 1, 4-8). (CHEVALIER, 2009, p. 29 – Grifo do autor).

Este símbolo que nos remete ao princípio e o fim pode na associação com a teoria durandiana se enquadrarmos dois regimes sendo ora diurno e ora noturno, porque se no regime diurno temos a antítese, a separação, podemos associá-lo ao fim. Enquanto que no regime noturno temos a harmonia, a união, a unidade, podendo ser associado ao princípio.

2 - *O Cálice* (Figura 2) que na comunhão contém o vinho que simboliza o sangue de Cristo é um dos mais significativos (juntamente com a âmbula – Figura 3) por conter o vinho que é uma das substâncias que representa o sacrifício de Cristo nos dando seu corpo e seu sangue. O cálice é tradicionalmente associado a um vaso sagrado, por ter sido utilizado pelo próprio Cristo na instituição da Eucaristia, na última ceia. Recomenda-se que estes elementos (cálice e âmbula) sejam os mais visíveis no altar por serem os mais representativos na celebração eucarística. Esta necessidade de visibilidade se confirma na exposição de Aldazábal (2005).

Figura 17 - Imagem coletada por meio de câmera digital da pesquisadora



O pão e o vinho são elementos mais plenos de sentido e de simbolismo na celebração da Eucaristia, juntamente com as pessoas celebrantes e o livro da Palavra. Por isso, deveriam mostrar-se muito visivelmente nos diversos momentos de seu uso. [...] Sobre o altar, o pão e o vinho são os dois elementos que devem ficar mais visíveis para a comunidade [...] O cálice para o vinho é o “vaso” litúrgico mais importante. Deve ser digno, artístico, “de materiais sólidos, que sejam considerados nobres segundo o apreço comum em cada região”. (p. 229-230).

3 - De igual modo temos a *Âmbula* (Figura 3) que assim como o cálice contém o outro elemento simbólico mais representativo que simboliza o corpo de Cristo. Conforme a exposição acima é um símbolo tão significativo quanto o cálice, por serem os símbolos que contém as substâncias mais importantes da Comunhão. A âmbula também é conhecida como píxide ou cibório e é também uma espécie



Figura 3 - Âmbula - Imagem coletada por meio de câmera digital da pesquisadora

de cálice de tamanho maior e com tampa. É nela que é feita a consagração das obréias¹¹.



Figura 4 - Caixa de Obréias - Imagem coletada por meio de câmera digital da pesquisadora

4 - A *Caixa de Obréias* (Figura 4) local onde se guarda as obréias consagradas e fica sobre a credencia.¹² Ela tem a mesma função da âmbula, porém se utiliza para manter sobre a credencia as obréias que serão posteriormente utilizadas quando não são utilizadas na celebração em que foram consagradas.

Recomenda-se que seja consagrada uma quantidade aproximada dos membros presentes na celebração, mas por motivos alheios aos líderes o número de membros presentes pode ser menor e o excedente de obréias deve ser utilizado posteriormente, nunca descartado, pois estamos tratando de um alimento sagrado: o próprio Cristo. Conforme informação verbal do Deão da Igreja pesquisada “A caixa de obréias existe como uma âmbula ou cibório sobressalente para depósito diferenciado das obréias consagradas a fim de que as restantes de uma celebração não sejam novamente consagradas na celebração seguinte.”

Na teoria durandiana estes símbolos (Figuras 2, 3 e 4) podem ser classificados no regime noturno no grupo dos símbolos da intimidade mais especificamente à moradia e à taça, pois são aqueles que contém.



Figura 5 - Imagem coletada por meio de câmera digital da pesquisadora

5 - A *Água* (Figura 5) um dos mais significativos símbolos do cristianismo podendo ser associada tanto a sacramentos como é o caso do Batismo quanto aos ritos de purificação como ocorre na própria comunhão na qual a

mesma é utilizada para a purificação das mãos do celebrante que irá consagrar e posteriormente distribuir a eucaristia. Em várias culturas ela é símbolo de purificação o que também ocorre no âmbito das religiões cristãs. Segundo Chevalier (2009) este simbolismo da água é bastante diversificado e de acordo com sua análise

¹¹ As obréias são os elementos que representam o corpo de Cristo e que no rito católico romano (Missa) são conhecidas como hóstias, constituídas de farinha de trigo e água.

¹² Diferentemente de católicos que possuem um local específico para guardar as hóstias consagradas (o Sacrário) os anglicanos as deixam na caixa de obréias sobre o altar, sendo utilizadas sempre a cada nova celebração juntamente com as consagradas no dia.

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, **meio de purificação**, centro de regenerescência. Esses três temas se encontram nas mais antigas tradições e formam as mais variadas combinações imaginárias – e as mais coerentes também. As águas, massa indiferenciada, representando a infinidade dos possíveis, contêm todo o virtual, todo o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas também todas as ameaças de reabsorção. [...] é retornar às origens, carregar-se, de novo num imenso reservatório de energia e nele beber uma força nova: fase passageira de regressão e desintegração, condicionando uma fase progressiva de reintegração e regenerescência. (CHEVALIER, 2009, p. 15).

A água é um dos mais significativos símbolos não só por sua representação simbólica nos ritos em geral (Batismo, Comunhão, entre outros), mas também por poder ser associada à várias outras representações simbólicas como simbolizar vida por não haver vida em lugares que não tenha água por perto, por ser o elemento mais presente na própria constituição física do corpo humano, por poder representar justiça quando associada ao dilúvio sendo a morte para os maus e a vida para os justos dentre várias outras interpretações. (BECKHÄUSER, 2010, p. 16)

Assim como as várias interpretações demonstradas acima o simbolismo da água também é diversificado na teoria durandiana, podendo nos remeter no regime diurno à água escura, triste: estagnada - convite ao suicídio ou em outro aspecto o espelho réplica da água estagnada convite para passar ao “outro lado” (desconhecido, aterrorizante). E em outros momentos pode ser associada ao regime noturno estando vinculada às bebidas sagradas, no grupo dos alimentos e substâncias, apresentando-se em outracircunstância como as “águas de vida”.

Analisando estes símbolos litúrgicos à luz da Teoria Geral do Imaginário podemos fazer uma analogia não por uma visão teológica, mas por uma visão fundamentada no trajeto antropológico que explica as raízes comuns que a espécie humana traz em sua história de desenvolvimento. Neste sentido com relação a teoria durandiana esclarecemos que

A teoria do imaginário [...] compreende as criações do imaginário segundo um ‘trajeto antropológico’, quer dizer, como produto da interação indivíduo-meio. [...] define a existência das estruturas do imaginário que [...] constituem uma rede de leitura para o ajuste da orientação simbólica das produções imaginárias. (Y. DURAND *in* J. THOMAS, 1998).

Na relação com esta teoria proposta por Gilbert Durand, podemos abstrair que estes símbolos litúrgicos podem ser enquadrados no grupo dos símbolos ascensionais. E isto pode ser apreendido por conta da classificação dada pelos membros comungantes os

quais classificaram todos os elementos como significativos. Este grupo dos *símbolos ascensionais* segundo Bachelard “é a mesma operação do espírito humano que nos leva para luz e para o alto” (PITTA, 2005 – Grifo nosso).

Os símbolos ascensionais segundo Durand (1998) remetem à elevação, à verticalidade, ao alto. Encontrados dentro do grupo chamado de regime diurno, estes símbolos representam a vontade da conquista sobre a própria condição natural do homem, o esforço do espírito para elevar-se sobre a animalidade e a temporalidade que destrói a existência física, são a busca da superação da queda. Nas palavras de Durand (2002) “A ascensão é, assim, a “viagem em si”, a “viagem imaginária mais real de todas” com que sonha a nostalgia inata da verticalidade pura, do desejo de evasão para o lugar hiper ou supraceleste[...]”.

Assim identificamos estes símbolos litúrgicos como fio condutores que levam os anglicanos no rito da comunhão à uma conexão com a sua divindade, no caso o próprio Jesus Cristo, pois conforme exposição de um Reverendo anglicano, em seu rito diferentemente de outras denominações evangélicas Jesus é presença real no ato da comunhão e não se faz um rito em memória para apenas recordar seu sacrifício, a morte na cruz.

4 Educação e religião: as possíveis mensagens ao imaginário

Numa outra etapa de nosso estudo buscamos relacionar as informações coletadas com o imaginário educacional dos membros anglicanos. Em nosso estudo buscamos apresentar sua relação também com a educação presente nas relações deste grupo. E neste sentido nos referimos a outro teórico do imaginário que nos remete a uma outra pulsão humana que consiste no educar.

A educação assim como o simbolizar são especificidades humanas e como tal devem ser investigadas e dadas sua devida importância e com metodologias apropriadas para sua análise e dentre as várias possibilidades destacamos a mitohermenêutica que segundo FERREIRA-SANTOS (2008) pode ser entendida como:

[...] Esta mitohermenêutica, na reflexão sobre a educação, se debruça sobre a interpretação das obras da arte e das culturas, mas, principalmente, situa a **compreensão de si mesmocomo ponto de partida**, meio e fim de toda jornada interpretativa. Portanto, não se trata de uma simples técnica de interpretação, mas uma jornada interpretativa em que o hermeneuta se instala na paisagem cultural das obras com que trabalha, viaja ao seu interior e reconstrói os sentidos de tal imersão. (Grifo nosso).

É fundamental esta compreensão de si mesmo para poder compreender ou mesmo colaborar na compreensão do outro e para tanto o caminho a seguir é o da sensibilidade. No ato educativo é essencial a busca pela sensibilidade e para tanto devemos trilhar o caminho de uma educação de sensibilidade que tenha como princípio fundamental a relação entre “o eu e o outro”. Neste sentido percebemos a necessidade desta proposta educacional apoiada na empatia e na busca pela compreensão de si mesmo e do outro, e neste sentido ressaltamos uma exposição de Fátima Freire (2007) sobre o que ela chama de parceria

Quando deixo o meu corpo livre e solto:

- * Para ir à procura do outro sabendo que estou correndo risco de poder ser ou não recebido,
 - * Para poder reconhecer o sentimento de necessidade da presença do outro,
 - * Para poder reconhecer que o outro sabe coisas de que eu não sei,
 - * Para poder reconhecer que sei coisas de que o outro não sabe,
 - * Para me deixar sentir a mim mesma e, assim, sentir o outro,
 - * Para que possa tecer com fios da vida do outro,
 - * Para que possa escutar a voz abafada, o silêncio ou o grito do outro,
 - * Para que possa perceber a imobilidade e rigidez no corpo do outro e do meu,
 - * Para chorar, rir e gargalhar,
 - * Para ser generoso com o outro,
 - * Para que possa simplesmente ser eu mesmo,
 - * Para que o outro possa ser ele mesmo, estou sendo par com o outro.
- (DOWBOR, 2007, p. 50).

Assim corroboramos com estes autores e percebemos na relação entre os anglicanos estas características de membros comprometidos e envolvidos com o processo de integração entre religião e educação. E isto pôde ser abstraído a partir de suas relações observados nos encontros semanais durante a chamada Escola Bíblica. Durante este evento há uma preocupação com a instrução e também na orientação fundamentadas na Bíblia. A preocupação com o outro se dá justamente nos ensinamentos propostos pelo dirigente (Reverendo) mediante fundamentação bíblica.

E assim entendemos que na postura de ‘ensinamentos’ anglicanos ocorre pelo menos um dos tipos de educação que podemos observar, pois apoiados em Brandão (1995) sabemos que existe várias educações e a que encontramos nos anglicanos pode ser considerada uma educação postulada pela fé. Segundo a exposição de Brandão podemos conferir:

[...] Existem inúmeras educações e cada uma atende a sociedade em que ocorre, pois é a forma de reprodução dos saberes que compõe uma cultura, portanto, a educação de uma sociedade tem identidade própria. [...] Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, **na Igreja** ou na escola. (BRANDÃO, 1995- Grifo nosso).

Portanto corroboramos inteiramente com esta afirmação acima e podemos classificar esta educação postulada entre os anglicanos como uma educação apoiada na empatia e alteridade, ou seja, a preocupação voltada ao outro, o que é bastante nos grupos cristãos. O que nos remete também à uma educação religiosa que se sustenta no que eles mais valorizam: A Palavra.

Considerações finais

Em nossa pesquisa buscamos apreender significados e relevâncias dos elementos litúrgicos presentes em seu culto e como resultados conseguimos perceber que este grupo tem uma grande reverência e identificação com sua liturgia. Sendo um grupo que se preocupa com a instrução postulada e pautada na Bíblia, busca uma prática que associa a reverência à Palavra e a Comunhão como alimento de sua fé.

Anglicanos que se identificam como “católicos e evangélicos” se encontram num grupo de cristãos que buscam equilíbrio entre prática católica (principalmente pela Comunhão e muitos elementos de sua liturgia) e prática protestante (enfazando a Palavra – Bíblia), fazendo de ambas seus pilares de sustentação de fé e de seu imaginário simbólico que se constitui justamente da junção destes dois pressupostos que postulam a fé anglicana: a Palavra e a Comunhão.

E assim podemos concluir que estes símbolos litúrgicos são na prática anglicana essenciais para sua ligação com o próprio Cristo, pois é por meio deles que esta conexão acontece e por isso a dada importância aos símbolos litúrgicos. Além disso precisamos ressaltar sua preocupação com a instrução e assim também percebemos uma educação postulada pela fé cristã fundamentada na Bíblia e que associada a prática da Comunhão formam os pilares da fé anglicana.

REFERÊNCIAS

- ALDAZÁBAL, José. *Gestos e Símbolos*. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo Edições Loyola, 2005.
- BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BECKHÄUSER, Alberto. *Símbolos Litúrgicos*. 20 ed. São Paulo: Editora Vozes, 2010.
- BORAU, José Luis Vázquez. *O fenômeno religioso: símbolos, mitos e ritos das religiões*. SP: Paulus, 2008.
- BRANDÃO, Carlos R. *O que é educação*. 33 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- CAVALCANTI, Robinson. *Anglicanismo: identidade, relevância, desafios*. Recife: Edição do Autor, 2009.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva. 24 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- DOWBOUR, Fatima Freire. *Quem educa marca o corpo do outro*. (Orgs.) Sonia Lúcia de Carvalho, Deise Aparecida Luppi. São Paulo: Cortez, 2007.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. SP: Cultrix/EDUSP, 1988
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. RJ: Difel, 1994.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GOMES, Eunice Simões Lins. *A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. 15ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006.

NASSER, Maria Celina Rocha. *O uso de símbolos: sugestões para a sala de aula*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PITTA, Danielle P. R. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

ROSA, Maria Cecília Amaral de. *Dicionário de símbolos: o alfabeto da linguagem interior*. São Paulo: Editora Escala, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. Trad. Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.

VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

WHITMONT, Edward C. *A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2006.

RUI BARBOSA E A ESCOLA LAICA: PASSADO, PRESENTE E... “FUTURO”???

*Reginaldo Severino dos Santos**

Rivânia da Silva Carneiro

Verônica Maria Silva

Resumo

Nos anos 1800, alguns países manifestavam-se contra o ensino religioso catequético nas suas escolas públicas e entre eles destacamos o Brasil, que tinha a frente desta difícil missão, o corajoso Rui Barbosa, que no afã de trazer o progresso para o nosso país, buscava, através de uma reforma pedagógica geral, inserir atualizar os métodos do ensino, em especial do ensino religioso, onde se fazia necessário a introdução da laicidade. Quase dois séculos após a apresentação das suas reformas, ainda não utilizamos na pedagogia atual suas idéias revolucionárias e para reiterar os dados da nossa pesquisa científica, utilizamos como fonte o Capítulo V, “Da Escola Leiga”, do livro “Obras Completas de Rui Barbosa”, Vol. X Tomo I, do ano de 1883.

Palavras-chave: Rui Barbosa. Escola Leiga. Ensino Religioso.

Introdução

O presente trabalho apresenta a educação nos anos de 1800, em países menos progressistas como a Espanha, juntamente com outros mais liberais, como o caso da Suíça, Itália, Inglaterra, Canadá, Portugal, Áustria, Holanda, Estados Unidos, Bélgica, e Irlanda, que já se preocupavam com a questão da escola leiga e trabalhavam em prol de uma reforma no ensino com o intuito de implementar uma escola pública secularizada, livre do jugo da igreja romana.

Nesta mesma época, aqui no Brasil, Rui Barbosa encontrava-se à frente das reformas neste mesmo sentido, e travava uma verdadeira batalha contra as idéias arcaicas do sistema político vigente, que pretendia manter um ensino religioso nos moldes tradicionais nas nossas escolas públicas, prática inaceitável, muito embora mantida até os dias atuais.

O trabalho elaborado por Rui Barbosa sobre as propostas da escola laica mudariam o jeito de ser do ensino religioso da sua época e na atualidade, como também as reformas pedagógicas sugeridas por ele naquela ocasião, atualizariam os métodos e sistema de ensino de um modo geral. Embora, não sendo educador de formação, ele sempre esteve ligado aos assuntos pertinentes a educação, defendendo também que a escola deveria ser pública, livre, obrigatória e laica. Fato demonstrado perante vários de

* Graduados da Universidade Federal da Paraíba.

seus discursos, que o mesmo fez sobre a educação como forma de progresso, não só individual, como um bem para toda a sociedade. Entretanto, não poderíamos esquecer-nos de mencionar o Marques de Pombal, que antecedendo Rui Barbosa, no ano 1759, também buscou - em vão - reformar a nossa educação em seus métodos e laicizar o ensino religioso.

Analisando o capítulo V “Da Escola Leiga”, do livro “Obras Completas de Rui Barbosa” mergulhamos apenas numa pequena parte do seu gigantesco e rico acervo cultural, o qual contém obras que abordam assuntos ligados à cultura, à sociedade, à política, à religião e principalmente à educação, um verdadeiro tesouro deixado pelo autor como herança para a posteridade. Rui sempre foi tão incisivo em toda sua vida, apesar de não ser pedagogo de formação, entendia que uma sociedade só poderia ser melhor através de uma educação livre que primasse por valores educacionais e morais.

Ao adentrarmos no vastomundo dos seus escritos, percebemos a relevância dos seus questionamentos e deparamo-nos com uma magnânima questão educacional, para a qual, no entendimento de Rui Barbosa, a escola é o local indicado e ideal na formação moral da criança, levando a uma construção de valores e uma gênese completa da moral do indivíduo, pois todos os debates políticos e outros tantos da formação da pessoa são alvitres da ação do conhecimento proveniente da escola, e esta sendo laica resulta muito mais da ação moral que da verbalização.

Laicidade... Direito de todos nós!

A moderna sociedade brasileira vive um momento delicado no campo religioso, quando presenciamos um verdadeiro anacronismo na laicidade do nosso país. Um exemplo dessa situação é o contrato entre o Brasil e o Vaticano, ato assinado por ocasião da audiência privada do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva com Sua Santidade o Papa Bento XVI – Vaticano em 13 de novembro de 2008. Este acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, pode trazer como consequência uma total desestruturação na nossa escola “laica”, já tão fragmentada, enfraquecida e desrespeitada.

Olhando este fato com mais acuidade percebemos que este acordo, de certa forma, seria um privilégio concedido pelo governo brasileiro à igreja católica e ao ensino do catolicismo nas nossas escolas. Este acordo prever uma série de vantagens à igreja católica desconhecendo as outras práticas religiosas, como também interfere nas

instituições educacionais, sendo mandatária do seu conteúdo. O que nos dias atuais não podemos concordar, porque a educação deve ser aberta e comum a todos, o que não está coerente com o relatado no artigo 11 do referido acordo, que diz:

§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

Diríamos que o atual cenário político/religioso ameaça a liberdade de crença nas escolas e na sociedade, e por isso, tomamos à liberdade de fazer emergir das sombras do esquecimento, aquele que foi um dos pioneiros neste assunto, aquele que talvez possamos chamar de “O pai da Laicidade” do Brasil: O tribuno Rui Barbosa.

Rui Barbosa de uma forma muito audaciosa para sua época pensava e discursava com extrema semelhança a alguns pedagogos da contemporaneidade. Preocupando-se com mudanças pedagógicas que se faziam necessárias naqueles anos, não poderia ficar imune aos problemas visíveis no ensino religioso, onde a escola era subordinada aos dogmas da igreja. Como já mencionamos, Rui Barbosa via a educação como a ponte para uma convivência melhor entre e na sociedade. Ao analisarmos a educação religiosa no seu tempo, vemos como ele era um homem de visão avançada e dinâmica, propondo como condição para a existência da educação religiosa, a laicidade. Ele ao propor um estado laico queria pregar a igualdade de cultos ou até mesmo o direito de não o fazê-lo, deixando a sociedade livre de um pensamento fechado; queria ele “ensinar a pensar e compreender as instituições, a construir a nacionalidade”, numa visão pluralista.

Outra pretensão em sua reforma era que, o ensino passasse a ser gratuito e obrigatório na fase puerícia, desta maneira poder-se-ia resguardar o livre arbítrio das pessoas para professarem a sua fé, pois a grande maioria destas eram pessoas simples, humilde e sem instrução cultural, ou seja, “pobres”, sem acesso a formação. Estes ficavam a mercê de utilizarem as escolas que fossem financiadas pelo Estado, e era um chamariz para a o ensino catequético, pois a religião oficial e obrigatória era tida por ele, como uma intolerância. Neste período onde a memorização e a repetição de palavras eram os meios utilizados pelos preceptores e mestres como método de aprendizagem, Rui Barbosa propõe um novo modelo, o intuitivo. Em decorrência dessas idéias, ele considerava que o conteúdo do ensino religioso poderia levar os alunos ao cansaço mental, pois os temas propostos eram algo inacessível e que

demandava muito esforço da memória, mas, que não se conduzia a uma compreensão e conseqüentemente à aprendizagem.

Extremamente zeloso com a laicidade da escola e avesso ao laicismo, defendia que essa não tivesse em seu corpo de ensino os religiosos, pois para estes os seus dogmas, cultos e sua fé é parte inerente de suas doutrinas confessionais, onde a escola laica tem que ser isenta totalmente de qualquer tipo de proselitismo.

Para melhor entendimento, ressaltamos a diferenciação entre laicidade e laicismo com o intuito de aclarar qualquer dúvida neste sentido, buscando as palavras da Professora Dr^a Marília de Franceschi que com muita lucidez faz a seguinte distinção:

O laicismo é a doutrina que proclama o afastamento total e absoluto das instituições sociopolíticas, culturais e educativas de toda influência da igreja. Não foi um movimento ou escola de pensamento. O laicismo reclama uma autonomia face à religião e uma exclusão das Igrejas do exercício do poder político e administrativo e, em particular, da organização do ensino público. Se o laicismo é anti-religioso, a laicidade é baseada no respeito ao princípio da separação do poder público e administrativo do Estado e do poder religioso, do afastamento da religião do domínio político e administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la.

Ao analisar a laicidade nas escolas de diversos países, Rui Barbosa afirma que:

O sistema alvitado na Holanda, na Bélgica, na Inglaterra, nos Estados Unidos, na Austrália, estamos convencidos de que assegura, em toda parte, a tranqüilidade dos espíritos e a liberdade das opiniões. É este o que abraçamos: a escola pública não fornece ensino religioso; mas abre as portas da sua casa sem detrimento do horário escolar, ao ensino religioso, ministrado pelos representantes de cada confissão. (BARBOSA, 1947, p.309).

Infelizmente seus propósitos eram ignorados e o ensino religioso continuava sob o comando do preceptor leigo - funcionário do Estado, que continuava catequizando. Rui Barbosa não era contra o ensino religioso, porém desde que este fosse praticado conforme a legalidade do sistema laico, diferentemente ao que acontecia que era um ensino catequético imposto pela religião da igreja vigente. Ainda sobre este aspecto, o autor continua afirmando:

Todas as consciências possuem o direito de traduzir exteriormente a sua convicção, ou a sua crença; e por isso é direito da consciência católica ensinar livremente o catecismo. Todas tem direito a que o estado não as afronte, professando em nome delas uma fé contrária a sua; e daí á consciência católica o direito inelutável de resistir a que a escola secular ensine o catecismo sob a direção do espírito leigo, a que o preceptor civil usurpe, doutrinando religião, as funções de sacerdote. (BARBOSA, 1947, p.313).

Esta prática, infelizmente empregada até hoje, constrange muitos professores, já que são obrigados a falar, esclarecer e ensinar uma fé que nem sempre professam o que não deixa de ser um insulto à sua ética e às suas aspirações de catedrático. Quando na verdade, o seu dever seria esclarecer as práticas religiosas como um todo.

Infelizmente, por falta de conhecimento mais aprofundado sobre a questão da laicidade, ela é frequentemente mal interpretada e deturpada por muitos. Entretanto, diferentemente do que dizem os que conhecem poucoo assunto e os que são contrários à “escola laica”, esta não significa “escola atéia” ou “anticristã” e sim, escola que promove à liberdade de consciência, a alteridade, a tolerância e não faz uso do proselitismo.

Para legitimar Rui Barbosa, citamos um dos líderes da Revolução Francesa, o matemático e filósofo Condorcet (1743–1794), que anteriormente ao próprio Rui, idealizava e recomendava um ensino que contribuísse para a liberdade de pensamento. Em seu livro “Cinco memórias sobre a instrução pública”, ele escreve o que se segue:

O poder público não tem o direito de associar o ensino da moral ao ensino da religião. A esse respeito, sua ação não deve ser arbitrária nem universal. Já vimos que as opiniões religiosas não podem fazer parte da instrução comum, já que, devendo ser a escolha de uma consciência independente, nenhuma autoridade tem o direito de preferir uma à outra, e disto resulta a necessidade de que o ensino da moral seja rigorosamente independente de tais opiniões. (CONDORCET, 2008, p.47).

Percebemos que a laicidade é um assunto discutido há séculos e que volta a tona com muita veemência nos dias atuais, despertando o interesse de pedagogos, filósofos, antropólogos, sociólogos, cientistas das religiões, enfim, de todos aqueles ligados a área de humanas, que como Rui Barbosa, estão na luta para demonstrar o quão a religião é inerente ao ser humano e, por isso mesmo, carece e é desejosa de um espaço digno no sentido de fazer valer o direito todos a terem sua opção de culto. E, para corroborar as

idéias de Rui Barbosa, citamos o livro “Laicidade e o ensino religioso no Brasil“, no qual as autoras afirmam que:

A busca pela igualdade religiosa parte do princípio de que a liberdade de crença é um direito fundamental. No entanto, o direito de não adotar religião alguma ou de seguir religiões minoritárias é desigualmente distribuído. A liberdade de crença deve vir acompanhada de um sério compromisso político com a igualdade religiosa entre os grupos em uma determinada sociedade, a fim de que não haja privilégios injustos por razões históricas, demográficas ou culturais. Não se trata apenas de uma questão de quais direitos são justos (e o direito à liberdade de consciência é um deles), mas também de igualdade de direitos entre os grupos religiosos. O desafio democrático do ensino religioso nas escolas públicas provoca o encontro entre esses dois direitos – o de respeito à liberdade de consciência, bem como o de igualdade entre as religiões. (DINIZ, LIONÇO, CARRIÃO, 2010, p. 25).

E dentro do contexto, elas abordam outras questões que estão intrinsecamente ligadas ao ensino religioso e conseqüentemente a laicidade dizendo:

A análise das legislações e normas estaduais, bem como dos livros didáticos em circulação no mercado brasileiro, aponta lacunas e contradições nas práticas legislativas, normativas e didáticas sobre o ensino religioso nas escolas públicas a partir do marco constitucional e dos acordos internacionais firmados pelo Brasil, que preveem como atribuição da educação pública a formação básica comum e o respeito aos valores culturais e artísticos. A essas duas exigências constitucionais se acrescentou a proibição de proselitismo religioso nas escolas públicas, tal como previsto na LDB (Brasil, 1997). (DINIZ, LIONÇO, CARRIÃO, 2010, p. 25).

Ao tratar do ensino religioso hoje, temos que nos apoiar nas leis que trata da religião e do seu ensino. A Constituição Federal de 1988 no artigo 19 veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios o estabelecimento de cultos religiosos ou igrejas a fim de não embarçar-lhes ou manter relações de aliança. Devendo todo cidadão ser livre à sua opção de culto quer seja em seu domicílio, quer seja em um local público como a escola, por exemplo. No artigo 210 a Constituição assegura o ensino religioso como disciplina de caráter facultativo, que teve respaldo com a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) n. 9394/96 no seu tão citado artigo 33. Este artigo teve sua redação alterada na Lei nº 9475/97, sendo retirado o termo ônus para os cofres públicos e assegurando o não proselitismo. Rui Barbosa clamava por um ensino de qualidade, gratuito e laico. Entretanto, a legislação atual já legitima esse pensamento, contudo, ainda não dá as condições necessárias para que este ensino aconteça de forma correta e puramente laica. Ainda no livro “Laicidade e o ensino religioso no Brasil” as autoras continuam abordando a importância da laicidade quando enfatizam o seguinte:

A laicidade está em um marco jurídico e sociológico. A justiça religiosa é o que irá fortalecer o dispositivo da laicidade nas instituições básicas do Estado, mas também o que promoverá o direito à igualdade de representação entre as religiões. A laicidade diz respeito não apenas ao direito de professar ou não uma religião e ao dever de neutralidade do estado em matéria religiosa, mas também a como garantir o igual direito de representação pelas comunidades religiosas nos espaços públicos do Estado. (DINIZ, LIONÇO, CARRIÃO, 2010, p. 25).

Edentro da mesma linha de raciocínio de Rui Barbosa, destacamos o filósofo político e historiador do pensamento político, o italiano Norberto Bobbio, que no seu livro “Elogio da Serenidade” escreve o seguinte trecho:

É evidente, porém, que nenhuma das constituições vigentes nos Estados liberais, democráticos e laicos (no sentido de não confessionais) mantêm aquela limitação: na liberdade religiosa também está contida a liberdade de não ter religião alguma. (BOBBIO, 2002, p.165).

Diante das citações acima, podemos perceber quão revolucionárias e atuais foram outrora e ainda são, as idéias, os pensamentos, os anseios, os projetos, de Rui Barbosa que, tendo observado diversas nações segundo suas leis e constituição no tocante a religião, destaca a constituição americana que vê a religião como sendo uma de suas principais instituições política, porém emite o nome de Deus em sua constituição. Em comparação a nação brasileira, tal fato se excetua apenas nas constituições de 1891 e 1937, de tal forma que podemos vislumbrar uma “consagração” dessa nação a uma forma cristã de expressar sua fé, afetando assim a liberdade e atingindo a diversidade religiosa.

Este homem de cultura enciclopédica, que fascinava ontem, continua ainda hoje encantando a todos que penetram através da leitura os seus escritos. Pródigo na busca das grandes realizações morais, intelectuais e sociais, as quais foram enterradas com ele, já que não foram postas em prática até hoje. E, se em seu tempo, se fazia necessário uma política educacional que realmente fosse voltada ao princípio da educação, que fosse eficaz, nos dias atuais, esta necessidade é ainda muito maior, face ao entrelaçamento de interesses políticos que está por trás de tudo o que é voltado para a população em geral.

Já nas últimas páginas do capítulo V do livro em análise, percebemos o quanto incomodava ao Rui Barbosa essa relação: “*entre as leis do procedimento humano e os dogmas religiosos*”, prática já abolida ha muito tempo nos países mais livres.

A sua ampla visão detectava que “*o mais eficaz e o mais evangélico dos catecismos é a ação, ao mesmo tempo doce e austera, firme e benévola, ilustrada e vigilante, inteligente e modesta, de um bom mestre*”, atitudes fundamentais para aqueles que se propõem a tal ofício, muito embora, infelizmente, pouco usadas dentre os mestres hodiernos.

E aqui, ele continua falando sobre a esterilidade, a inutilidade mesmo, dessa disciplina nas escolas, pelo menos nos moldes que vigem até hoje, onde fazemos questão de transcrever todo o seu parágrafo na íntegra, que diz:

Que cena nos oferece, ao deixar as aulas, um desses grupos infantis, que, saciados de doutrina cristã, de história sagrada, orações e mistérios, desafoga ao ar livre, na verdade expansiva dos instintos poderosos daquela idade, os bons e maus dotes de uma natureza comprimida pelos exercícios da escola mecanicamente decoradora e escrupulosamente devota? Se essas crianças são a imagem desse ensino, com que resultados se recomenda ele? (BARBOSA, 1947, p. 340).

Será que dentro dessa perspectiva de Rui Barbosa, podemos fazer alguma comparação do comportamento dos alunos de agora, com o comportamento dos alunos do passado, apesar do tempo decorrido entre ambos? Percebemos alguma mudança? Infelizmente, o que se percebe atualmente é um agravamento no comportamento, no vocabulário, na maneira de tratar os outros (professores, colegas, familiares), um desleixo geral e uma falta de compromisso escolar. Um desrespeito em todos os aspectos, o qual gera a violência e a decadência visivelmente presente nas escolas e que nos leva a refletir sobre a contribuição real do modelo utilizado até os dias de hoje nas escolas, pois o que resulta desta prática é um comportamento muitas vezes camuflado, fingido, dissimulado dos alunos na presença de pais e mestres, no entanto, perverso, indecente, hostil, insolente e agressivo na ausência destes. E ainda sobre este assunto o autor citado diz: “*eis o menino desnaturado pelo nosso sistema de instrução ao qual se alguma lacuna se nota, por certo não é o desprezo do catecismo, para cujo ensino superabundou sempre zelo entre os nossos minguados educadores*”.

Desta forma, baseando-nos nas palavras, não do jurista ou político que também era, mas do intelectual, do reformador social, constatamos a necessidade de uma maior preocupação, de um maior comprometimento, de um repensar o ensino religioso no cenário brasileiro, não só no espaço acadêmico, mas também e principalmente nas salas de aula.

Ao Rui Barbosa coube analisar e ver o que nações mais desenvolvidas em educação poderiam aplicar também em religião. Por que não aplicamos tais observações e implantamos também nesta nação que se diz laica? Na prática já temos leis e resoluções a esse respeito, porém falta sua aplicação efetiva no cotidiano. A título de exemplo temos a LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) que trata dos componentes curriculares da educação e, para nós pesquisadores de religião, temos o artigo 33 que trata especialmente do ensino religioso. Infelizmente, como já dissemos, nem sempre o ensino religioso está de acordo com o que almejamos livre do proselitismo. Se nos tempos de Rui Barbosa a laicidade era algo de profundo valor e necessidade, nos tempos atuais podemos dizer que é de extrema urgência, pois as manifestações religiosas estão se mostrando cada vez mais e o devido respeito não às tem acompanhado.

Conclusões

Complementando a nossa pesquisa, encontramos na obra de Lourenço Filho, “A pedagogia de Rui Barbosa”, a seguinte observação:

Rui não se propõe a oferecer nenhuma obra sistemática de pedagogia, compêndio ou tratado de feição expositiva geral. Ele encarava o ensino como problema político, para além das propostas educacionais imediatas, e sua meta educacional não estava no ensino puro e simples do alfabeto e das quatro operações, isto é, na formação de “analfabetos funcionais”. Seu objetivo era ensinar a pensar, a compreender as instituições, a construir a nacionalidade. (LOURENÇO FILHO, 2001, p. 10).

Diante da observação acima, diríamos que a educação era um problema nacional que carecia de urgente e especial atenção, - ontem, como hoje – e nesse particular, segundo Lourenço Filho na sua obra já citada, foi o próprio Rui Barbosa que se referindo de forma quase didática numa de suas passagens, disse:

A nosso ver, a chave misteriosa das desgraças que nos afligem, é esta e só esta: a ignorância popular, mãe da servilidade e da miséria. Eis a grande ameaça contra a existência constitucional e livre da nação; eis o formidável inimigo, que se asila nas entranhas do país. Para o vencer releva instaurarmos o grande serviço da defesa nacional contra a ignorância – serviço a cuja frente incube ao parlamento a missão de colocar-se, impondo intransigentemente à tibieza dos nossos governos, o cumprimento do seu supremo dever para com a pátria. (LOURENÇO FILHO, 2001, p.10).

E para nós, pesquisadores e estudiosos, o pensamento deste homem continuará entusiasmando todos que, de alguma forma estiverem empenhados na busca de um sistema educacional mais democrático, inclusivo e alteritário.

Retornamos a Lourenço Filho, que afirma “*Rui figura como precursor. Foi sem dúvida, no Brasil, o primeiro a tratar da pedagogia como problema integral de cultura, isto é, problema filosófico, social, político, e técnico, a um só tempo*”. E deixa-nos um alerta quando ressalta, “*quem desejar conhecer Rui há de conhecer-lhe a obra pedagógica e meditar nela*”.

Assim, concluímos que, para prejuízo de todos, homens do quilate de Rui Barbosa e outros poucos, com tamanha clareza de consciência e grandeza de espírito, não poderiam ser ouvidos, atendidos nos seus anseios, levados a sério, nem no Brasil do século XVIII, como também no Brasil do século XXI. E o cenário continua o mesmo, sem muitas alterações, pois, vivemos na atualidade o grande desafio do desrespeito à laicidade nas nossas escolas públicas, onde o proselitismo, a intolerância religiosa e o preconceito são visíveis, não só dentro das salas de aula, como também nos livros didáticos estabelecidos, o que agrava e dificulta a questão.

Cabem a nós alguns questionamentos: se a laicidade é discutida há tanto tempo, por que ainda não avançamos nesse sentido? Até quando perdurará essa situação? Talvez, um dia, quando a educação, os educadores e os educandos forem verdadeiramente valorizados e considerados como tal, possamos vislumbrar no horizonte da educação Brasileira, o surgimento de uma escola genuinamente secularizada, reformada, mais igualitária e livre do prejudicial ranço catequético.

Mas... O que podemos esperar para o “FUTURO” do Ensino Religioso no Brasil? Verificamos hoje, algumas mobilizações com relação a esta mudança de paradigma, onde alguns grupos dialogam sobre mudanças previstas para o artigo 33, como também para mudança da nomenclatura do “Ensino Religioso”, mas nada ainda confirmado, excepcionalmente. Também vemos iniciativas importantes, como a Carta Aberta à sociedade brasileira sobre a oferta do Ensino Religioso na escola pública (*Domingo, 20 de novembro de 2011*), uma iniciativa conjunta do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) e da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Outra perspectiva é a criação de novas graduações e, em especial no Sul do Brasil, onde tem havido muitas discussões pertinentes ao Ensino Religioso no nosso país, no tocante à sua ação e reação

diante do ensino ainda proselitista e catequético, infelizmente ainda existente. Mesmo assim o Ensino Religioso e todas as mudanças que possam ser apresentadas estão sob ameaça de voltar ao passado, já que o acordo Brasil-Vaticano foi aprovado, muito embora ainda não esteja em prática, porque encontra-se em processo de julgamento de sua inconstitucionalidade.

Então, vemos que se faz necessário uma mobilização das pessoas envolvidas num ensino de compromisso, a fim de não retrocedermos, a ponto de não valer mais a pena o esforço de produções científicas, pesquisas e projetos sobre religião e suas vertentes. O que Rui Barbosa tanto ambicionava que era um ensino gratuito, de qualidade e que abrangesse também a religião, visto que mexe tanto com o ser humano, diante do panorama em que estamos inseridos, talvez seja ainda uma utopia sem prazo para tornar-se realidade. Então, está mais do que evidente que, para transformar é preciso muito mais do que sonhar. É preciso ter coragem para resgatar as ilusões olvidadas e ao mesmo tempo arregaçar as mangas para trabalhar. É preciso deixar fluir em nós, o mesmo espírito de bravura que impulsionava Rui Barbosa para que possamos seguir em frente, pois o futuro do Ensino Religioso depende também de nós e não podemos nos calar e cruzar os braços, pois, esta “guerra” não está perdida, enquanto existir pessoas dispostas a mostrar que o respeito incitado através da laicidade é o único caminho correto para a convivência nesse mundo de diversidade religiosa, de manifestações espirituais, de conflitos externos e internos onde a fronteira entre tolerância e intolerância é uma linha muito tênue.

Como dissemos, esta é uma pesquisa que apenas se inicia, haja vista a importância do assunto abordado e a urgente necessidade de soluções mais palpáveis neste sentido. E para realização deste trabalho, contamos com o vasto material que Rui Barbosa nos deixou relacionado à educação e especificamente sobre a escola laica. Por fim, percebemos que uma das táticas para suplantar o proselitismo tão presente no cotidiano escolar seria a por em prática o uso da laicidade nas escolas, o que proporcionaria o respeito à diversidade religiosa nas mesmas. Para isto, se faz necessário uma formação de qualidade para o docente, o qual deve trabalhar em prol do incremento dos valores morais e éticos na escola, tais como, alteridade, tolerância, diversidade, cidadania, sustentabilidade educacional, como também proporcionar o desenvolvimento integral do aluno, primando pela vivência destes valores que devem ser ensinados em todas as disciplinas e especialmente no Ensino Religioso. Outro aspecto de fundamental importância é uma maior abrangência das pesquisas sobre a

escola laica e a realização de mais Congressos e Seminários relacionados ao tema, onde possamos expor a realidade do nosso ensino Religioso.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Rui. *Capítulo V, “Da Escola Leiga”*, In BARBOSA, Rui. “*Obras Completas de Rui Barbosa*”, Vol. X, Tomo I, 1947.

BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, (Marquis de). *Cinco memórias sobre a instrução pública*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO/ LetrasLivres. UnB, 2010.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. A laicidade na escola pública: a Proposta de Rui Barbosa. In: Simpósio PROCAD-NF PPGH-UFPB/PPGH-UFMG, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2010.

LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. *A pedagogia de Rui Barbosa*. 4 ed. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais , 2001 (Coleção Lourenço Filho 2).

FINITUDE E CULPABILIDADE. UM DILEMA HUMANO E RELIGIOSO EM DOSTOIÉVSKI.

*João Ricardo de Moraes**

Resumo

A literatura é um lugar fecundo para narrar as experiências humanas com o sagrado devido à sua atividade criativa e criadora de sentido que não se contenta simplesmente em traduzir a realidade em sua forma bruta, uma vez que busca novas formas de expressá-la e habitá-la. A literatura é, ainda, a arte de narrar e imitar a vida ao recriar em palavras as experiências vividas, como a pintura reproduz ou recria cenas da vida em contornos e cores. Imitar no sentido apresentado pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005): a possibilidade da tessitura de um texto se desdobrar em uma situação refigurada no e para o leitor, e, portanto, de reconstruir a sua identidade cultural e religiosa. É o que faz, por exemplo, o romance que por meio de uma narrativa ficcional conduz o leitor a uma hermenêutica de si mesmo, da sua história e da sua existência, diante do espelho das palavras.

Palavras-chave: Finitude. Culpabilidade. Religioso. Humano.

Introdução

O trabalho que irei aqui apresentar é resultado da pesquisa feita através de uma investigação filosófico-teológica acerca da obra *Crime e Castigo* do literato russo Fiódor Dostoiévski. Nesta investigação hermenêutica, tem como objetivo inferir da obra uma reflexão racional sobre a noção de culpa que se instaura no coração humano diante do mal praticado ao outro. Esse estudo nos leva a uma tentativa de compreender o sofrimento humano diante das injustiças, a partir do entrelaçamento entre a consciência que produz a culpa, a racionalização que justifica o mal cometido e o desejo de redenção que a culpabilidade pode suscitar. Esse trabalho é desenvolvido em três pontos principais. No primeiro ponto, iremos esboçar a bibliografia de Dostoiévski, observando em sua vida o lado religioso e místico que poucos leitores conhecem. É muito importante buscar compreender esse seu lado, pois as experiências de sua vida política e religiosa refletem com muita visibilidade em suas obras, independentemente de seus escritos conterem somente histórias fictícias. No segundo ponto, iremos analisar na obra, onde aparecem no personagem principal Raskólnikhov, os sentimentos de culpa, racionalização do mal cometido ao outro e o desejo de reparar o mal, ou seja, a redenção

* Graduando da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. Aluno de Iniciação Científica, orientado pelo professor Walter Salles, professor do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA) da PUC-Campinas.

que é um caminho para a salvação. Na reparação desse mal, o personagem só consegue encontrar a redenção e racionalização graças a uma terceira pessoa que nada tem haver com o crime e que, muito pelo contrário, é demonstrada na obra como um exemplo de santidade para com os outros e consigo mesmo. No ultimo ponto desse artigo, iremos tentar fazer um diálogo entre os sentimentos demonstrados na obra de culpa, racionalização e redenção com a teologia cristã católica.

1 Dostoiévski: místico e religioso

Dostoiévski (1821-1881) é conhecido por suas obras em que explora a autodestruição, a humilhação e os casos patológicos que se instauram no homem levando-o ao suicídio, á loucura e ao assassinato, inserindo o autor russo no contexto do existencialismo. Além disso, como afirma seu biógrafo Joseph Frank, os romances de Dostoiévski mimetizam as tragédias gregas e os dramas bíblicos. Tudo isso em sintonia com sua própria vida, inicialmente conturbada: perde a mãe precocemente sendo então criado pelo pai que lhe proporcionou um ensinamento rígido e uma disciplina de vida severa. Com fama de severo e violento, seu pai foi assassinado por seus servos enfurecidos em consequência dos maus tratos sofridos. Com a morte de seu pai, Dostoiévski passou toda sua vida atormentado pelo remorso do falecimento paterno, uma vez que desejara a morte do próprio pai, sendo este fato um dos responsáveis pelo sentimento de culpabilidade retratado em algumas de suas obras.

Um fato a ser destacado na vida de Dostoiévski e importante para a leitura que fazemos de *Crime e Castigo* é o seu engajamento na luta da juventude democrática russa para combater o regime autoritário do Tsar Nicolau I. Em abril de 1849 foi preso e condenado, em novembro do mesmo à morte por participar de atividades antigovernamentais junto a um grupo socialista. Em dezembro do mesmo ano, chegou a ser levado ao pátio para a execução, mas, na ultima hora, seu fuzilamento foi substituído por cinco anos de trabalhos forçados na Sibéria, onde permaneceu até 1854.

A permanência no cárcere siberiano levou Dostoiévski a uma experiência profunda sobre a angustia e a solidão, que o ajudou alguns anos depois, a produzir suas obras primas : *Crime e castigo* (1866) , *O idiota* (1869) e *Os irmãos Karamazov* (1880). Dostoiévski escrevia suas obras também motivado pela carência de dinheiro, o que o levava a finalizá-las rapidamente, deixando a desejar a conclusão de seus pensamentos em suas obras.

Os escritos de Dostoiévski são como um espelho de sua história de vida, caracterizados por cenas dramáticas, nas quais os personagens apresentam comportamento escandaloso, e atmosferas explosivas, envolvidas em diálogos socráticos apaixonados, a busca de Deus, a presença do mal e do sofrimento dos inocentes. Os personagens que o escritor russo apresenta em seus textos são caracterizados por encarnar valores espirituais que são, por ⁱⁱdefinição, atemporais. O temas de suas obras são o suicídio, o orgulho ferido, a destruição dos valores familiares, o renascimento espiritual através do sofrimento, a rejeição do Ocidente e a afirmação da ortodoxia russa.

Ao contrário do que muitos leitores pensam, Dostoiévski possui um lado religioso e não somente niilista. É visível em suas obras, principalmente em *Crime e castigo*, seu otimismo diante da transformação que o personagem Raskólnikov sofre a partir de sua relação com Sônia, a personagem angelical da obra. Essa transformação é aquilo que os ortodoxos chamam de *metanoia*, um conceito grego que quer dizer transformação. Na interpretação feita pela ortodoxia russa da experiência religiosa, esse processo de conversão radical se dá em pouco tempo. Já na ótica ocidental essa conversão, ou transformação, não é percebida como um processo rápido, mas sim como um movimento que se dá através da história do indivíduo, ou ainda, que se dá paulatinamente na vida do homem.¹

O fundo místico ortodoxo das obras de Dostoiévski é resultado de sua experiência de vida, o que o diferencia em parte dos ocidentais que, influenciados pela teologia de Tomás de Aquino, veem a mística como insuficiente para a construção de um discurso teológico a partir de uma racionalidade que tem pretensão à verdade². Durante o período em que esteve na prisão, Dostoiévski relata numa carta que se algum dia a verdade se revelasse fora de Cristo e da religião (neste caso a ortodoxa), ele ficaria com a religião e não com a verdade³. O que demonstra que Dostoiévski nunca fora ateu, mais sim um homem religioso.

A leitura do romance *Crime e castigo* a partir de uma perspectiva teológica, ou melhor, tendo em vista a busca de sentido ético para a existência humana conduz o leitor a uma reflexão sobre sua própria vida. É o que o filósofo francês Paul Ricoeur costumava chamar de “decifração da vida no espelho do texto”, ou ainda, de refiguração

¹PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo, Editora 34, 2003 p.52.

² Ibid. p.49

³ Apud. PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia*, p.49

da vida diante de uma narrativa histórica ou de ficção. Aqui, nossa leitura como decifração ou refiguração da vida irá privilegiar a noção de culpa que se instaura no coração do homem a partir do mal feito ao outro, bem como o desejo de redenção que brota nesse mesmo coração ao perceber o mal praticado como algo injusto que desumaniza quem o pratica e quem o padece, direta ou indiretamente. Esse será o cenário no qual se irão se intercruzar crime, castigo, amor e justiça. É importante ainda lembrar que o termo redenção é usado inicialmente em seu sentido antropológico, ou seja, o desejo de encontrar sentido no “sem sentido” e injusto: o mal praticado e padecido. Apenas em um segundo momento, e fundamentado nessa base antropológica, o termo redenção encontrará seu contexto propriamente religioso e teológico que remete à ideia de salvação.

2 A narrativa de *Crime e castigo*

A narrativa do romance apresenta a história do jovem estudante de Direito Rodion Românovitch Raskólnikov que comete um crime, o assassinato de duas pessoas a machadadas. O castigo pelo crime cometido não é inicialmente uma tortura física propriamente dita, mas um tormento provocado pelo sentimento de culpa que se instaura em seu ser, o qual repercutirá em sua saúde física. A princípio, Raskólnikov, a partir de um processo de racionalização dos próprios sentimentos, atribui a seu ato um caráter benevolente diante da sociedade e de si mesmo, pois a pessoa a quem matara era uma mulher desprezível, merecedora, portanto, da violência. Todavia, em seu planejamento, ele não contava com a presença de um terceiro personagem na cena do crime: Lisavieta, irmã de Aliena Ivánovana, que ao contrário desta última, era uma mulher de bom coração, mas que mesmo assim sucumbirá sob os golpes do machado proferidos por Raskólnikov.

É justamente esse terceiro personagem que dará início à mudança de percepção face ao mal cometido: Raskólnikov começa a perceber que o seu ato não fora racional e nem mesmo justo, levando-o a se ver como alguém que cometera um ato nocivo. Por isso, após o crime, ele esconde debaixo da pedra o dinheiro que roubara da velha agiota e começa a sentir uma forte dor de cabeça que o deixa inconsciente por alguns dias. A partir daí emerge o sentimento de culpa que aos poucos vai se apossando de seu ser, sentimento que começa a lhe fazer mal e passa a ser uma espécie de castigo pelo crime cometido. Esse castigo, portanto, é uma tortura de grande angústia em sua existência

descrita por Dostoiévski com grande veemência no que diz respeito ao remorso pelo mal praticado ao outro.

Na trama do romance, é importante destacar os sentimentos do personagem principal Raskólnikov narrados por Dostoiévski os quais manifestam um sujeito marcado pela compaixão por seu próximo. Entre esses sentimentos percebemos a compaixão pela família de Sônia: ao ver seu pai e seus irmãos na miséria, Raskólnikov deixa um rublo na janela para aquela família miserável.⁴ Em outro episódio, ao caminhar pelas ruas de Petersburgo, ele encontra uma jovem estudante que parecia embriagada no banco da praça, deu-lhe, então, vinte copeques, o suficiente para pagar a carruagem para levá-la para casa.⁵

Após cometer o assassinato, o jovem estudante passa a sentir ainda mais compaixão por seu próximo, movido por uma racionalização em torno da culpa. Essa compaixão é percebida na ajuda ao bêbado Marmieládov, pai de Sônia, que fora atropelado por uma carruagem. Mesmo em sua condição de estudante pobre, sem dinheiro, solicita a ajuda para pagar um médico para que o moribundo não morresse. Mas tudo isso foi em vão, pois o pai de Sônia vem a falecer⁶. Após a morte de Marmieládov, Raskólnikov ajuda a família com vinte rublos e assim cumpre a promessa feita ao pai de Sônia.

Entretanto, após cometer o assassinato o sentimento de culpa se instaura no coração de Raskólnikov que começa a sentir repugnância de si mesmo e o sentimento de medo o leva a afastar-se o mais rápido possível da cena do crime. Ao mal estar – fortes dores de cabeça e insônia – se associa um espanto infinito que nunca sentira antes em sua vida. O sofrimento é tanto que Rodka não consegue comer, apenas fica deitado no seu divã remoendo o crime que cometera.⁷ Em meio a esse sofrimento, entra em cena a figura angelical e bondosa de Sônia que ao ver seu estado de penúria lhe dá um afetuoso abraço, como se o perdoasse pelo crime que cometido e dissesse que jamais o abandonaria. Esse gesto aumenta o sentimento de culpa.⁸ Diante de Sônia, Raskólnikov desabafa, confessa seu crime e é por ela acolhido com um abraço de misericórdia.

⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Crime e castigo. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, Editora L&PM POCKET, 2010, p. 38

⁵ Ibid., p.63

⁶ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Crime e castigo. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, Editora L&PM POCKET, 2010, p. 196-207.

⁷ Ibid., p.132.

⁸ Ibid., p. 299.

No âmbito familiar, Rodka demonstra o sentimento de culpa de um modo mais hermético, embora isso não impeça esse sentimento de se manifestar em um corpo desfigurado pelo cansaço, quebrantado por uma fadiga física e espiritual. No mesmo capítulo, Rodka confessa a sua irmã Dúnia, a quem tanto ama, que é culpado por um assassinato e no mesmo instante pede perdão pelo mal cometido.⁹

Um dos pontos mais interessantes são os momentos em que Dostoiévski apresenta no personagem principal o desejo de cometer o crime, ou seja, quando Rodka racionaliza o ato antes e depois de cometê-lo. Já nas primeiras páginas da obra no primeiro capítulo da primeira parte, Raskólnikov já sente o desejo de cometer o crime quando vai à casa de Aliena Ivánovana. Entretanto, esse sentimento já é ressentido como algo repugnante, sentimento que reaparece no diálogo com Zamiótov, o comissário de polícia, algo evidenciado pelas perguntas e suposições feitas.

Em seu quarto, Rodka começa a raciocinar, a refletir sobre o crime cometido, o que o deixa ainda mais confuso e seu estado de saúde mais precário, afinal seu ato não tão extraordinário e humanista, e igualmente não fora totalmente dissimulado deixando rastros na cena do crime.¹⁰ A partir de algumas visitas à casa de Sônia, Raskólnikov confessa que é um homem mau, covarde e vil, e cria coragem para confessar seu crime, mesmo sem saber por onde começar a relatar o delito.¹¹ A racionalização do ato criminoso também leva Rodka a assumir diante de sua irmã Dúnia que era um homem mal, o que lhe provoca um sentimento de vergonha, pois ela sempre o considerou uma pessoa adorável desprovido de maldade. Todavia, no lugar de lhe causar aborrecimento, sua irmã ao tomar conhecimento do mal realizado, continua a amá-lo.¹²

É evidente que Dostoiévski ao longo do romance demonstra o desejo de redenção do personagem principal, Raskólnikov. E o evidencia ao colocar a experiência do mal como algo decisivo, uma força avassaladora que se sobrepõe a qualquer tentativa de racionalização. A confissão do crime cometido e do castigo desejado se impõe, mas não é a lógica crime-castigo que¹³ irá redimir Raskólnikov e tampouco é seu individualismo que triunfará (encontrar por si e em si mesmo o caminho de redenção). O que redime e salva Raskólnikov é o amor abnegado de Sônia Marmeládova. Uma atitude inicialmente incompreensível: como ele, uma pessoa má, vil, monstruosa,

⁹ Ibid., p.449.

¹⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Crime e castigo. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, Editora L&PM POCKET, 2010, pp 301.

¹¹ Ibid., p. 449.

¹² Ibid., p.561.

poderia ser objeto de um tão profundo e misericordioso amor? Aos poucos, Raskólnikov percebe em Sônia, em seu devotado amor, o caminho de sua redenção.

3 Diálogo entre a teologia e a obra

A culpabilidade emerge de uma consciência educada, diante de um ato irracional cometido contra outra pessoa. Essa consciência é formada através dos pressupostos éticos e racionais submetidos ou vinculados a algum pensamento filosófico ou doutrina religiosa. Neste caso, iremos buscar aqui um diálogo com uma doutrina religiosa, a teologia cristã católica, sobre as noções de culpa, redenção e salvação que foram abordadas anteriormente neste artigo, só que agora de modo confessional. O homem é um ser de possibilidades que age livremente mediante as suas vontades e desejos. Entretanto, nem sempre essas vontades são realizadas de modo benevolente para si e para o outro, gerando, muitas vezes, um mal que prejudica o próximo.

A consciência desse mal aparece somente num ser finito, neste caso, o próprio homem, que é um sujeito livre e racional capaz de refletir os seus atos e ações na sociedade. Algumas dessas atitudes são resultados do mal que emerge na história a partir da liberdade humana, essas maldades uma vez racionalizadas pelo princípio ético e religioso possibilita o surgimento do sentimento de culpa. A culpa é, pois, o resultado de uma reflexão sobre os próprios atos e o reconhecimento da falta que um indivíduo provoca no outro no exercício pleno de sua liberdade.

Na obra *Crime e Castigo*. O jovem Raskólnikov se sente atormentado por essa reflexão sobre o crime que cometeu contra aquelas duas pessoas, e aos poucos vai se extenuando numa vida de culpa por causa do assassinato cometido. Podemos considerar que Rodka tinha em si uma consciência educada, caso contrário, a culpa em seu ser não o atrapalharia e ele poderia viver sua vida normalmente sem nenhum remorso. Essa racionalização, ou consciência educada, obriga o jovem estudante a confessar seu crime a outra pessoa. Esse ato de arrependimento é notório na obra quando ele procura Sônia, uma moça que demonstra o amor por ele e o aceita em sua condição ordinária de existência.

Para teologia católica, quando o sujeito se arrepende do mal cometido e procura se reconciliar, ele imediatamente está procurando a redenção, ou seja, esse sujeito quer de alguma forma reparar o episódio errôneo que cometeu em sua vida e buscar para si a salvação. A redenção, a princípio, exige o reconhecimento em si da humanidade frágil

que caracteriza todo ser humano, passo importante para se recomeçar uma nova vida. O modelo de redenção na teologia católica é a crucificação do próprio Deus encarnado no homem Jesus. Ao contrario de nós que vivenciamos o sacrifício porque somos pecadores e queremos a salvação, Jesus Cristo foi sacrificado por não ter nenhum pecado. É aí que encontramos a redenção de todos os pecados humanos, porque Ele morreu por nossos pecados em um ato de amor, amor até a morte de Cruz.

Fazendo um paralelo com a obra *Crime e castigo*, observamos que Raskólnikov busca a salvação através da confissão a Sônia. Essa busca é redentora, pois Sônia não tinha nada a haver com o crime que Rodka cometeu, e mesmo assim, ela o perdoa e ele se sente acolhido por esse amor compassivo. É nesse amor abnegado por Sônia, sem nenhum interesse, que Raskólnikov começa o caminho da redenção de expiar e refletir paulatinamente o crime que cometeu, observando em si que é um homem mau e que sua conduta maléfica é de sua própria responsabilidade.

É importante notar que o julgamento maior na teologia católica é o amor. Esse amor é o próprio Jesus Cristo que luta contra o mal humano que fere a ação criadora-salvadora, que se compadece com o sofrimento alheio e inclui a infinita compaixão pelo próximo que está sofrendo em sua condição finita. Ao contrário do que muitos pensam, Deus não é Aquele que julga com veemência os males cometidos pela criatura humana; pelo contrário, Deus é Aquele que assume a condição humana, exceto o pecado, e morre por nós em um ato amoroso e misericordioso expiando todos os nossos pecados.

Na obra, em nenhum momento, Sônia julga Raskólnikov condenando-o pelo crime, pelo contrário, ela o acolhe de modo que leva Rodka a refletir e a se entregar à justiça para reparar o seu crime cometido contra a sociedade. Nessa reflexão, o jovem estudante percebe que o mal em seu ser é de sua própria responsabilidade, enquanto Sônia cumpre o papel de Cristo misericordioso e amoroso na obra *Crime e castigo*. O Cristo redime o homem de seus pecados e o conduz à salvação. Sônia faz isso com Raskólnikov levando-o à conversão, metanóia, de uma vida anterior marcada pela culpa para uma nova vida, uma nova história depois de se entregar às autoridades.

Conclusão

Objetivou-se nesse artigo o estudo do romance *Crime e Castigo* e a tentativa de inferir dessa obra a noção de culpa, racionalização e redenção num diálogo racional com a teologia cristã católica. Esses sentimentos são demonstrados visivelmente na obra. Entretanto, o artigo buscou compreender como esses sentimentos que se instauraram no personagem principal o levou a buscar a redenção do mal cometido e o desejo pela salvação? E quais foram os caminhos trilhados por Raskólnikov para redimir da culpa que estava inserido em seu ser? A resposta a essa pergunta se dá através de sua busca ao se confessar a outra pessoa, no caso a personagem Sônia, que é demonstrado na obra como exemplo de santidade, que o acolhe na total misericórdia. Não só a busca e a misericórdia de Sonia que o redime da culpa, mas o compromisso de assumir a sua própria responsabilidade no ato criminoso que cometeu. No diálogo com a teologia, observamos essa atitude de redenção quando Rodka assume o seu erro e a responsabilidade pelo ato de maldade que cometeu. Nessa busca, temos o sentimento e o desejo de salvação á uma pessoa sem pecado, neste caso o próprio Deus que se fez homem, Jesus Cristo, onde o seu julgamento é a própria misericórdia.

REFERÊNCIAS

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre RS. Editora: L&PM POCKET. 2010

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoievski*. Editora 34, 200.

GT 6: MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE

Coordenadoras

Profª Drª Ceci Baptista Mariani – PUC Campinas

Profª Drª Maria José Caldeira do Amaral – PUC/SP

Ementa

O GT pretende apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos que estão presentes na linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Partimos do princípio de que, a partir de relatos de místicos e místicas, de santos e pecadores, da arte, da prática da ascese e da oração, da vida no mundo, enfim, de inúmeras fontes originais, a experiência mística, que se configura na consciência direta da presença da divindade, se constela com a presença de uma intuição ao movimento intrínseco à uma experiência que coincide com a experiência do outro. A linguagem do amor, da misericórdia, da compaixão, além dos temas do aniquilamento de si mesmo, do despojamento, da humildade, que se encontram presentes nos relatos e textos místicos, são a expressão da abertura da alma para a alteridade. Coincidir com o outro supõe uma disposição a um esforço de compreensão de linguagens no movimento em direção a esse e desse mesmo outro, movimento que se desdobra em uma nova e outra maneira de relação ética e política.

(continuação)

A INICIAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA O CAMINHO DOS PADRES DA IGREJA NASCENTE

Rosemary Fernandes da Costa*

Resumo

O tema da Iniciação religiosa vem sendo retomado em várias instâncias de reflexão e de atuação, tanto no âmbito interno às expressões religiosas, como no campo dos estudos das mesmas (como nas Ciências das Religiões, Antropologia, Sociologia, Psicologia). Dentro de tarefa tão complexa, nos propomos a, neste artigo, retomar o tema da Iniciação em sua dimensão antropológica e a originalidade deste processo na Igreja dos primeiros séculos, especialmente, final do século III, quando os padres da Igreja compreenderam a Iniciação como experiência mistagógica. Para tanto, faremos uma breve trajetória resgatando a origem do conceito e a identidade da iniciação no campo da antropologia. Prosseguiremos trazendo a relação entre fé e prática, como processo dialógico entre realidades dinâmicas e abertas, que demanda um processo, uma aprendizagem prolongada e identificadora, um itinerário marcado pela Iniciação. É entrada no mistério de Deus, sem deixar de viver a existência humana. Para concluir, vamos ao coração de nossa pesquisa, que reside na experiência de Iniciação do final do século III, na qual os padres da Igreja possuem uma teologia subjacente que embasa sua compreensão e realização da Iniciação tendo como eixo referencial e orientador, a Mistagogia. Com este trabalho desejamos **resgatar uma inspiração fontal** – a mistagogia dos Santos Padres. Em sua sabedoria que oportuniza o diálogo entre a fé e a prática, o centro deste processo é o caminho da espiritualidade, de uma mística que conduz cada iniciante ao diálogo fecundo e amoroso com o Transcendente.¹

Palavras-chave: Iniciação; Mistagogia; Pedagogia da Fé; Experiência

Introdução

Pessoa e comunidade estão inseridas na sociedade, sob o influxo de uma mudança de paradigma que redireciona os valores e as escolhas fundamentais humanas e sociais. O paradigma moderno se volta para o crescimento científico e tecnológico, fundado em uma relação antropocêntrica e em um modelo mecanicista do universo. O tempo no qual a religião era tradicionalizada na família e confirmada pelas demais instituições foi substituído por seu paradoxo. A Modernidade centrada no indivíduo, no pensamento racional, nas relações descompromissadas, transitórias, na busca pela ciência, pela tecnologia, pelo primado do ‘ter’ sobre o ‘ser’, não acolhe a experiência

* Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com bolsa sanduiche financiada pela CAPES na Universidade Gregoriana de Roma, 2007-2008, rosenandescosta@gmail.com.

¹ Este artigo tem por base a Tese da autora, intitulada *A Mistagogia e a Iniciação Cristã de adultos. O resgate da experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém como referencial para o Catecumenato com Adultos hoje*. PUC-Rio, setembro de 2008.

religiosa. Ao contrário, em um primeiro momento afasta a religião, considerando-a pensamento ingênuo. Em um segundo momento, a resgata com um perfil diferente, como religiosidade, não mais na fidelidade e continuidade herdada pela tradição, mas construindo configurações mistas, centradas em uma subjetividade intimista e funcional.

Contudo, a realidade não se mostrou uniforme, mas multifacetada; não é linear, e sim, complexa. O pensamento racional não deu conta da construção do conhecimento, e o pensamento intuitivo emerge reclamando a experiência direta, não linear, sintetizadora. Também a concepção de pessoa humana foi afetada por esta nova percepção. A pessoa humana não é a medida de si mesma, não constitui sua identidade de forma isolada, mas, ao contrário, por meio de suas relações interpessoais e com o meio ambiente.

Temas como a tradição, a alteridade e a intersubjetividade são retomados por autores contemporâneos que analisam a complexidade deste processo. A crise da racionalidade moderna e antropocêntrica é mola propulsora de novas transformações. Nesse movimento, a tradição é incorporada às práticas presentes de uma forma dialógica e criativa; as pessoas partilham significados e práticas em uma circularidade hermenêutica e fundadora de novos significados.

Todo este panorama interpela os processos de iniciação nas comunidades religiosas, no sentido de conduzi-los à revisão de seus fundamentos, ao resgate de sua identidade primeira e à busca de uma configuração que dialogue com as questões apresentadas pela sociedade atual.

1 Iniciação como processo antropológico-social

Ao refletirmos quanto ao significado da ‘iniciação’ no campo das religiões, transitamos não somente no âmbito teológico, mas também no campo da sociologia e da antropologia, devido aos intensos cruzamentos conceituais que perpassam este processo. Faremos uma breve trajetória neste sentido a fim de compreendermos a origem do conceito e a identidade da iniciação no campo da antropologia, e a originalidade da iniciação cristã para a teologia.

Na perspectiva antropológica, o conceito de “iniciação” assinala o processo de aprendizagem ou de introdução progressiva no conhecimento de uma teoria ou doutrina, ou de uma prática. Além disso, é processo de socialização pelo qual o iniciante assimila

existencialmente as crenças, normas, valores, comportamentos, atitudes e ritos de um determinado grupo social (TABORDA, 2011, pp.43-44).

O termo ‘iniciação’ deriva do latim *in-eo*, do *initium*, que significa ‘entrar dentro’. Designa os ritos mediante os quais ‘se entra’ em determinada associação, comumente de ordem religiosa e misteriosa e, através desses ritos, a pessoa passa a participar da dinâmica de salvação, na qual se movem os participantes (FALSINI, 1987, p. 9; CAVALLOTO, 1996, pp. 7-8).

A palavra ‘iniciação’ não é um termo bíblico, mas de origem pagã. O termo expressa um fenômeno antropológico geral, o processo de adaptação humana em suas relações com o meio ambiente, com as pessoas e culturas, com a transcendência e suas expressões religiosas. M. Eliade, uma das maiores autoridades no estudo da antropologia das religiões, define iniciação como “um conjunto de ritos e ensinamentos orais, destinados a realizar uma transformação do estatuto religioso e social do iniciado” (ELIADE, 1975, p.10). O iniciado experimenta uma série de ‘provas’ que significam ritos de passagem e equivalem a mutações ontológicas existenciais: a cada etapa é gerada uma nova pessoa. Daí as recorrentes situações de morte simbólica nos ritos celebrados (CODINA, 1991, p. 48; FALSINI, 1987, p. 10).

É ainda M. Eliade quem apresenta a iniciação como fundamento para a humanização: “para fazer-se humano é necessário assumir as dimensões da existência humana (ELIADE, 1975, p.20)”. Ele está se referindo aos ritos de passagem próprios da vida cultural, biológica e espiritual, momentos de rupturas, de crises, de novos nascimentos, num processo ontológico-dialético. Pela vivência profunda da iniciação, a pessoa alcança a própria estrutura do ser através de estágios de passagem e de reelaboração existencial (LELO, 2005, pp. 14-15). Ao longo desse processo, a pessoa deixa de ser o que é e passa a ser o que ainda não é, ou seja, abandona a situação existencial anterior e assume novas formas de existência, novas referências pessoais, sociais e religiosas.

Enquanto experiência comunitária, a iniciação confere identidade à comunidade, a organiza espacial e socialmente, e dá o sentido de sua existência, de sua gênese, de seu presente e de seu futuro. (LELO, 2005, p. 24)

Temos aqui, portanto, os fundamentos culturais nos quais se apoiam o projeto de iniciação, também assumidos em muitas configurações religiosas, inclusive na iniciação cristã: as iniciações, as etapas da vida e o vínculo comunitário (DUJARIER, 1979, p. 67).

As formas de iniciação são imprescindíveis para a configuração da identidade pessoal e social, para a construção de princípios norteadores ético-socio-religiosos (FALSINI, 1987, p. 14). No passado, as formas iniciáticas eram retidas como ‘tesouros’ das civilizações, e transmitidas pelas gerações por meio da tradição oral e dos rituais. Nas sociedades contemporâneas, as formas de iniciação perderam seu sentido primário e metanarrativo e, conseqüentemente, vem sendo gerada uma crise de fundo antropológico e social.

A iniciação, com suas etapas, rituais simbólicos e laços comunitários, está em crise. Na sociedade contemporânea domina a praticidade e a funcionalidade; a dimensão simbólica não é valorizada. A valorização e administração do tempo estão relacionadas à sua capacidade de produtividade, tanto no que diz respeito às dinâmicas de trabalho, quanto às relações afetivas² (SENNETT, 1999; MAFFESOLI, 2004, pp. 83-89). A fragmentação do conhecimento e a especialização exacerbada afetam não apenas a configuração da identidade pessoal, mas também as identidades grupais. A pertença aos grupos é múltipla e, muitas vezes, parcial e transitória. (CLAES, 1994, pp. 12-13)

Hoje, não permanecem mediações estáveis ou modelos de referência claros com a mesma dimensão iniciática do passado (BOROBIO, 1996, p. 18). “As instituições especializadas nos ritos de passagem dos jovens não existem mais. A família, a escola e a igreja – instituições de substituição outrora eficazes – perderam seu crédito e asseguram cada vez mais dificilmente as etapas de maturação e de inserção social de seus membros” (PASQUIER, 1979, p. 150). Na pós-modernidade, os processos de iniciação realizam agrupamentos de caráter apenas transitório, muitas vezes com uma formação chamada de tribal³ ou, ainda, anti-institucionais. (MAFFESOLI, 1998) As pessoas estão propensas à integração em um todo orgânico, mas sem preocupação com o futuro, sem projetos políticos, sem metas a serem cumpridas, apenas vivendo o presente, compartilhando sentimentos e companhia. A falta de referências éticas e

² R. Sennett é um dos teóricos que elabora a nova compreensão de ‘tempo’ com as características de produtividade, eficiência em seu trabalho sobre o capitalismo flexível. Já M. Maffesoli denomina como ‘presentismo’ a nova compreensão de ‘tempo’ que vai sendo configurada na contemporaneidade. Nesta concepção pequenos relatos ganham centralidade e a subjetividade passa a ser regida pelo imperativo de ‘aproveitar a vida’, buscando usufruir o presente tanto quanto possível e da melhor maneira possível, pois a projeção do futuro já não faz tanto sentido; o trabalho é relativizado por múltiplos centros de interesse, o que torna visível a ‘ética do instante’.

³ A noção da formação de ‘tribos’, na pós-Modernidade, é compartilhada por pensadores como Maffesoli, que afirmam que os indivíduos estabelecem identificações com determinados grupos sociais, usando símbolos, imagens, signos e adereços, que vão reconhecê-los como pertencentes a determinadas tribos formadas. Nesse sentido, prevalece o desejo de estar junto, um sentimento de pertença aos microgrupos “germinados” de caráter provisório.

tradicionais é acompanhada pela perda dos grandes relatos, pela ausência do sentido de pertença comunitária e de isolamento da pessoa em si mesma.

Por outro lado, esta não é a única direção dos agrupamentos sociais. Também emerge um novo direcionamento para o ser humano a partir do próprio processo da globalização. Esta proclama o conhecimento integral e, mesmo motivado pela ilusão da totalidade⁴, o ser humano faz uma nova experiência antropológica fundamental: começa a se dar conta da dinâmica relacional na qual está inserido e, pouco a pouco, abre-se para as relações dialógicas. (SANTOS, 2001, pp. 24-45)

Diante destes fenômenos sociais atuais cabe perguntar se ainda faz sentido falar de iniciação, ou mesmo resgatar seu processo. A iniciação como processo social teria ainda sua identidade, capaz de dar um sentido novo à vida e de inserir o indivíduo, de forma perene, em um novo estado?

Exatamente por essas características diagnosticadas em nosso tempo, nossa resposta é afirmativa. A iniciação tem hoje grande atualidade e uma nova oportunidade cultural, pois é portadora de uma sabedoria oculta que acalma a angústia existencial do ser humano, ao revelar-lhe a sua verdadeira natureza. Quer seja visto num contexto social ou cultural, ou nas relações individuais, a iniciação é um fator de coerência e coesão para as pessoas que nela ingressam, bem como para as sociedades que a praticam (BOROBIO, 1996, p. 25).

Após refletirmos quanto ao conceito e à identidade da iniciação no campo da antropologia e da sociologia, vejamos a relação entre os elementos da iniciação e as realidades dinâmicas e abertas que a prática apresenta e interpela os processos de iniciação e de pertença religiosa.

2 Iniciação como caminho pessoal e comunitário

A iniciação religiosa não é um acontecimento único e definitivo e sim um processo do qual participam todos aqueles que acolhem a dinâmica dialogal entre o Deus e seus filhos e filhas. Enquanto processo, a iniciação religiosa encontra na perspectiva do caminho comunitário o espaço necessário e fecundo para que ela se

⁴ O geógrafo brasileiro Milton Santos elabora o tema da ilusão da totalidade no processo de globalização. Ele encontra as bases materiais históricas para esta crença na ilusão da técnica como necessidade universal e indiscutível, nas relações econômicas igualmente indiscutíveis aos quais todos devem submissão, sob pena de comprometerem a totalidade do sistema, ou mesmo serem excluídos do mesmo. A ilusão de totalidade é uma forma de totalitarismo muito forte porque se baseia em noções que parecem centrais à própria ideia de democracia – liberdade de opinião, de imprensa, tolerância.

desenvolva. Fé e prática não caminham isoladas ou em etapas sucessivas, mas caminham juntas, alimentam-se mutuamente, são realidades dinâmicas e abertas ao processo de revelação, que é vida para cada homem e cada mulher que se abre ao Mistério que lhes é revelado.

A fé não é adquirida automaticamente. Demanda um processo, uma aprendizagem prolongada e identificadora, um itinerário marcado pela iniciação. É entrada no mistério de Deus, sem deixar de viver a existência humana.

Neste itinerário destacam-se duas dimensões essenciais: o caminho pessoal e a experiência comunitária (CASIANO FLORISTÁN, 1989, p. 220). Aqui há uma rede de relações e, como tal, marcada pela intersubjetividade e interdependência entre a dimensão pessoal e a dimensão comunitária. As duas dimensões estão ligadas e afetam-se mutuamente. Não são caminhadas distintas ou em etapas sucessivas, como muitas vezes são avaliadas e desenvolvidas pastoralmente. A iniciação religiosa se dá na comunidade e não fora dela. A comunidade religiosa é uma comunidade de iniciados que caminham juntos, e assim procedem na escuta dos textos sagrados e na sua hermenêutica.

O próprio termo ‘iniciação’ nos indica quatro elementos constitutivos deste processo e que dialogam entre si:

1. *O mistério* - algo que deve ser conhecido, uma realidade de caráter transcendente, à qual se adentra e da qual se torna participante;
2. *A mediação* - o meio de comunicação, um conjunto de símbolos, que é a ponte entre o mistério e os que serão iniciados;
3. *Os iniciados no mistério* - um grupo com agentes de iniciação que orientem o processo;
4. *O iniciante* - alguém que não está iniciado e se abre para essa experiência (BOROBIO, 1993, p. 24).

Estes elementos não possuem hierarquia ou ordem de desenvolvimento na iniciação religiosa, mas estabelecem uma relação dialógica permanente e processual. Examinemos cada um destes elementos em sua especificidade e interdependência na perspectiva da iniciação cristã.

3 Elementos do processo iniciático no Cristianismo

No caso da iniciação cristã estes elementos são identificados como:

1. *O mistério Pascal e seus conteúdos bíblicos e vivenciais;*
2. *Os ritos e celebrações sacramentais;*
3. *A comunidade eclesial e o mistagogo⁵ ou catequista;*
4. *O neófito ou iniciante.*

O princípio, o meio e o fim da iniciação cristã coincidem, é a participação no *mistério pascal de Cristo*. Essa é sua principal característica, diríamos, seu eixo e motor único. O mistério pascal de Cristo não é um elemento mítico, nem mesmo uma doutrina ou uma construção científica, religiosa ou ideológica, mas é uma pessoa (COFFY, 1980, p. 7; BOROBIO, 1993, p. 25).

O mistério pascal de Cristo é histórico e metahistórico, é relação interpessoal e comunitária, é condicionado pelas categorias históricas e, ao mesmo tempo, fonte inesgotável e incabível na linguagem humana. É mistério que penetra e transfigura a história, transpassa a existência inteira do homem, tornando-se produção incessante de sentido.

No mistério cristão aparece a afirmação irredutível da historicidade do Revelador e da letra da Revelação e esta não pode ser eliminada sem que se elimine o específico do fato cristão. A experiência cristã de Deus não apenas se manifesta através de uma realidade e da sua expressão, mas identifica-se com ela, particulariza-se absolutamente nela (VAZ, 1986, p. 254).

Os ritos, mediações na dimensão catequética e sacramental da iniciação cristã, não são simplesmente um corpo simbólico que expressa o desejo de aproximar o homem do Mistério e nem mesmo estratégias de cunho pedagógico e antropológico que visem objetivar a experiência. São ritos sacramentais (BOROBIO, 19923, p. 25).

Com relação à *comunidade dos iniciados*, o espaço vital é a Igreja, sacramento de Jesus Cristo no mundo. A comunidade eclesial deve ser uma presença sacramental

⁵ O termo ‘mistagogia’ tem sua origem em dois vocábulos gregos: *mystes*, que significa mistério, e *agein*, que significa conduzir. Mistagogia vai adquirir o sentido de ‘conduzir através do mistério’, ‘iniciar ao conhecimento do mistério’. Este novo termo, construído na conjugação destes dois vocábulos, carrega em si um sentido profundo: o enraizamento no conceito de mistério e a ação mediadora, de aproximação deste mesmo mistério.

ativa, decisiva para a iniciação cristã. “É, ao mesmo tempo, koinonia, comunhão apostólica, eucarística, de bens e de afeto” (CASIANO FLORISTAN, 1989, p. 223; FALSINI, 1987, p. 16). Nela o neófito e a comunidade experimentam a força renovadora de Cristo ressuscitado e do Espírito que faz novas todas as coisas.

Y. Congar, um dos grandes teólogos do Concílio Vaticano II, adverte que a Iniciação Cristã deve se realizar em um ambiente fecundo eclesialmente, apropriado para a acolhida e o desenvolvimento desse processo, uma comunidade que viva a experiência do Espírito e assim favoreça a plena consciência do dom recebido. (CERVERA, 1989, p. 584)

No âmbito comunitário se experimenta o diálogo e a alteridade, fundamentais para a experiência intersubjetiva. Essa experiência se dá em diversos níveis:

- entre duas pessoas, que são o iniciante e seu orientador;
- entre o pequeno grupo de iniciantes que caminham juntos;
- entre o grupo de iniciantes e a comunidade eclesial local;
- entre a comunidade e a Igreja, como experiência eclesial.

Em todos estes níveis observemos a reciprocidade no processo de evangelização, a aprendizagem comunitária, o estímulo à renovação da fé viva e à consciência batismal fecundante da própria vida e da vida da humanidade.

Trata-se da entrada em uma comunidade sacramental, em profunda e vivificante comunhão com o Deus revelado por Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo, e não de uma comunidade que se autoabastece com novos fiéis e novas experiências. Também não estamos falando de duas estruturas em camadas diferentes: uma estrutura sociológica e, outra, em um nível superior - o Povo de Deus (KÜNG, 1969, pp.178-182). A comunidade local, que acolhe e acompanha os iniciantes na fé, “não está estrangulada numa estrutura jurídica; ela é desejada por Cristo, e a celebração eucarística vivifica sem cessar esta entidade que é a *ekklesia*” (NOCENT, 1979, p. 172).

O termo - *ekklesia* - nos defronta com três dimensões estreitamente ligadas entre si: a assembleia cristã na sua atividade cultural, a comunidade local, considerada em todas as suas dimensões e a Igreja universal, da qual a Igreja local, longe de ser apenas uma das partes, é, ao contrário, presença total.

Essa comunhão eclesial tem caráter mistagógico, no entanto, há pessoas que assumem especialmente esta missão, orientando a iniciação cristã. São *os mistagogos* da

comunidade. A tarefa da iniciação cristã consiste em introduzir o neófito no seguimento de Jesus, não apenas pela instrução na doutrina, mas em uma abertura existencial, prática e afetiva. Nas palavras de Taborda, “a tarefa da iniciação é ‘encarilhar’ o iniciante pela pessoa mesma de Jesus, para que se imbua de seu Espírito”. (TABORDA, 2011, p. 14).

O termo ‘neófito’ está diretamente relacionado àqueles que percorriam o itinerário mistagógico como um percurso de introdução à fé, incluindo o catecumenato e a instrução batismal. Contudo, para os Padres da Igreja, na categoria de neófitos estão não apenas os recém-batizados, mas todos os fiéis. Esta abrangência tem por base a compreensão de que a graça da fé e a conversão pessoal ao seguimento de Jesus pertencem a uma dinâmica que percorre toda a vida, o que faz com que durante toda a vida sejamos neófitos.

Já o termo “mistagogo” sugere essa tarefa da Igreja, de ontem e de hoje, de conduzir pela mão o catecúmeno, para que descubra sua forma pessoal de seguir ao Senhor. E essa iniciação, esse acompanhamento mistagógico, ocorre não apenas no campo dos encontros específicos do processo de iniciação, mas tem caráter essencialmente comunitário, se dá na Igreja e como Igreja (TABORDA, 2011, p. 116).

O sujeito da iniciação cristã é *a pessoa humana*. É uma experiência pessoal, relacional e livre. Procede da graça atuante de Deus, de sua misteriosa ação na vida de cada ser humano. O mistagogo procura sintonizar-se nesse diálogo e, a partir desta sintonia, conduzir o processo iniciático. O neófito deve ser acolhido na sua particularidade e alteridade pelo mistagogo, e através desse diálogo, o mistagogo deve aprofundar uma experiência de fé, de confiança, de entrega, que respeite o processo pessoal. “Acompanhar um iniciante significa antes de tudo segui-lo em seu caminho pessoal de busca de Deus, ao mesmo tempo em que supõe responder a um chamado da Igreja para participar de sua missão evangelizadora” (ALBERICH e BINZ, 2001, p.38). Não se trata aqui de uma relação entre mestre e discípulo, mas de um encontro entre duas experiências diferentes.

Alberich alerta para a importância desse tratamento pessoal na iniciação, afirmando que “este processo não aponta, necessariamente e, antes de tudo, para o batismo, nem para a entrada na Igreja, mas pretende ajudar as pessoas a fazerem uma opção responsável e, se é uma opção de fé, a encontrar o próprio lugar como fiel” (ALBERICH e BINZ, 2001, p.35).

A fé cristã é resposta pessoal, dada por cada homem e cada mulher, do fundo de seu coração e com toda a sua vida, a uma proposta que lhe é feita em Jesus Cristo e por Ele, com relação a Deus, a cada um deles e ao mundo. É resposta a um convite: “*Segue-me*” (Mc 2,14; 10,21); “*Se queres...*” (Mt 19,21); “*Vinde e vereis*” (Jo 1,39); “*Se alguém quer vir em meu seguimento...*” (Mc 8,34). A Revelação é um convite à liberdade. Sem dúvida, o ato de fé possui um caráter livre e pessoal, pertence à ordem da resposta, evoca consciência e compromisso, experiência e conversão, revisão de vida e novas escolhas. “Para o Cristianismo, crer não consiste em aceitar uma doutrina religiosa, uma determinada forma de representar a Deus e a relação com ele, mas aceitar o convite a compartilhar uma vida, a entrar em uma nova relação” (GIGUÉRE, 1991, p. 122).

Sendo assim, a iniciação cristã é processo experimentado não apenas por cada neófito, mas por toda a comunidade a caminho. É uma trajetória pluridimensional. A comunidade evangeliza e é evangelizada, participa da trajetória do seguimento de Jesus e torna-se testemunha da mesma fé. A experiência interna renova os laços de fraternidade e de comunhão na comunidade e, ao mesmo tempo, realiza nela o mandato missionário, do qual se torna testemunha de uma reflexão amadurecida e de edificação do Reino de Deus. O teólogo espanhol J. M. Velasco recorda a proposição do Concílio Vaticano II sobre a ação eclesial e o lugar da comunidade enquanto testemunho cristão no mundo:

O Concílio Vaticano II nos ajudou a tomar consciência de que o sujeito, quando se fala de Igreja e suas ações e, portanto, da transmissão, é a Igreja inteira, toda ela povo de Deus. A transmissão da vida cristã não se efetua tanto por proposição oficial de enunciados de fé, dogmas, princípios e normas, quanto pela possibilidade real de uma identificação prática com pessoas e grupos em que se têm feito realidade viva – e, assim, oferta de sentido vital para outros – aspectos fundamentais dessa “forma de vida” em que consiste o cristianismo. (VELASCO, 2002, p. 78).

A evangelização “alimenta-se do ‘senso da fé’ que o Espírito Santo derrama no coração de todos os batizados, e da sua linguagem, do seu dizer as maravilhas do Senhor, e aprende, por sua vez, a falar de Deus” (FORTE, 1991, p. 60).

Para concluir, vamos ao coração de nossa pesquisa, que reside na experiência de iniciação cristã do final do século III, na qual os padres da Igreja possuem uma teologia subjacente que embasa sua compreensão e realização da Iniciação tendo como eixo referencial e orientador, a Mistagogia.

4 A originalidade da iniciação cristã

Nos primeiros séculos da Igreja, o termo *mistagogia* se apresentava como referência não apenas com relação aos sacramentos de iniciação, mas nos momentos celebrativos que representavam a conclusão de um longo percurso de crescimento na fé, gradual mudança de vida, progressiva santificação e inserção cada vez maior na vida eclesial.

Ao recordarem a iniciação sacramental, os Padres Gregos⁶ (DROBNER, 2003, pp.76-79) usam os termos *mustagwgšw* (*mystagôgêô*) - introduzo ao mistério -, e *mustagwg...a* (*mystagôgía*) – introdução aos mistérios. Estes termos eram aplicados em diferentes situações e significados:

- como introdução aos mistérios;
- como iniciação ao mistério do Batismo e da Eucaristia;
- como a revelação na Bíblia;
- como instrução ao mistério de Cristo, do Espírito Santo e da Igreja;
- e também como ensinamento espiritual.

Em sua concepção de iniciação cristã, os Padres orientavam esta trajetória como um caminho de introdução, abertura e diálogo com o Mistério, um caminho vital e de integração do ser humano em suas muitas dimensões. A *mistagogia* é compreendida como o fundamento e o caminho do processo de iniciação cristã. Ela é o grande referencial que inspira e ilumina este processo determinando a iniciativa, a centralidade e a meta do processo na dinâmica da revelação entre Deus e a humanidade.

A Igreja antiga compreende este ‘tornar-se cristão’ como uma progressiva introdução à vida nova revelada e oferecida em Jesus Cristo. “*Fiunt non nascuntur christiani*” – não se nasce cristão, chega-se a ser” (TERTULLIANO, p.118). Com esta expressão lapidar, Tertuliano se faz intérprete de uma sabedoria que animou a ação missionária e pastoral da Igreja dos primeiros tempos e continuará por longos séculos.

⁶ A partir da metade do século II e início do século III, os Padres passaram a escrever para defender a fé cristã das ideias heréticas. Os Padres de língua grega foram grandes apologistas, entre eles, os principais foram Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquia, Orígenes, Clemente de Alexandria, e Tertuliano de Cartago. A partir do século IV destacaram-se Eusébio de Cesaréia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa e João Damasceno.

Segundo as fontes patrísticas, a iniciação cristã possui duas dimensões, como duas mãos que se articulam: a dimensão catequética e a dimensão sacramental (CASIANO FLORISTÁN, 1989, p. 217). Estas dimensões não possuem uma hierarquia e sim uma correlação intensa, dinâmica, incessante.

Participar do Mistério é abrir-se à dinâmica da revelação de Deus aos homens e mulheres de cada tempo. Deus é o Mistério que se revela, ao qual se é conduzido pedagógica e amorosamente. Mistério que se interpreta com categorias que se entrecruzam e produzem significado e sentido, de ordem hermenêutica e simbólica. Mistério que se revela, mas não se esgota, interpelando incessantemente os projetos pessoais e comunitários a serem fecundados pelo amor pascal, criador e libertador.

Os Padres dos primeiros séculos compreendem a iniciação como um caminho dinâmico e em etapas progressivas (CASIANO FLORISTÁN, 1989, p. 217). Com o emprego de três verbos para delinear o caminho da iniciação - *aproximar, ingressar e assinalar* - expressam sua compreensão. *Aproximar* é a primeira aproximação à fé, o desejo de aderir, o primeiro passo de acolhida; *ingressar* na fé é o início do seguimento, a observância da Palavra que é ouvida e interpela a revisão da vida; *assinalar* relaciona-se com o sacramento do batismo, que assinala a pessoa no mistério pascal, em Jesus Cristo. (TERTULLIANO in CAVALLOTTO, 2005, pp. 164-165)

5 A mistagogia em Cirilo de Jerusalém

Os Padres da Igreja constroem, pouco a pouco, uma iniciação teológica, uma aproximação dos iniciantes do quadro formativo no qual encontramos duas fortes características: catequese e liturgia caminham juntas e, a experiência pessoal e o testemunho comunitário se tornam fonte de comunhão e conversão.

Buscando nas fontes mais antigas e primeiras da tradição eclesiástica, encontramos uma experiência da iniciação à fé cristã que é fonte da sabedoria patrística: a experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém, presente em suas homilias voltadas aos catecúmenos e aos neófitos, em fins do século III e no século IV.

O catecumenato era compreendido como um processo de iniciação cristã. Inicialmente voltado para a exigência de uma preparação adequada àqueles que aderiam ao cristianismo, o catecumenato visava o processo de conversão, desde a mudança de pensar, sentir e agir em ordem à nova vida de fé, esperança e caridade que se conhecia e abraçava, como também a obediência à Igreja e a participação nos sacramentos.

Segundo o mais antigo testemunho dos Padres da Igreja, uma vez tendo sido proclamado o *kerigma*, a tarefa mais urgente e imediata da comunidade cristã era a de preparar os futuros crentes, através de um conjunto de instruções essenciais que ampliasse e aprofundasse, ao mesmo tempo, os elementos semeados ao longo do anúncio da Pessoa de Jesus. (SANTANA, 2000, p. 14)

Em Cirilo de Jerusalém, o termo ‘mistagogia’ emerge em situações diferentes. Nas *Catequeses Pré-Batismais* e nas *Catequeses Mistagógicas*⁷ indica tanto a celebração dos sacramentos como as instruções que se seguem. Cirilo utiliza o termo mistagogia também em algumas tipologias, designando uma ação de salvação, proveniente de alguém que acolhe o Mistério de Deus e se torna mediador deste Mistério.

Nas *Catequeses Mistagógicas*, Cirilo atua como teólogo e como catequista, estabelecendo um diálogo entre o anúncio evangélico e a problemática de seu tempo. Cirilo não prescinde de nenhum dos dois desafios. Persevera no anúncio querigmático, em um processo de evangelização fiel à sua compreensão teológica e ao magistério eclesial. Leva em consideração as características dos grupos de iniciantes, seu contexto social, cultural e religioso e, de forma original, constrói um caminho mistagógico.

Estabelecendo um diálogo com Cirilo de Jerusalém, identificamos algumas categorias que irrompem da teologia subjacente em suas *Catequeses*. Elas serão nossas ‘categorias mistagógicas’, ou seja, referências centrais na mistagogia de Cirilo para orientação da iniciação cristã em nosso tempo. Enfim, percorrendo as *Catequeses* de Cirilo procuramos recolher os fundamentos teológicos e o eixo mistagógico presente. Eles serão nossos critérios abalizadores para experiências contemporâneas.

1. A adequação da linguagem
2. A concepção de Liturgia
3. A ênfase na participação
4. A compreensão de Revelação
5. A estrutura narrativa da Sagrada Escritura

⁷ As dezoito *Catequeses Pré-Batismais* e as cinco *Catequeses Mistagógicas* são a obra catequética atribuída à Cirilo de Jerusalém. O primeiro grupo de *Catequeses* é dirigido aos catecúmenos que participarão do Sacramento do Batismo e o segundo grupo, as *Mistagógicas*, é dirigido aos recém-batizados. Neste mesmo capítulo veremos de forma mais detalhada a questão das obras de Cirilo e o debate quanto à autenticidade de sua autoria.

6. O Símbolo da Fé
7. O seguimento e a conversão existencial
8. O embasamento na Tradição
9. A perspectiva missionária
10. A dimensão contemplativa

Um breve comentário de cada uma das categorias acima para nossa reflexão teológica e pastoral:

5.1 A adequação da linguagem - Cirilo é conhecido por sua capacidade como orador, simples sem ser superficial, desenvolve uma catequese rica em exemplos, em aconselhamentos práticos, existenciais. Cirilo apresenta, em sua linguagem, grande habilidade pastoral, entremeando os textos bíblicos com a compreensão da liturgia vivenciada, aplicando os ensinamentos na vida cotidiana. A sensibilidade pastoral presente em suas homilias reflete um pastor atento, presente, acompanhando não apenas a comunidade de fiéis, mas também a sociedade em suas mudanças e interpelações à vida cristã.

5.2 A concepção de Liturgia - os ritos litúrgicos têm valor sacramental. Não são apenas representativos, no sentido simbólico, mas são performativos, configurando cada fiel que experimenta a liturgia, em Cristo Jesus. Sua liturgia respeita a dimensão profundamente simbólica da pessoa humana em sua corporalidade, e oportuniza uma espiritualidade igualmente densa de significados, uma experiência que escapa à própria linguagem cognitiva.

5.3 A ênfase na participação - ao ser introduzido no Mistério pascal, pela dinâmica litúrgico-sacramental, cada pessoa é verdadeiramente participante do mesmo Mistério. Na liturgia, o neófito experimenta verdadeiramente a plenitude da vida cristã 'por meio' e 'na' celebração eucarística. Cirilo está sintonizado também com o vínculo entre liturgia e comunidade, entre comunidade local e comunidade universal. Não compreende a liturgia como um momento isolado no campo pessoal ou no campo da igreja local. As ações litúrgicas são experimentadas e interpretadas como celebrações eclesiais, como sacramento de todo o Povo de Deus eleito e peregrino na história rumo ao horizonte escatológico.

5.4 A compreensão de Revelação - Cirilo sempre parte da iniciativa de Deus, é ele o autor do convite e do processo de conversão. Suas Catequeses não impõem, mas propõem; não submetem, mas anunciam o caminho; não pressupõem conversão imediata, mas respeitam as condições para a resposta pessoal; não se atêm ao discurso doutrinário, mas acompanham e orientam as escolhas pessoais em direção à vida nova que lhe é anunciada. Cada neófito é convidado a responder liturgicamente, na liberdade pessoal, ao convite de Deus.

5.5 A estrutura narrativa da Sagrada Escritura – em suas homilias Cirilo apresenta a Palavra revelada com o recurso da narrativa do evento salvífico que, ao mesmo tempo, torna-se paradigmático para o ouvinte e a comunidade eclesial. A narrativa bíblica se torna, para o neófito, uma metanarrativa, que vai não apenas esclarecendo a experiência mistagógica vivenciada nos sacramentos, mas lhe indicando um caminho mistagógico na própria vida.

5.6 O Símbolo da fé - em Cirilo encontramos a relação entre a estrutura trinitária do batismo e o credo. Ela nos aponta para a definição de uma identidade própria, confirmada na adesão à fé cristã explicitada no rito sacramental, assumida em comunidade e testemunhada na vida. A profissão de fé evidencia a identidade crente e a confirma publicamente, na unidade com a Igreja. É a fé cristã assumida pessoalmente, concretizada nas atitudes de uma nova vida e compartilhada na comunhão eclesial com todo o povo de Deus. O ato de fé possui, assim, uma dupla dimensão: a dimensão de identidade e compromisso pessoal e a dimensão de renovação e fortalecimento da comunidade de fé.

5.7 O seguimento e a conversão existencial – a decisão de aderir ao caminho cristão envolve todo o projeto existencial da pessoa. No entanto, na liberdade da resposta humana, Cirilo afirma que é Deus quem nos salva, é Ele quem nos dá a salvação. A resposta humana é processual e deve se converter em testemunho por palavras e obras, por atitudes éticas e corresponsabilidade com a Tradição recebida e com a comunidade da qual participa, a Igreja de Jesus Cristo. A ação litúrgica realiza a integração entre o rito e a vida do cristão. Não consiste em um dualismo que apenas propõe, mas é ação performativa, que orienta para a vida nova, a oferenda da própria existência à vontade

de Deus. Possui, portanto, uma implicação direta na vida prática, cotidiana, transformando-a no “verdadeiro culto que agrada a Deus”. (Sl 49,14-23; 50,18-19; Os 6,6; 8,11-12; Am 6,21-25; Dn 3,37-41)

5.8 O embasamento na Tradição – nas Catequeses Mistagógicas, Cirilo convoca os neófitos a caminharem na unidade com a Tradição da qual fazem parte. Ele trabalha a tradição viva da fé cristã e a dinâmica da Revelação presente na história. Convida à acolhida e integração progressiva no Mistério de Deus. É o encontro com o evento pascal, em Jesus Cristo, a memória que firma os passos apostólicos, o caminho da Igreja e, de cada neófito. A Tradição é transmitida como verdade vivida, como prática, como agir cristão inserido no mundo.

5.9 A perspectiva missionária - outra dimensão da mistagogia de Cirilo de Jerusalém é a exortação à missão como consequência do seguimento de Jesus. A missão é o compromisso proveniente da experiência sacramental de todo cristão. O aspecto do testemunho é decorrente da configuração em Jesus Cristo e da conversão da própria vida, porém, mais do que ser testemunha, Cirilo convida os neófitos a serem transmissores do Mistério que experimentam e do qual participam. Cirilo transmite o conceito de Povo de Deus como destinatário e também sujeito da missão, um povo comunhão-comunidade.

5.10 A dimensão contemplativa - Cirilo provoca uma atitude contemplativa diante da História da Salvação que vai delineando, diante da experiência litúrgico-sacramental, diante da própria doutrina que embasa seus ensinamentos. Tudo apresentando com um enfoque orante, reverente, contemplativo das belezas que ali se revelam passo a passo, da grandeza do amor de Deus que se entrega no Mistério. A cada passo, Cirilo convida a um olhar penetrante, de mergulhar no profundo do Mistério. Os ensinamentos sobre os objetos, os gestos, as palavras, os ritos, são realidades espirituais e, como tais, referem-se à ação de Deus no mundo, em Cristo, na comunidade reunida em seu nome. Com objetividade, mas sem assumir um caráter expositivo, Cirilo alinhava a liturgia numa atitude contemplativa. Os conteúdos e seus significados nascem do próprio Mistério experimentado na liturgia.

Em síntese, reunindo todas essas características, encontramos mais do que uma metodologia, mas uma teologia do Mistério, que se transforma no grande eixo referencial de Cirilo e o conduz a selecionar conteúdos, palavras, relações, textos bíblicos, aconselhamentos.

6 O caráter mistagógico da iniciação cristã

Em comunhão com a fonte patrística, a iniciação cristã não apenas une os elementos relacionados aos sacramentos e à catequese, mas os integra em um processo complexo e que possui um eixo central, uma coluna que o sustenta, que demarca sua orientação fundamental e opções de cunho metodológico: a mistagogia.

Três dimensões da experiência da iniciação cristã denotam seu caráter mistagógico: *é experiência dialógica entre Deus e o ser humano, é experiência litúrgico-sacramental e é experiência eclesial*. Vejamos o desenvolvimento destas dimensões.

1. A iniciação cristã é uma *experiência dialógica entre Deus e o ser humano*, mediada por aqueles que já iniciaram esse caminho, pela comunidade viva e pela história, marcada pelos sinais da revelação incessante de Deus. É uma experiência na qual se adentra e se submerge, não apenas como uma aceitação intelectual, mas integral, impregnando toda a existência com a nova vida que lhe é anunciada e a ela se configura processualmente: o mistério pascal em Jesus Cristo (CERVERA, 1989, p. 576).
2. É uma *experiência litúrgico-sacramental*, pois envolve o diálogo com a revelação mediante sinais sacramentais, sobretudo a celebração eucarística, a experiência comunitária e a própria história pessoal e da humanidade (BOROBIO, 1980, p. 43).

Segundo Casiano Floristán, a Iniciação Cristã é sacramental no sentido estrito do termo. Desta abordagem se deduzem seus aspectos: ritual, permanente e escatológico. O aspecto ritual está diretamente ligado aos ritos sacramentais, o aspecto permanente remete à vocação cristã, à conversão como caminho cotidiano pessoal e comunitário; o aspecto escatológico nos remete à perspectiva pascal e de plenitude do projeto salvífico. (CASIANO FLORISTÁN, 1993, pp. 217-218)

Na compreensão dos Padres da Igreja a iniciação não se dá *ao* mistério, mas *desde* a celebração do mistério, *desde* a experiência de participação na comunidade, *desde* a escuta da Palavra, *desde* os ritos e símbolos litúrgicos. Enfim, o princípio ativo e fundante do processo de iniciação é o próprio mistério de Deus que se revela. (FALSINI, 1987, p. 11)

É experiência sacramental que atinge o novo discípulo no mais profundo de seu ser, configurando-o em Jesus Cristo e tornando-o sacramento no mundo, sinal do amor de Deus. Essa experiência tem duplo caráter: é objetiva e é hermenêutica. É objetiva, pois é Deus mesmo se revelando. É hermenêutica, pois implica a compreensão, a formação de esquemas conceituais, a consciência e as respostas processuais pessoais livres e conscientes.

3. É *experiência eclesial*, tem aí seu ponto de partida e seu desenvolvimento. O caminho mistagógico da iniciação cristã se apoia necessariamente na Igreja, sacramento, comunidade, comunhão. Toda a dimensão eclesial é marcada pela iniciação cristã, pelo seguimento de Jesus Cristo, pelo discipulado e conseqüente mandato missionário. É função essencial da Igreja e manifestação concreta de sua maternidade (DUJARIER in CAVALLOTO, 1962 e 1996, p. 8).

Estas três dimensões são constitutivas da iniciação cristã. Sendo assim, reiteramos que esta não pode ser compreendida apenas como um processo pedagógico-pastoral. Seria reduzi-la ao caráter educacional ou formativo. O que, de fato, é uma percepção errônea que compromete este processo em sua base e, conseqüentemente, em todo o seu desenvolvimento. A iniciação cristã é mistagogia ativa, é integradora, é abertura ao mistério de Deus que dialoga com a existência em sua totalidade, configurando a pessoa em uma nova experiência de ser.

A iniciação cristã é caminho, tempo de abertura, diálogo fecundo que gera no ser humano o ‘novo homem’, a ‘nova mulher’, em um processo de crescimento e amadurecimento como discípulo de Jesus. Seu dinamismo é progressivo, o que atesta a condição itinerante do caminho de fé e de pertença ao povo de Deus. Daí seu caráter de globalidade, de “uma experiência envolvente, transformadora, que incide sobre o ser profundo da pessoa. (...) Integra o conhecimento do mistério de Cristo, a celebração da fé, a experiência de comunidade e o exercício do compromisso cristão no mundo” (ALBERICH e BINZ, 2001, p. 40).

Nos primeiros tempos do cristianismo, na Igreja nascente, a iniciação foi orientada como um caminho de introdução, abertura e diálogo com o Mistério de Deus. O princípio fundante e dinamizador do caminho é o próprio Deus que se revela na história a cada homem e mulher, em seu tempo e lugar.

A mistagogia foi compreendida como fundamento e caminho do processo de iniciação cristã, como teologia e pedagogia. É teologia porque, no horizonte sapiencial dos Padres da Igreja, percebemos que a mistagogia é a teologia que fundamenta suas reflexões e sua compreensão de Iniciação. É pedagogia porque, em decorrência desta compreensão, são definidos os passos e procedimentos nesta trajetória.

O termo ‘mistério’ aponta para uma realidade desconhecida, íntima, oculta, uma presença por se revelar. No cristianismo, o Mistério de Deus se revela à humanidade e convida a uma abertura existencial, que conduz tudo e todos à plena realização. É a História da Salvação, plenificada na encarnação, na redenção, na Páscoa de Jesus. É o Mistério pascal, ou Mistério de Cristo, Mistério da fé.

Para os Padres, a Palavra de Deus é fonte mistagógica e as ações litúrgicas são sinal e presença do próprio Cristo, mistagogia viva e fecunda para a comunidade eclesial que se reúne em torno deste altar. Desde estas releituras, podemos compreender mais facilmente os dois elementos mais constantes na concepção de ‘mistagogia’ nos Padres da Igreja: a liturgia sacramental e a sua explicação teológica.

Importa para nós o fato de que a ‘mistagogia’ para os Padres é um eixo diferente do eixo catequético. É a referência central de sua teologia, a partir da experiência espiritual da Igreja enquanto comunidade de fiéis, que tem sua razão de ser na vivência, sempre mais profunda, do Mistério Pascal do Senhor.

É verdade que a mistagogia é uma terminologia, mas, para além da demarcação etimológica, devemos estar atentos à riqueza deste conceito central para a iniciação cristã. Vejamos um trecho do especialista T. Federici, no qual ele identifica a grandeza e complexidade da mistagogia para a iniciação cristã.

A mistagogia é toda a Comunidade de batizados e confirmados do único Espírito no único Corpo de Cristo. É a Igreja na sua completude de fiéis novos e contemporâneos que, por se autocompreender dessa forma, se encontra imersa para sempre na realidade da Palavra de Deus. Essa só pode partir da experiência cristã consignada na iniciação, como condição permanente de vida. Não se trata de um complexo de atos e palavras, de gestos e sinais, em determinado momento ritual. É necessária uma atitude permanente de abertura e contemplação do Mistério divino que vem de dentro de cada fiel e de toda a comunidade do povo santo de Deus. Tal caminho é condição de vida, assinalada por uma tensão incessante do

Mistério divino, econômico, cósmico, escatológico, que dinamiza uma eclesiologia centrada em uma cristologia pneumatológica, em uma nova antropologia, em um novo modo de ser e de contemplar a realidade existente. (FEDERICI, 1996, p. 199)

Na sabedoria dos Padres da Igreja, a mistagogia é a vida da Igreja, em sua dimensão espiritual, litúrgica, pastoral, contemplativa e escatológica. Esta sabedoria é expressa nas obras patrísticas revelando os vários aspectos que envolvem sua compreensão de mistagogia:

- é fonte de abertura à dinâmica da Revelação;
- é caminho, percurso, trajetória de adesão, crescimento, aperfeiçoamento;
- é participação nos ritos e celebrações litúrgicas;
- é a Palavra acolhida e que revoluciona a dinâmica pessoal e comunitária;
- é contemplação orante do Mistério que se revela na história da humanidade;
- é a penetração progressiva até o encontro definitivo com o Mistério de Deus;
- é a Igreja sacramental e caminhante no mesmo processo mistagógico (FEDERICI, 1996, p. 193)

A mistagogia nos Padres dos séculos III e IV é tudo isto, mas é ainda mais. Porque não é um conceito que se esgota nas categorias teológicas. Sublinhamos as duas mãos na dinâmica da Revelação – Deus e a pessoa humana – e, nessa perspectiva, podemos perceber o caráter ativo e criativo deste processo nos contextos pessoais, comunitários, sociais, históricos e escatológicos. A mistagogia é um fundamento e uma experiência na qual se entra e se caminha até o encontro definitivo de toda a Criação em Deus.

O grande liturgista A. Triacca, leva em consideração que a mistagogia dos Padres da Igreja deve ser devidamente fundamentada na dinâmica da Revelação e na Igreja. Não consistia em uma experiência sentimental, piedosa ou vagamente subjetiva. Por outro lado, também não se tratava de um encontro ‘face a face’ com o Mistério divino, mas como uma experiência inaugural, de um plano, no qual se adentra até o encontro definitivo. (TRIACCA, 1992)

Na teologia contemporânea, é K. Rahner quem resgata a pedagogia do Mistério e nos fala na presença da mistagogia na evangelização, como uma dinâmica na qual o anúncio da fé cristã dialoga com as condições e com as questões que a pessoa humana

traz em si. Dinâmica esta que não se limita às exposições doutrinárias, mas dialoga com a busca da verdade experimentada na vida e na comunidade eclesial. Para K. Rahner, se a evangelização se detiver na dimensão doutrinária estará errando gravemente, estará indo contra sua própria essência, pois a mistagogia é “apelo irrompido do mais íntimo âmago da pessoa humana agraciada” (RAHNER, 1978, p. 48).

Em consonância com a experiência da Igreja primitiva, K. Rahner afirma que a mistagogia deve estar presente em todo o processo de evangelização. É ela que orienta para que esta tarefa não se detenha na doutrinação, no ensino, numa concepção errônea, como se o anúncio viesse de fora para dentro, do pregador para o ouvinte. A perspectiva mistagógica considera que o anúncio feito pelo pregador levanta questões que o iniciante já traz em seu íntimo.

Tal mistagogia encontra seu ponto de partida na convicção cristã de que, antes de toda e qualquer pregação, Deus, pelo oferecimento de sua coparticipação no Espírito Santo, já é a pergunta e a resposta (ao mesmo tempo) no homem, mesmo que tal resposta permaneça não pronunciada” (RAHNER, 1978, p. 48).

Assim sendo, a mistagogia revela-nos a verdadeira compreensão da ação evangelizadora, como mediadora da dinâmica salvífica, ciente de seus limites e em permanente diálogo com Deus, pela meditação, pela oração, pela celebração comunitária, pela proclamação e hermenêutica da Palavra. Nesse curso, iniciante e comunidade devem caminhar lado a lado, pois é a comunidade cristã que assume a responsabilidade de ser mediadora da iniciativa gratuita e amorosa de Deus, desde o acolhimento do iniciante como durante sua formação e acompanhamento.

M. Dujarier retrata nas palavras abaixo uma eclesiologia na qual a iniciação cristã é uma fonte da vida nova em Cristo não apenas para os iniciantes, mas para toda a comunidade.

A comunidade local não deve apenas cuidar dos próprios fiéis; animada pelo zelo missionário, é convidada também a abrir a todos os homens a estrada que conduz a Cristo. Em especial deve se incumbir dos catecúmenos e neófitos, que gradualmente são educados à consciência e à prática da vida cristã. [...]. Por sua vez, a própria comunidade é educada a dar testemunho do Cristo vivo, a estar em estado permanente de conversão (in CAVALLOTO, 1996, p. 123).

A mistagogia vem a ser um carisma no âmbito da Igreja, que comporta a dimensão teológica própria da dinâmica da revelação e fé, como também o processo

pedagógico da revelação na história da salvação. Esta chave de leitura patrística continua a ser fonte para a iniciação cristã atual (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 1997, n. 89).

Conclusão

Acreditamos que quando compreendida como caminho mistagógico, a iniciação religiosa tem seu princípio ativo na própria iniciativa divina e na abertura livre da pessoa. Sendo assim, é uma realidade dinâmica, que implica pessoa e comunidade. É um caminho que conduz a uma nova configuração de cada pessoa em comunhão com os ensinamentos recebidos, com a vida da comunidade e como testemunho vivo da fé que professa.

A teologia dos Padres da Igreja nascente torna-se normativa para a prática evangelizadora de todos os tempos e situações. Nela encontramos a dinâmica da revelação vivida sob o impulso das expectativas, das resistências e dos desafios do ambiente de vida em que a comunidade experimenta os primeiros passos e interpelações ao cristianismo diante do cotidiano e do mundo.

Um fator fundamental para esta atitude de resgate da mistagogia para os processos de iniciação religiosa atuais é a percepção de que há muitos sinais de uma nova subjetividade, que traz consigo a gênese de uma dinâmica relacional. É uma subjetividade que se abre para a relação dialógica e que, através das práticas discursivas intersubjetivas, reconstrói seus significados e suas escolhas fundamentais. Neste sentido, estamos diante de um momento privilegiado para a evangelização, em que a subjetividade está aberta a novas experiências estruturantes e que se dá conta de que é o encontro com o outro, consigo mesmo e com o mundo que a conduzirá à realização.

Acreditamos que a mistagogia estabelece uma parceria fundamental no que concerne à evangelização: uma articulação entre o saber teológico e a ação pastoral-pedagógica, ou seja, entre o conhecimento específico de cada um desses saberes enquanto caminho profícuo na busca de respostas eficazes para a missão de evangelizar.

Desde os primórdios da caminhada da Igreja, encontramos o anúncio do *kerigma*, razão de ser da nova proposta salvífica que surge da experiência de encontro com Jesus, vivida pelos apóstolos, testemunhada e anunciada por seus seguidores e discípulos. O anúncio evangélico não era transmitido como uma adesão intelectual, mas

com o ardor daqueles que experimentavam na própria vida o mistério pascal. Tornavam-se, mais do que anunciadores, testemunhas do Mistério.

Sendo assim, os processos de iniciação religiosa não são fins em si mesmos, são meios. São momentos privilegiados e fundamentais nesse processo, porém, enquanto mediações, necessitam estar atentos e abertos à escuta permanente da dinâmica da revelação na experiência pessoal e comunitária, na Palavra revelada nos textos sagrados, na tradição, no magistério e nas interpelações que a sociedade apresenta.

A experiência mistagógica vivida na prática pastoral de Cirilo de Jerusalém não é uma proposta defasada com a realidade. Suas *Catequeses Mistagógicas* reúnem pressupostos teológicos e princípios pedagógicos que em muito auxiliam a compreensão da dinâmica da iniciação religiosa e que não podem deixar de estar presentes. Ao resgatarmos a experiência mistagógica nas orientações de Cirilo de Jerusalém nos colocamos no dinamismo da fé peregrina rumo à luz maior. Na verdade, é este mesmo o impulso fontal da teologia:

O conhecimento da fé expressa a necessidade de dizer a luz obtida, não para fazer cessar a busca, mas para dar-lhe um apoio que a ajude a comunicar-se e ir avante. A fé, início da teologia, é também o seu limite inexorável, que sempre denuncia sua provisoriedade e recorda o seu caráter de balbúcio do Mistério, sempre ainda aberto às surpresas de Deus. (FORTE, 1991, p. 58).

A experiência de Deus não se dá de maneira dispersa, distraída, dissipada no esquecimento sistemático de si mesmo. A mistagogia nos fala de que o encontro com Deus supõe um caminhar, uma existência que caminhe até a centralidade da pessoa, na mais profunda intimidade e, na densidade desta experiência, o encontro com a mais radical alteridade, a presença de Deus. É uma experiência que leva a pessoa a superar a dupla tentação de desistir, perder a esperança de encontrar o sentido da vida, ou pretender realizar-se por si mesma, e que a conduz à abertura ao Mistério que se oferece e que a faz ser.

REFERÊNCIAS

ALBERICH, Emílio e BINZ, Ambroise. *Formas e modelos de catequese com adultos. Catequese com Adultos: elementos de metodologia*. São Paulo: Salesiana, 2001.

BOROBIO, Dionisio. *A Celebração na Igreja*. Vol. II. Os Sacramentos. São Paulo: Loyola, 1993.

BOROBIO, Dionisio. Función litúrgico-sacramental del ministerio del catequista. In: Evangelización, Catequesis y Liturgia. In: *Phase* 38, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1980.

BOROBIO, Dionisio. *La iniciación cristiana*. Salamanca: Sigueme, 1996.

CAVALLOTO, Giuseppe. *Il modelo catechistico del catecumenato antico*. Disponível em: <www.catechetica.it> Acesso em: 3 de dezembro de 2005.

CAVALLOTO, Giuseppe. *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. Bologna: EDB, 1996.

CAVALLOTO, Giuseppe. Le catéchuménat et la maternité de l'Eglise. In: *La Maison-Dieu*, n. 72, 1962.

CERVERA, Jesús Castellano. Iniciação cristã. In: DE FIORES, Stefano. e GOFFI, Tullo. (orgs.) *Dicionário de Espiritualidade*, São Paulo: Paulinas, 1989.

CLAES, Jan. L'initiation. In: *Lumen Vitae*, 1, 1994.

CODINA, Victor. *Sacramentos da Iniciação. Água e espírito de liberdade*. São Paulo: Vozes, 1991.

COFFY, Robert. La celebración, lugar de la educación de la fe. In: *Evangelización, Catequesis y Liturgia. Phase* 38, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1980.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DUJARIER, M. La funzione materna della Chiesa nella pratica catecumenale dell' antichità. In: CAVALLOTO, G. (org.) *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. Bologna: EDB, 1996.

DUJARIER, Marie-Anne. Experiências de iniciação cristã na África ocidental. In: PASQUIER, Abel. et al. *A crise da Iniciação Cristã, Concilium* 142, Petrópolis: Vozes, 1979.

ELIADE, Mircea. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975.

FALSINI, Rinaldo. *L'Iniziazione Cristiana i suoi sacramenti*. Milano: OR, 1987.

FLORISTÁN SAMANES, Casiano. La Iniciación Cristiana. In: *Phase* 171, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1989.

FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo: Paulinas, 1991.

GIGUÉRE, Paul. *Una fe adulta*. Santander: Sal Terrae, 1991.

KUNG, Hans. *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1969.

LELO, Antonio Francisco. *A Iniciação Cristã*. Catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho. São Paulo: Paulinas, 2005.

MAFFESOLI, Michel. *Notas sobre a pós-Modernidade*. O lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântida, 2004.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

NOCENT, Albert. Iniciação cristã e comunidade. In: PASQUIER, A. et al. *A crise da Iniciação Cristã*. *Concilium* 142, 1979/2, Petrópolis, Vozes.

PASQUIER, Abel. Sociedade iniciática e sociedade à procura de iniciações. In: PASQUIER, Abel. *A crise da Iniciação Cristã*. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v.15/142, 1979.

RAHNER, K. *O desafio de ser cristão*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Geral para a Catequese*. São Paulo: Paulinas, 1997, n. 89.

SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro. *Batizados no Espírito. A experiência do Espírito Santo nos Padres da Igreja*. São José dos Campos: COMDEUS, 2000.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*. São Paulo: Record, 1999.

TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001.

TERTULLIANO. *Apologeticum*, XVIII, CCL 1, p. 118.

TRIACCA, A. M. Mystagogie doctrinale de la Prière. In: *Mystagogie : pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*. Conférences Saint-Serge, XXXIXe Semaine d'études liturgiques. Paris: Triacca e Pistoia (edit.), 1992.

VAZ, Henrique Lima. A linguagem da experiência de Deus. In: *Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986.

VELASCO, Juan Martin. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, 2002.

GT 13: ÉTICA, TEOLOGIA E RELIGIÃO

Coordenadores

Profa. Dra. Maria Inês Miller – CES-JF, MG

Prof. Dr. Márcio Fabri – São Camilo-SP, SP

Ementa

A necessidade da Ética para a sobrevivência e bem-estar da Humanidade emerge em nossos tempos com novas características e urgentes desafios. Os avanços científicos fazem crescer de diferentes formas a responsabilidade humana por seus próprios destinos, ao mesmo tempo em que ao lado dos individualismos, a complexidade, pluralidade e interdependência se tornam, entre outras, as novas condições da consciência para o viver em sociedade. A Religião e suas Teologias prestam uma indubitável contribuição para a construção do discernimento sobre valores e critérios, avaliações e normas, virtudes e práticas que guiam o agir humano em todas as suas dimensões. Dentro deste quadro, o presente GT visa incentivar, acolher e debater estudos que abordem aspectos e interfaces das Religiões e suas Teologias com a Ética, seja em termos de fundamentação, análises históricas, tendências, propostas; seja em estudos de casos contextualizados. Pretende-se com isto contribuir para que as Religiões e suas Teologias, através da reflexão ética, superem seus fundamentalismos e isolacionismos e possam melhorar a qualidade de suas reflexões éticas, bem como em meio à sociedade plural possam interagir de forma dialogada e participativa.

(continuação)

A VIRTUALIDADE ÉTICA E A HISTORICIDADE COMO CONSTITUIÇÕES ESSENCIAIS DO SER HUMANO: BREVE ABORDAGEM, A PARTIR DA OBRA DE PADRE VAZ

*Raquel Ferreira de Souza**

Resumo

Este trabalho sobre as duas possibilidades de constituição do ser humano, a partir da proposta de Padre Vaz (Henrique Cláudio de Lima Vaz), a saber: a historicidade e a virtualidade ética. Em sua obra, sobretudo na parte destinada à Ética, Padre Vaz esforçou-se bastante para apontar a existência da possibilidade de se descobrir uma forma de intenção da consciência que transcenda as formas de expressão do mundo da vida, de forma que a sua significação seja verdadeiramente transobjetiva, ou seja, uma virtualidade ética. No entanto, o homem é ser histórico e está imerso no tempo e no espaço, e isso não pode ser esquecido. Não tendo como negar esse fato, Padre Vaz desenvolveu sua ética de forma sistemática, na busca de apresentar o caminho que o ser humano deve trilhar para formar-se uma personalidade ética. Assim, a sistematização de sua ética é um modo de formar um todo, seguindo critérios lógicos.

Palavras-chave: Historicidade. Virtualidade Ética. *Ethos*. Bem. Padre Vaz.

Abstract

This work on the two possibilities for the human constitution, from the proposal of Padre Vaz, (Henrique Claudio de Lima Vaz), namely: the historicity and the virtual ethics. In his work, especially in the section devoted to ethics, Father Vaz worked hard to point to the existence of the possibility of discovering a form of consciousness that transcends the intention of the forms of expression of the life world, so that its meaning is transobjetiva true, ie a virtual ethical. However, the man is to be historic and is immersed in time and space, and this can not be forgotten. Having no denying this fact, Father Vaz developed his ethics in a systematic way, in seeking to present the way that human beings must walk up to form a personality ethic. Thus, the systematization of his ethics is a way to form a whole, following logical criteria.

Keywords: Historicity. Virtuality Ethics. Ethos. Well. Padre Vaz.

Introdução

Nosso objetivo com a proposta deste tema e autor (Padre Vaz) é de colocar à luz do debate, a possibilidade de pensar o agir ético, a partir de duas vertentes: a da historicidade, que, desde Hegel dificilmente é questionada e a vertente de uma ética cristã, que propõe a existência de uma intenção da consciência do indivíduo, que o direcione a buscar o bem, sem a necessidade de parâmetros históricos que o norteiem (transobjetiva). Primeiramente, exporemos

* Mestre em Filosofia - Área de pesquisa: Ética; professora da FEAMIG (Faculdade de Engenharia de Minas Gerais). E-mail: professoraraquelsouza@yahoo.com.br.

a vertente da historicidade, que pressupõe temas como: a tradição, a cultura, os costumes, os hábitos, outros, e, posteriormente, exporemos a vertente da Virtualidade Ética e suas implicações.

1 A historicidade do *ethos* como elemento constituinte do ser humano

O *ethos*, em sua historicidade, é composto pelos costumes e pela cultura de determinado povo, resultando a “interação simbólica” dos seus participantes e apresenta um emaranhado de valores, que, simultaneamente, tem a necessidade de ser mantido, para garantir certa normatividade do grupo; também apresenta a necessidade de mudança, de forma que não admite uma padronização pronta e acabada de sua estrutura, por considerar a capacidade do participante do *ethos* de julgar, de forma crítica, a organização social e seus próprios atos, conscientemente, garantindo a esse indivíduo a liberdade, sobretudo, de escolher sobre a qualidade do seu agir.

Partindo da compreensão de sociedade como uma organização e ordenação do agir de um grupo de seres humanos, a partir da construção e transmissão de valores, hábitos, costumes, outros, próprios e acordantes com a realidade desse grupo, é que tal construção é instaurada como uma necessidade instituída, a saber, a tradição, necessária à existência e à compreensão do ser humano enquanto ser histórico.

Mais do que *virtudes morais*¹ (agir a partir dos costumes), para a compreensão do *ethos* pelo próprio participante, são necessárias as *virtudes intelectuais*, isto é, a capacidade de compreender o próprio comportamento e agir sem se desprender do tempo e do espaço. Isso só é possível através de um logos reflexivo, que embevece a estrutura histórico-social do *ethos* objetivo, para repensá-lo no âmbito subjetivo, e dialeticamente, renová-lo, na concretude da vida.

Enquanto consiste no comportamento do ser humano, e este sendo ser histórico por natureza, o *ethos* é histórico. A partir da historicidade do costume (a tradição), haverá a transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma à outra, denotando a estrutura histórica do *ethos* e sua relação original ao fluxo do tempo, conforme afirma Padre Vaz (1988). Enquanto social, o *ethos* apresenta ao indivíduo seus dois polos fundamentais, o normativo, que apresenta uma forma de *dever-ser*, isto é, uma universalidade abstrata dos costumes, que acontece através da educação para a

¹ Recorremos à distinção de “virtudes” feita por Aristóteles e rememorada por Padre Vaz, em seus *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 16.

própria cultura; e a vertente do comportamental, que traz as ações que se repetem daquele grupo de indivíduos.

Não há sentido em se falar de um *ethos* estritamente individual, pois a perenidade do *ethos*, efetivada e atestada na tradição, tem em mira exatamente resgatar a existência efêmera e contingente do indivíduo empírico, tornando-o singular concreto, vem a ser indivíduo universal, através da sua suprassunção na universalidade do *ethos* ou na continuidade da tradição ética. Entendida nessa sua essencialidade com relação ao *ethos*, a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para elevar ao nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade. (VAZ, 1988, p. 19).

Desse modo, as dimensões cultural e tradicional da sociedade exercem a função de norteadoras da educação dos indivíduos participantes desse grupo, como modo ordenador do agir dos mesmos, apresentando-os uma *forma de vida*, mas, ainda no lugar do abstrato. Caberá a cada indivíduo a decisão sobre as próprias ações, resguardando ao mesmo o direito à liberdade e à autonomia. É importante dizermos que a liberdade está inserida dentro de condicionamentos, sendo que a última raiz da liberdade é poder dizer *sim* ou *não*. Assim, a verdadeira liberdade é o assentimento ao bem, considerando que a última instância da liberdade é a busca pelo bem.

Nesse sentido, ser verdadeiramente livre é se autodeterminar, livremente, a escolher o bem, mesmo que haja outras opções de escolha. O que ocorre devido à ação do sujeito racional e livre de deliberar sobre o próprio agir, que adere ao bem de forma reflexiva, chamada de autodeterminação do agir ou ainda obrigação moral, que é *a necessidade própria da liberdade* (VAZ, 2000, p. 62).

Aqui, faz-se necessária uma relação entre *ethos* e indivíduo, a fim de aclarar a real participação do indivíduo na construção do *ethos*.

Para compreender a relação entre “*ethos* e indivíduo”, é necessário pensar a correspondência do comportamento dos indivíduos somada às suas características, seu modo de ser humano, tanto nas ações isoladas como em seu conjunto. Não existe um *ethos* individual, no entanto todo *ethos* possui uma estrutura dupla que compreende uma dimensão social e individual. Dessa forma, deve-se, aqui, considerar e pressupor as categorias de liberdade, escolha, responsabilidade, decisão, consciência moral, entre outras, pois perpassam a subjetividade do indivíduo. É, portanto, basicamente, pensar as condições para que os indivíduos componham a sociedade em suas relações, sendo

aqueles uma parte fundamental da construção desta, o que aponta intrinsecamente os bens simbólicos da sociedade, a saber, seus costumes, valores, cultura, outros.

A universalidade e normatividade do *ethos* não se apresentam em face do indivíduo segundo a razão de uma anterioridade cronológica: vindo depois de constituído o *ethos*, o indivíduo seria precedido por ele e, portanto, por ele predeterminado. Nem segundo a razão de uma exterioridade social: vindo à existência no seio de um *ethos* já socialmente instituído (costumes) o indivíduo seria por ele envolvido e extrinsecamente condicionado. Menos ainda atenderia à natureza da relação entre *ethos* e indivíduo pensá-la segundo a anterioridade logicamente linear da causalidade eficiente: o indivíduo ético seria produzido pelo *ethos* como o efeito pela causa. (VAZ, 1988, p. 28).

O objetivo principal da educação para a sociedade e para a cultura, desta forma, é fazer com que o indivíduo perceba a sociedade como o lugar da sua autorrealização, sendo, pois, necessária nessa construção do indivíduo social a consciência de certa ordenação fundamental à organização de qualquer grupo, a saber, seu *ethos* objetivo. É importante dizer que nosso autor, de maneira alguma, defende uma ideia de “determinismo do indivíduo” no seio do *ethos*. O fato de existirem regras/ normas em uma sociedade não deve obrigar o indivíduo a viver de determinada forma, deve apenas apontar uma direção, na construção de sua personalidade social, que poderá exprimir suas particularidades.

De acordo com Padre Vaz,

A cultura, com efeito, realiza-se no tempo como história do logos – da Razão – desdobrando-se no medium da contingência, da desordem, e do não-sentido da violência e do erro (VAZ, 1997, p. 19). Afirma ainda, que no tumulto dos afazeres humanos, estão presentes, de resto, todas as razões de viver, de crer, de pensar e de agir depositadas na tradição ou no *ethos*, que atravessam as gerações e que denominamos justamente cultura. (VAZ, 1997, p. 21).

Logo, essa normatização não deve ser vista pelo indivíduo como algo que o oprime, uma vez que esse mesmo indivíduo é parte construtora desse *ethos*, ao exprimir suas particularidades.

Assim sendo, em todos os momentos, o mundo da vida exige posicionamentos, escolhas e ações dos indivíduos, e isso ocorre em vários níveis, como por exemplo, econômico, cultural, político, etc. Esses níveis ou subconjuntos, por sua vez, constroem o conjunto maior, que é a sociedade. Para tal, como visto, existe a universalidade do

ethos como elemento de ordenação, que aponta certo estilo de vida às pessoas pertencentes a essa sociedade, tal como oferta um modelo para o seu agir. É fato que os direcionamentos/ordenação oferecidos pelo *ethos*, enquanto valores, isto é, universalidade abstrata, têm uma conotação diferente de quando aplicados à situação concreta, por estarem imersos às contingências, ou ainda, limitações próprias do mundo da vida, como por exemplo, limitações advindas do tempo e do espaço, tal como limitações situacionais, que apresentam particularidades próprias do momento vivido pelo agente.

É importante realçar que, mesmo havendo essas duas relações do *ethos* (sociedade/indivíduo), enquanto oferece ao indivíduo o direcionamento de seu agir (dever-ser), através dos costumes, das leis, das normas, dos valores, outros, o *ethos* não apresenta claramente a teia de contingências e condicionamentos que aparecerá em face da escolha do indivíduo – momento da particularidade – imerso na situação, na concretude da vida.

O enredamento de contingências e condicionamentos está diretamente relacionado à situação em que a ação ocorre, isto é, às circunstâncias subjetivas e objetivas que motivam e efetivam a ação. Se objetivas, situam-se além do conteúdo da ação; se subjetivas, referem-se ao caráter mais ou menos consciente e voluntário da ação. Além disso, existem também motivações como a intenção do agente e as consequências previstas e/ou intencionadas que podem restringir ou não o agir humano. Essa é uma das maiores causas do conflito existente entre o que a sociedade apresenta ao indivíduo e a forma que o indivíduo escolherá agir (*dever-ser X ser*). Conflito este que só será resolvido a partir da conscientização do indivíduo sobre seu próprio agir e sobre as razões que envolvem o conteúdo que é oferecido a esse indivíduo pelo *ethos* (costumes). Sendo que, a partir dessa tomada de consciência, trespassará com o estágio da mera possibilidade da liberdade – que é o livre-arbítrio – para alcançar efetivamente a plenitude da liberdade, rompendo com seus desejos individuais, para escolher agir em conformidade com o bem e a justiça.

Nesse sentido, Padre Vaz, utilizando-se das palavras de Hegel, compreende que o caminho para que o indivíduo alcance a liberdade autêntica e plena está diretamente ligado à tomada de consciência do mesmo sobre o conteúdo das suas ações, que por sua vez, devem possuir validade em si mesmas, isto é, não podem ser apenas “meios” de se alcançar fins individuais e particulares.

Tendo apresentado a questão da historicidade e suas implicações, passaremos à questão da virtualidade ética.

2 A virtualidade ética como possibilidade de constituição do ser humano

Em sua obra, sobretudo na parte destinada à Ética, Padre Vaz esforçou-se bastante para apontar a existência da possibilidade de “se descobrir uma forma de intenção da consciência que transcenda as formas de expressão que se circunscrevem aos objetos do mundo de forma que a sua significação seja verdadeiramente transobjetiva” (VAZ, 1968, p. 331). Isso porque se a consciência ética nos indivíduos se desenvolvesse a partir de uma intenção totalmente separada da realidade histórico-social, o homem possuiria uma virtualidade ética que estaria presente em sua constituição essencial de ser humano (VAZ, 2000)². Isso significa que a virtualidade ética (VAZ, 2000) seria parte da natureza humana. Essa virtualidade ética pode ser pensada como uma característica originária do ser humano de buscar o bem, de forma que, mesmo não tendo uma educação para o bem, o ser humano conhece o que é bom e o que é mau e deseja o bem.

Para o nosso autor, a virtualidade ética, muito mais do que uma intenção, seria um elemento constituinte da natureza humana, de forma que predeterminasse o homem a crescer e a se desenvolver como ser moral. Nas palavras de Padre Vaz, “o indivíduo só alcança sua plena efetividade a partir do uso consciente da razão e do livre-arbítrio, mas essa efetividade é a atualização de uma virtualidade presente na constituição essencial do ser humano” (VAZ, 2000, p. 21-22, nota 24).

Sob esse olhar, a vivência construída e herdada do mundo da vida serviria como atualização da pré-disposição moral que o ser humano já traz em si. Essa questão também é retratada por Padre Vaz quando trabalha a categoria de Pessoa Moral, também em seus Escritos de Filosofia V, ao dizer que *a pessoa humana é, por essência, um ser moral enquanto princípio dos atos que são propriamente atos humano* (VAZ, 2000, p. 237). Aqui, fica clara a ideia de que se o ser humano é o único ser capaz de moralidade, esta deve ser uma característica constitutiva e essencial do mesmo. Assim, sendo a pessoa, fonte original do *ethos* que se constroi a partir do entrelaçamento das

² H. Vaz considera a existência dessa virtualidade ética na essência do ser humano quando aponta sua ética como uma ética cristã. No entanto, ao sistematizar a mesma, pretende alcançar um modelo ético possível a qualquer indivíduo, e nesse sentido, considera em todas as fases de seu método a condição histórica do ser humano.

ações humanas em suas comunidades históricas, a pessoa é constitutivamente ética, sendo que o predicado da eticidade se estende a todas as suas manifestações, sejam elas: psicológicas, sociais, políticas, profissionais, etc. (VAZ, 2000).

A virtualidade ética, deste modo, seria uma intenção original da consciência humana de buscar o bem, desde a sua gênese, por ser, não somente capaz de moralidade, mas, sobretudo, por ter a necessidade de se desenvolver como ser moral, e isto, independente da realidade histórico-social. O que significa dizer que a historicidade apontará o caminho da normatividade e da refletividade das próprias ações, mas a intenção de fazer o bem é anterior, ou seja, a historicidade somente atualizará o que o ser humano já é, essencialmente (ser moral). Assim, a historicidade é uma continuidade da virtualidade ética e, de acordo com Padre Vaz:

se não admitirmos essa continuidade profunda que liga a moralidade do ser humano como predisposição, como inclinação instintiva ao bem e como razão e liberdade, torna-se inexplicável o aparecimento de uma personalidade moral já constituída na história do indivíduo, a menos que lhe atribuamos uma origem a partir de fatores puramente extrínsecos, o que retiraria todo o valor intrínseco à sua dignidade e à postulação dos seus direitos, bem como ao cumprimento dos seus deveres. (VAZ, 2000 p. 22, nota 24).

É importante ressaltar que essas duas dimensões constitutivas do ser humano, historicidade e virtualidade ética, não podem ser vistas como excludentes. Devem, pois, ser pensadas como inclusivas, tendo em vista que são complementares.

Considerações finais

Por fim, é importante ressaltarmos que à questão da “Virtualidade Ética”, Padre Vaz dedicou poucos escritos, apesar da mesma estar implícita em todo o seu sistema ético, quase que de forma pressuposta, talvez por cuidado ou receio de que tal questão eliminasse integral ou parcialmente o caráter lógico do seu sistema ético, ou ainda, talvez por pensar que a mesma pudesse ser mal compreendida e vista como excludente em relação à historicidade. Assim, há poucas fontes a serem buscadas sobre esse assunto, em sua obra.

Dedicou-se quase que inteiramente à questão da história e à construção do agir humano, e é nesse viés que fundamentou sua ética filosófica. Imaginamos que isto se deu por almejar a construção de um modelo ético possível a qualquer ser humano, na

busca de apresentar o caminho que o ser humano deve trilhar para formar-se uma personalidade ética. Assim, a sistematização de sua ética é um modo de formar um todo, seguindo critérios lógicos³.

REFERÊNCIAS

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H. C. L. *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

³ Para aprofundar na sistematização da ética vaziana, ver: *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.